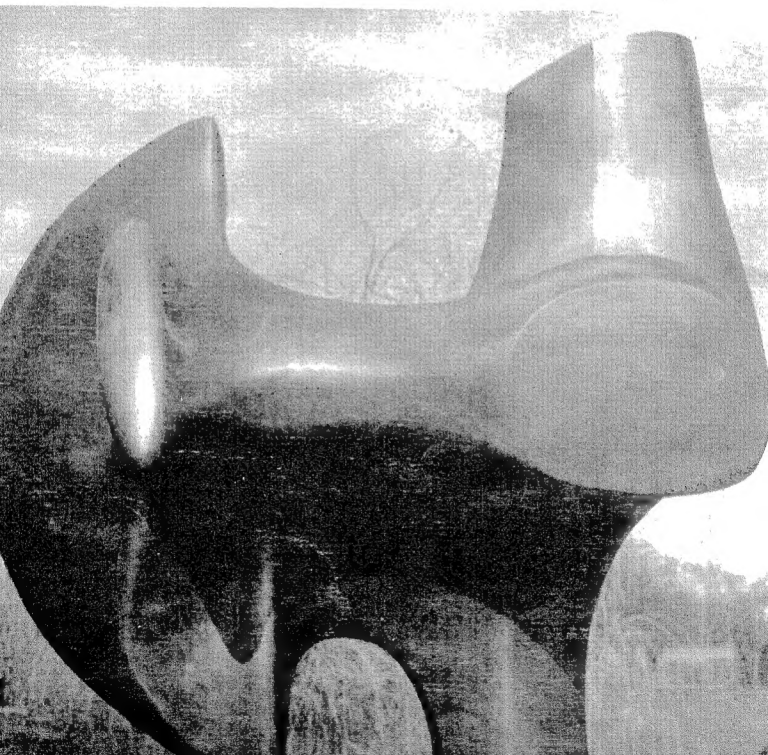


الفكر المعاصر

العدد ٦١ مارس ١٩٧٠





مجلة الفكر المعاصر

رئيس التحرير

د. فؤاد زكريا

مشاركون التحرير:

د. أسامة الخولي

أنيس منصور

د. عبد الغفار مكاوي

د. فوزي منصور

سكرتير التحرير:

جلال العشري

المشرف الفني:

صفوت عباس

تصدر شهرياً عن:

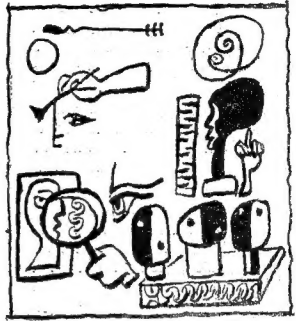
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر

هـ شارع ٢٦ يوليو القاهرة

ت: ٩٠١١٩٧/٩٠١٢٩٩/٩٠١٦٤٨

صفحة

٢	د . فؤاد زكريا	أخلاقنا العلمية .. الى أين ؟
٩	د . أسامة الخولي	النظرية العامة للمنظومات
١٨	امام عبد الفتاح امام	الخبرة الدينية والإيمان
٢٦	د . فرج عبد القادر	علم النفس بين خدمة العامل وخدمة الإنتاج
٣٧	د . محمود قاسم	نزعة التفاؤل بين ليبتنس وابن عربي
٤٦	رئيس التحرير	برتراند رسل
٤٨	د . زكريا ابراهيم	ايهان فيلسوف بلا ايمان
٦٠	د . عزمي اسلام	برتراند رسل والفيلسوف الانساني
٧٢	محمّد كمال الدين	برتراند رسل الداعي الى السلام العالمي
٨٠	د . رمسيس عوض	برتراند رسل بين الاشتراكية والليبرالية
٨٨	محمّد عبد الحميد فرح	الافريقيانية أو الوجه الجديد للزنجية
٩٤	د . نعيم عطيه	البحر والاسطورة ودراما الانسان
١٠٢	اجراه : فوزي سليمان	الكلمة في دنيا الصراعات : حوار مع كاتبة يوغوسلافية



الفضيحة « وتجنب اارة الضجة بأى ثمن . ويتحقق ذلك بإيجاد أى مبرر مقنع يخفف من وطأة الخطأ الذى ارتكب ، ثم تبرئة مرتكبه أو توجيه لوم شكلى إليه ، وبذلك يتحقق الهدف الأكبر ، وهو التكتم على الفضائح العلمية ، أما علاج الظاهرة ذاتها فلا يفكر فيه أحد .

وابسط علاج فى نظرى هو الردع الصارم . فالتدليل المفرط ان يرتكب « فعلا فاضحا » فى مجال العلم لن يؤدى الا الى استفحال هذه الظاهرة والتشجيع على تكرارها . وهو ان دل على شيء فانما يدل على ان ضمير من يصدر عن الحكم فى هذه الحالات لا يزيد فى بقلته كثيرا عن ضمير من يحكم هؤلاء عليهم . ولا أظن اننى أقرر شيئا غريبا أو غير مألوف اذا قلت ان أبسط رد فعل على هذه الفضائح ينبغي ان يكون استبعاد من يشتبه عليه ارتكابها من أية هيئة علمية استبعادا لا رجعة فيه . ولو كان هذا مسلكنا منذ البداية لأصبح نطاق هذه الظاهرة فى وقتنا الحالى أضيق بكثير مما هى عليه الآن .

ومن الطريف ان دفاع مرتكبى هذه الفضائح العلمية عن أنفسهم يتخذ فى معظم الأحيان صيغة المغالطة المعروفة التى تشتمل الى دوافع من يهاجمونهم ، بدلا من ان ينصب على موضوع الهجوم ذاته . ففى كل حالة تثار فيها فضيحة كهذه ، يؤكد مرتكبها - فى معرض الدفاع عن نفسه - ان من أثارها شخص مفرض ، حقود ،

خسود .. الخ . وهذه الصفات قد تكون كلها صحيحة ، وقد لا تكون دوافع الهجوم علمية على الإطلاق ، ولكن هذا كله لا يؤثر فى قليل أو كثير على طبيعة الجرم الذى ارتكب فى حق العلم . فالعبرة انما هى بمضمون الواقعة ذاتها، لا بدوافعها أو الظروف المحيطة بها .

هذه الملاحظة تؤدى بنا الى مظهر آخر من مظاهر افتقارنا الى التقاليد العلمية ، وهو **الخلط بين الحقائق والأشخاص** . ففى أكثر مناقشاتنا جدية ننسى - أو نغفل - ان ننسى - الحقائق الرئيسية فى الموضوع ، ونخلط بين الوقائع الموضوعية وبين الصفات الدائمية للأشخاص ، وبدلا من ان نناقش الراى فى ذاته، نتهرب من المناقشة ، عمدا أو عن غير عمد ، بالظن فى شخصية صاحب الراى ، أو بالتشكيك فى دوافعه . وما أكثر ما نستخدم فى جدلنا العلمى عبارة « اذا كان بيتك من زجاج فلا نقذف الناس بالحجارة » أو ما يشابهها ، لكن نخلص بواسطتها من المناقشة الموضوعية للأراء ، ونستعصم عنها بالمهارات الشخصية ، أو - على احسن الفروض - بمحاولة اثبات ان الخصم ذاته ليس أفضل منا ، وكان خطأ الآخرين يعفينا من أى خطأ ثبت اننا ارتكبناه .

ولكن ، لعل أوضح مظاهر افتقارنا الى الأخلاق العلمية ، موقفنا من النقد العلمى . ففى الأوساط العلمية بجميع بلاد العالم المتمددين،



ولكى نحلل موقفنا من النقد ينبغي أن نتأمله في ضوء أطرافه الثلاثة : **الناقد ، والمُنقَد ، والجمهور الذي يحكم بينهما** . وسوف يظهر لنا بجلاء أن هؤلاء الأطراف الثلاثة يسيئون ، في معظم الأحيان ، فهم مهمة النقد ، ويفتقرون بذلك إلى عنصر أساسي من عناصر الأخلاق العلمية .

فالناقد كثيرا ما يكتب لارضاء اغراض شخصية ، لا توخيا لاجراض موضوعية ، ودليل ذلك أن إبحاثنا ومقالاتنا النقدية تحتشد عادة بالألفاظ والتعبيرات التي تبعد كل البعد عن الروح العلمية السليمة . فلا يكاد الناقد يلتقط خطأ حتى يسارع الى الصياح والتهليل ، ويتعجب من « جهل الكاتب و » غروره » ، وربما « غيائه » وافتقاره الى الفهم السليم ، الى غير ذلك من الألفاظ التي تبعد بالنقد عن وظيفته الأصلية ، وتحوله الى مباراة في السباب . ويستطيع المرء أن يقول مطمئنا أن النقد الحاد اللهجة ، المشحون بالانفعالات الصبيانية ، أكثر شيوعا في كتاباتنا من النقد الهادئ الذي لا يستهدف إلا اظهار الحقيقة وحدها . وكثيرا ما يتخذ النقد ذريعة لشفاء الغليل من عدو ، أو أساءة سمعة منافس ، أو الانتقام من خصم ، وفي كل هذه الحالات تنطق سطور النقد ذاته - بما تحفل به من انفعال وتشنج - بأن هدفه إنما هو تصيد الخطأ ، بطريقة مصطنعة متكلفة ، وليس تنبيه المنتقد الى الصواب .

استقر مفهوم النقد العلمي منذ عهد بعيد ، وأصبح جزءا من الحياة العقلية لهذه البلاد ، يستحيل الاستغناء عنه ، ولا يمكن لأحد أن يجد فيه مسبة أو عارا . بل أن العلماء والفكرين أنفسهم يرحبون بالنقد ويطلبون الى الآخرين بالحاح أن ينقدوهم : **إذ أن مثل هذا النقد هو الوسيلة الوحيدة لاختيار الأثر الذي يحدثه العمل العلمي في عقول الآخرين ، وهو مقياس نجاح العمل أو أخفاه** . والنقد الموضوعي - سواء أكان مدحا أم ذما - له في الحالتين فائدته : فهو يحفز الناقد على التفكير بامعان فيما يقرأ ، ويخلصه من داء القراءة السطحية المتعجلة ، أما ذلك الذي يوجه اليه النقد فسوف يعلم ، إذا تلقى المديح ، أنه سائر في طريق الصواب ، وإذا عيب عليه عمله ، كله أو بعضه ، أدرك أن عليه مراجعة خطواته ، وبذلك يتدارك خطاه قبل فوات الأوان ، ويغير خط سيره قبل أن يتعاضى في اتجاه البطلان .

النقد الموضوعي ، إذن ، جزء لا يتجزأ من الحياة العقلية في البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . أما في بلادنا فهو ، على مستوى الأشخاص ، لا يقل خطورة عن اعلان الحرب بين الدول . أنه يؤخذ على أنه مظهر خصومه ودليل على العداء ، لا على أنه سعى متبادل الى بلوغ حقيقة تعاو على الأشخاص ، ولا يستطیع الفرد الواحد - أية كان - أن يبلغها بجوده الخاصة .



لما موقف **المنتقد** فيختلف من التقيض الى التقيض تبعاً لنوع النقد . فان كان النقد مدحاً ، تملكه الغرور حتى لو كان هذا المدح من قبيل التملق والتفاك الرخيص ، أما اذا كان النقد ذماً ، فان أبعد الأمور عن ذهنه هو التفكير الموضوعي في مضمونه النقد . ان جهوده كلها تنصرف . عندئذ ، الى البحث عن دوافع ذاتية وشخصية لدى الناقد ، يتصور انها هي التي دفعته الى « تجريحه » . وحتى لو كان النقد موضوعياً خالصاً ، لا يشوبه أى انفعال ، ولا ينطوى على أى لفظ ينم عن السعى الى التشنيع أو التهويل ، فان المنتقد ينظر الى الناقد - اذا كان قد كشف له عن أخطاء جسيمة في عمله العلمى - كما لو كان قد ارتكب في حقّه جريمة « السب العلنى » ، وينسى تماماً **مضمون النقد** ، ويفعل تماماً ما قد يكون فيه من حقائق موضوعية ، وينظر الى الأمر كله من وجهة النظر الشخصية الضيقة .

وحين يتخذ رد الفعل مثل هذا الطابع ، تضع الحقائق التي استهدف النقد بلوغها في غمار الانفعالات الحامية ، ويفرض المنتقد عينيه عن الأخطاء التي وقع فيها ، ولا يصود له من هدف سوى رد كرامته - التي يتصور انها اُهينت - وتتجسم أمام عينيه انتقادات الآخرين كما لو كانت جرائم لا تغفر ، بينما ينسى أخطائه

الخاصة أو يتناساها وسط ضباب الغضب العام . بل ان هذا الغضب يتخذ في بعض الحالات المتطرفة طابع السلوك الدفاعي اللاشعوري : اذ يصرف ذهن المنتقد عن مظاهر النقص التي كشفت عنها النقد ، ويحصله الى اتجاهات لا يضطر المرء فيها الى توجيه اللوم الى ذاته . وربما كان الغضب الذي ينصب على « الآخر » في هذه الحالة شكلاً لاشعوريا من أشكال الغضب على الذات ، والاستياء مما وقعت فيه من اخطاء . أما **السعى الى الارتقاء الذاتي** ، وإلى اتخاذ الأخطاء الماضية عبرة للمستقبل ، وإلى الافادة ايجابياً من السلبيات التي نمة اليها النقد ، فهو آخر ما يخطر ببال من يواجهه الانتقادات بهذه الروح العدائية .

وأخيراً ، فان الطرف الثالث في الموقف النقدي ، وهو **الجمهور المثقف** ، كثيراً ما يستسلم بدوره للانفعالات ، حين يجد نفسه حكماً في قضية نقدية ، ويسلك على نحو ينم عن الافتقار الشام الى فهم دلالة النقد ودور القارئ الواعي ازاءه . **فالحجج الانفعالية ، والأساليب الخفائية ، لهما فيه تأثير يفوق بكثير تأثير الحجج الهادئة المتزنة المرتكزة على المنطق السليم** . وكثيراً ما تتردد على لسان الجمهور تعبيرات تدل على أن أهم المعايير التي يرتكز عليها ، في حكمه على القضية موضوع البحث ، هي الشفقة ، أو

الوسائل التي لا تجدى في هذا الميدان ، بل أننا نعتقد اعتقاداً راسخاً بأن ارتفاع مستوى الاحلاق العلمية أو هبوطه يرجع الى اسباب موضوعية لا تقوم فيها النزاهة الفردية للعالم ذاته الا بدور ضئيل .

فالتقاليد العلمية السليمة قد ارسيت في البلاد التي توطدت فيها دعائمها على قاعدتين متينتين : قاعدة راسية واخرى افقية .

أما القاعدة الراسية فهي قدم المعهد بممارسة العلم ورسوخ مبادئه وقيمة في اذهان اجيال متعاقبة من المشتغلين به . والنتيجة الحتمية لذلك هي ان جماعة عهدنا بممارسة العمل العلمي تحتم ظهور نوع من التراخي في الاخذ بالقيم الأخلاقية ، صحيح أن لنا تاريخاً قديماً في الاشتغال بالعلم ، قد يرجعه البعض الى أيام ازدهار الحضارة العربية ، وقد يرتد به البعض الآخر الى ما قبل ذلك بكثير ، ولكن هذا التاريخ لا يتصل بالحاضر اتصالاً مباشراً ، وانما حدثت فترة انقطاع طويلة بدأت بعدها حركة احياء العلم تشق طريقها ، منذ عهد قريب ، وكأنها تبدأ من جديد . وهكذا أصبحنا نفتقر الى ذلك التراث المتصل من القيم والمبادئ ، الذي يتوارثه جيل عن جيل ، والذي يزداد رسوخاً في النفوس كلما قدم به المعهد . ومن المؤكد أن أية دولة ذات تقاليد علمية وطيدة الأركان قد شهدت في بداية

« مراعاة السن » ، أو عوامل الاخلاص والوفاء - وكلها مشاعر شخصية لا ينبغي أن يكون لها اعتبار في أحكامنا العلمية . ومجمل القول أن استجابة الجمهور المثقف للمعارك النقدية كثيراً ما تكون مشابهة لاستجابة جمهور الكرة للمباريات : فهو يصفق ويهلل ويستهو به كل ما هو مشير ، أما الحقيقة المجردة فلا يهتم بها أحد .

نحن إذن ماثلنا بعينين كل البعد عن أصول الاخلاق العلمية كما توطدت دعائمها وتأكدت في البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . فما زالت كثرة غالبية من المشتغلين بالعلم يبتغون تخطط على نحو مؤسف بين الأمور الذاتية والأمور الموضوعية ، وما زالت هذه الكثرة الغالبة عاجزة عن ادراك الفارق الواضح الحاسم ، الذي سبقتنا الى ادراكه كل أمة ناهضة ، بين العلاقات والمشاعر والانفعالات الشخصية وبين الحقائق الاشخصية التي تؤلف بناء العلم .

ومن المؤكد أن الوعظ وحده لن يستطيع أن يصلح من هذا الوضع شيئاً . فإذا كنا نعيب على الجو العلمي السائد بيننا افتقاره الى الاخلاق العلمية ، فليس معنى ذلك أننا ندعو الى اصلاح أخلاق المشتغلين بالعلم عن طريق « الدعوة » أو « التوعية » أو غسир ذلك من

عهد نهضتها العلمية تهاوننا في الأخذ بأصول الأخلاق العلمية لا يختلف كثيرا عما نعانى منه في أيامنا هذه . فالأمر ، في هذه الحالة ، لا يرجع إلى عيوب كامنة في شعوب معينة بقدر ما يرجع إلى واقع موضوعي يتجاوز الخصائص المميزة لشعب عن شعب آخر .

وإما **القاعدة الأفقية** فهي اتساع نطاق المشتغلين بالعلم في البلاد ذات التقاليد العلمية الراسخة . هذه الكثرة العددية البحتة عامل عظيم الأهمية من عوامل اقرار القيم الأخلاقية العلمية في البلاد المتقدمة ، إذ أنها تسد الطريق أمام أية محاولة لاغتصاب جهود الغير في الميدان العلمي . **فحتى لو وجد الشخص الذي تسمح له أخلاقه بأن ينتحل لنفسه ثمار جهد غيره ، فلا بد لثل هذا الشخص من أن يتكشف ، إذ سيظهر في مكان ما ، من بين الأعداد الهائلة التي تعدل في مختلف فروع التخصص ، من يتكشف هذه السرقة العلمية .**

وبطبيعة الحال فإن العامل السابق لا يمكن أن يكون عاملا فعلا لو لم يتوافر شرطان أساسيان يدعمان تأثيره : أولهما أن هذه القاعدة العريضة من المشتغلين بكل فرع من فروع العلم تضم عددا كبيرا من الباحثين الذين توافر لهم من الفراغ، ومن مصادر المعرفة ، ما يسمح لهم بالاطلاع المستمر على الإنتاج القديم والحديث في ميادين تخصصهم ، وهو أمر لا يمكن القول أنه قد تحقق في حياتنا العلمية بعد . ولثانيهما أن عقوبة الخروج عن التقاليد العلمية هذه المجتمعات صارمة حازمة : فمخالفة الأخلاق العلمية ، حتى لو حدثت على نطاق أضيق بكثير مما يشيع حذوّه بيننا ، كغيلة بأن تقضى على المستقبل تملئ للمرء قضاة مبرما .

فالأخلاق العلمية إذن ولادة ظروف موضوعية تهيأت للمشتغلين بالعلم في بلاد معينة ، ولم يتهيأ ما يتناظرها في بلادنا بعد . ومع ذلك فمن الواجب أن نتذكر أن الأخلاق في هذا الميدان ، كما في غيرها من الميادين ، تتحول بمضى الزمن إلى مبادئ ذاتية يدين بها المرء دون أن يفرضها عليه أي قهر خارجي . ففي البداية تؤدي العوامل الموضوعية

بالمرء إلى أن يسلك بمقتضى القواعد الأخلاقية سواء شاء أم لم يشأ . ثم يحدث بالتدريج تحول لهذه القواعد إلى باطن الذات ، حتى تكون جزءا من « **الضمير الأخلاقي** » للمرء ، بحيث تمارس تأثيرها دون أي ضغط أو اكراه خارجي . ومن المؤكد أن نسبة كبيرة من المشتغلين بالعلم في البلاد المتقدمة أصبحوا يطبقون القواعد الأخلاقية العلمية بوازع من ضمائرهم وحدها ، دون خوف من أن يفتضح أمرهم ، أو رهبة من عقوبة توقع عليهم .

ومن الطبيعي أن الشروط المهيئة لتكوين مثل هذا « **الضمير العلمي** » لم تتوافر كلها في بلادنا بعد . فالمشتغلون بالعلم ما زالوا قلة ، وما زالت فرص ارتكاب الأخطاء الخلقية في هذا المجال ، دون خوف من الاكتشاف ، كثيرة . وبالتالي فنحن ما زلنا بعيدين عن تلك المرحلة التي تتحول فيها القاعدة الأخلاقية الموضوعية إلى قاعدة ذاتية يطبقها المرء على نفسه بوحى من ضميره فحسب

والى أن نبغ هذه المرحلة ، لا بد لنا من أن نأخذ الأمور مأخذ الحزم والحسب . ولابد لنا من أن نقلع عن هذا التهاون والتراخي الذي يجعل أشد الفضائح العلمية هولا يمر دون أن يثير استنكار الناس أو استمزازهم ، ودون أن تحل على مرتكبي جزاءات معنوية أو مادية .

إن التهاون في ميدان الأخلاق العلمية يؤدي إلى مزيد من التراخي والتساهل بين الأجيال المقبلة ، حين لا تجد حولها سوى أسوأ أمثلة السلوك حتى في ميدان العلم ذاته . وعلينا ، قبل أن يغت الأوان ، أن نندرك الأمر حتى لا يتأني يوم نجد بيننا وبين بلاد العالم المتقدمة فارقا في الأخلاق العلمية يزيد عن ذلك الذي يفصل بيننا وبينها في ميدان العلم ذاته ، فنقف عندئذ يائسين من المحاق بركب التطور حتى في ميدان الأخلاق والمعنويات ، ذلك الميدان الذي كنا نتباهى على الدوام بأن لنا فيه تاربخا طويلا وتقاليد راسخة، والذي كنا نعزى أنفسنا دواما بأنه خير ما يعوضنا عن تخلفنا في مجال « **الماديات** » .

فؤاد زكريا

النظرية العامة للمنظومات

أو..
الطريق من الطاقة إلى المعلومات، وبالعكس

د. اسامة الخولي

المنظومة والمعلومات

استعرضنا في مناسبة سابقة طيفا من المنظومات بدأ في أحدها طرفيه بمنظومة مكنية محضة لا تلعب « الحياة » دورا فيها وانتهى في الطرف الآخر بمنظومات تتكون بأسرها من مكونات حية رشيقة ، وأوضحنا في هذا العرض كيف أخرجتنا هذه النظرة الجديدة من وديعة المكنية - النيوتونية في فشلها في معالجة ظواهر « التعقيد المرتب » أو « التكامل » التي تتسم بها الكائنات الحية ، وذلك دون أن تزج بنا في مشاكل النظرة العضوية - الحيوية بردود فعلها العنيفة ضد النظرة المكنية . فقد كانت النظرة العضوية التي ظهرت في مستهل القرن العشرين تؤكد أهمية « الكل » الذي تكاد النظرة المكنية ألا تراه الا من خلال دراستها للأجزاء . وكانت تبدأ بالنظر الى الكل وترى أن هناك قوانين أخرى أساسية تحكم سلوك هذا الكل وإننا إذا ما أردنا التعرف على سلوك الأجزاء فإن هذا يأتي استنتاجا من تلك القوانين ؛ كان نفس عمل عضو في جسم عن طريق التعرف على دوره في الإنقاء على الكائن كله حيا ، أو أن نستنبط سلوك فرد في مجتمع عن طريق دراسة المهام التي يقوم بها فيه . ومن الواضح أن في هذا التصور نظرة

أود أن أستعرض هنا - وقد تعرضت في مناسبة سابقة لمفهوم المنظومة والدور الذي لعبه في التقريب بين العلوم الطبيعية والانسانية - بعض مشاكل النظرية العامة للمنظومات. وأريد على وجه التحديد أن أوضح ، أولا ، الطريقة التي تغلبت بها على عيوب كل من النظريتين المكنية - النيوتونية من ناحية ، والعضوية - الحيوية من الناحية الأخرى ، وسيكشف هذا لنا عن أهمية الدور الذي تلعبه « المعلومات » ، وطريقة نقلها ، في نظرية المنظومات . وسيجرنا هذا - رغما عنا - الى التعرض لواحد من أهم وأخطر قوانين الطبيعة - الا وهو القانون الثاني للديناميكا الحرارية ، الذي صاغه طومسون (لورد كلفن) كلاوزيوس حوالي عام ١٨٥٠ . والسبب في هذا هو أن هذا القانون بالذات هو مدخلنا اليوم الى نظريات المعرفة والمشاهدة الحديثة . فإذا ما وفقت في عرض هذه الأمور المعقدة المجردة واجتاز القارئ معي هذه العقبات بسلام فسيكون من اليسر عليه أن يحدد بوضوح قيمة النظرية العامة للمنظومات والسبب الذي دعاني الى تسميتها قبلما الجسر بين العلوم الطبيعية والانسانية . وسيكون في مقدوره أن يختار لنفسه موقفا يستطيع الدفاع عنه بالنسبة لاستخدامها في العلوم الانسانية .

« غائية » يكمن فيها الضعف الاساسى لهذه النظرية ، اذ ان هذه النظرية قد تعود بنا ثانية الى عصور الظلام التى سبقت عصر النهضة .

ولكن نظرية المنظومات بتأكيدھا لأهمية كل من مكونات المجموعة والعلاقات بين هذه المكونات تنتقى من كل من النظرتين الكنية والعنصرية خير ما فيه ، وتطرح جانباً صفاته غير اللائحة . فهى باهتمامها بالعلاقات بين المكونات تؤكد أهمية ترتيب المجموعة وطريقة ترابط مكوناتها بعضها ببعض ، وتتيح لنا فرصة دراسة « التعقيد المرتب » للكائنات الحية ، أى تكاملها . وهى تحتفظ فى نفس الوقت باهتمام النظرية الكنية بصفات وخواص كل مكونة من مكونات المنظومة ، وتوجه عنايتنا الى أن اضافة مكونة جديدة لا يضيف علاقات جديدة بينها وبين المكونات الأصلية فحسب ، بل يعدل أيضاً العلاقات بين هذه الأخيرة .

ولقد عرضنا أيضاً فى نهاية ذلك العرض للطريقة التى تؤدي بها فكرة « التغذية المرتدة » الى فهم سلوك المنظومة والتعرف على الطريقة التى « تسمى » بها لتحقيق الأهداف المنشودة منها . ولا شك أن هذا التعبير يحمل فى ثناياه إيهامات قوية بتفكير غالى قد نعتبره تفكيراً غير علمي . وهذا أمر أطرحه الآن جانباً لأعود الى مناقشته تفصيلاً فى ختام هذا المقال . والذى يهمنى هنا هو أن المنظومة تعتمد على وصول نفىض من « المعلومات » عن مخرجاتها ، وأنها تقارن بالمدخلات وتحدد انحراف المخرجات وتعطى الإشارة الحافزة التى تنحو بالمنظومة نحو تحقيق الهدف المطلوب . أى أن المعلومات ونقلها لبلبان دوراً هاماً فى نظرية المنظومة . ولقد حاولت أن أشير الى هذا الدور فى عرضي السريع للمثال الذى أورده « نوربرت فينر » فى كتابه الكلاسيكى ، « السبرينيات » ، للطريقة التى يلتقط بها الإنسان فلماً من فوق منضدة .

والواقع أن رواد علم السبرينيات كانوا هم أنفسهم أول من تنبه الى الدور الحاسم الذى تلعبه « المعلومات » فى تطبيقات السبرينيات فى مجالات منظومات الأسلحة المتقدمة والتوجيه التلقائى للأجسام المتحركة ومنظومات الاتصالات السلكية واللاسلكية ، والحاسبات الالكترونية الفائقة السرعة . وهذه كلها منظومات بخضع سلوكها لنوع من التحكم ، ومن ثم ، فإننا كثيراً ما ناصفها فى عبارات « غائية » تحسب من

محاولات تحقيقها للأهداف المنشودة . ويتحقق التحكم فى كل هذه الحالات عن طريق جمع خطوط التغذية المرتدة وتخزينها أحياناً .

ومن الممكن تعريف « كمية المعلومات » تعريفاً دقيقاً بطرق رياضية بحتة ، وبصرف النظر عن طبيعة المنظومة ونوع المعلومات المنقولة . وهكذا نجد أن مفاهيم السبرينيات لا تعترف بالحدود المتفعلة بين مختلف فروع العلم المتخصصة ، والتى زادت زيادة فاحشة فى السنين الأخيرة . ولعلنا لا نبالغ أن قلنا أنها أهم عامل موحد لهيكله الاشتات لأنها تحطم ما تقيمه من حواجز لغوية على شكل تعريفات فنية خاصة بكل فرع منها ، ولقد لاحظ نوربرت فينر أن التعبير الرياضى عن كمية المعلومات مطابق تماماً للتعبير الرياضى عن « انتروبيا » منظومة فى الطبيعة . وهذه علاقة غريبة بين نظرية المنظومة الجديدة وبين صفة الانتروبيا العويصة التى استنتجت من القانون الثانى للديناميكا الحرارية الذى أعلنه طومسون وكلاوزيوس فى مطلع النصف الثانى من القرن الماضى . ولهذا القانون من قوانين الطبيعة بالذات وضع خاص يكسبه أهمية فائقة فى تشكيل أفكارنا فى العلوم الطبيعية ، بل ويتعداها الى مسألة المشاهدة والعرف ، ولقد كان اقتراره هو بداية الطريق الذى قادنا الى نظرية أينشتين فى النسبية ثم الى انهيار صرح الميكانيكا النيوتونية تماماً . ولعل فى الإشارة الى علاقة هذا القانون الغريب الشأن بمسائل المشاهدة والدراسة بما يجرى حولنا ما يفسر علاقته بمسألة « كمية المعلومات » فى نظرية المنظومات .

القانون الثانى للديناميكا الحرارية

قال ش . ب . سنو ، عالم الطبيعيات الذى هجر العلم فأصبح روائياً مرموقاً ، أنه لا يحق لإنسان يجعل القانون الثانى للديناميكا الحرارية أن يقول عن نفسه أنه مثقف . ويشجعنى هذا على أن أحاول عرضه هنا بشيء من التفصيل والتعريف بالأفاق الفسيحة التى فتحها هذا القانون أمام العلم وفلسفته ، ما دمتا سنعود اليه فى النهاية . كما اكتشف نوربرت فينر - ونحن نتحدث عن النظرية العامة للمنظومات . ومن سوء الحظ أننى لا أعلم عن محاولات سابقة لتعريف المثقف العربى بأمر هذا القانون ، لذلك اجنيت مضطراً الى شيء من الإسهاب ، وأن كنت سأحاول جاهداً الابتعاد عن الجوانب العلمية والتطبيقية المحضة والاقتصار على الحد الأدنى الضرورى منها .

الطبيعة لا تنكس وأن « الانكاسية » لا تتحقق أبداً في الطبيعة ، كما علمنا الحديث عن الطاقة « المتاحة » والتي لا سبيل للحصول على أكثر منها .

فلنحاول أن نقرب هذه الأفكار الجافة بمثال ملفت . فلو كان من الممكن أن تزودنا المحركات الحرارية بطاقة ميكانيكية دون أن تلتفقد قدراً من الحرارة لكان من أسطعاً محرك خراقي - يعرفه العلماء باسم محرك الحركة الأبدية من النوع الثاني Perpetual Motion Machine of the

Second Kind) - محرك في سفينة أن يستمد الحرارة من مياه البحر ويدير رافعاتها ، بل ويعطينا قدراً من التبريد ، دون أن تدفع لهذا كله ثمناً !! والغازات الساخنة التي تخرج من مداخن محطات القدرة الكبيرة ومواسير العادم لمحركات السيارات والحرارة التي تلتفد في مياه التبريد أمثلة نواجهها كل يوم توضح مسحة القانون الثاني الديناميكا الحرارية الذي يقطع بأنه لا مفر ، عند تحويل الحرارة إلى شغل ، من لفقد قدر منها عند درجة حرارة منخفضة ، وبأن المتاح منها لنأ قدر عديد لا سبيل إلى الحصول على أكثر منه .

الانتروبيا

ومن حق القارئ أن يتساءل عن علاقة هذا كله بموضوعنا وبكلمة « الانتروبيا » التي تسلمت خلسة في حديثنا عن كمية المعلومات في منظومة واود ، أولاً ، أن أحذر القارئ - وأطمئنه في نفس الوقت إلى أن مفهوم الانتروبيا Entropy (وهي الكلمة التي ابتدعها كلاوزيوس من كلمة تروبي اليونانية التي تعني التحول) مفهوم عويص يشق على كثير من المشتغلين بالعلم أنفسهم فهمه فهماً واضحاً ، والواقع أنني شخصياً أعاني كثيراً في محاولات تعريف طلبتي به تعريفاً يخرج عن حدود التعبير الرياضي ليكتشف لهم عن أهميته البالغة في حياتنا وفكرنا . ولعللي أكون أكثر توفيقاً هنا .

لقد عرف كلاوزيوس صفة الانتروبيا لمنظومة بأنها « خارج قسمة كمية الحرارة التي يتبادلها جسم مع البيئة المحيطة به ، على درجة حرارته المطلقة » في عملية منعكسة تقوم بها المنظومة . ومصدر هذا التعريف الذي يصعب تبريره في سياق هذا المقال هو النتيجة الرابعة للقانون الثاني والتي تعرف باسم « لا متمساوية كلاوزيوس » . وقد لا بدوك القارئ لأول وهلة خطورة التحفظ الوارد في نهاية التعريف والذي

لقد وجهت الثورة الصناعية انتباه العلماء إلى طرق جديدة لتوليد الطاقة الجماد عن طريق اشعال الوقود داخل المحركات الحرارية التي ظهرت في بداية هذه الثورة ولعب جيمس وات دوراً رائداً في تطويرها . وكان الرأي السائد حتى ذلك الوقت هو أن الحرارة نوع من « الموائع » الاعتبارية ينتقل بطريقة ما من الجسم الساخن إلى الجسم البارد فيرفع درجة حرارته . إلا أن « رمفورد » لاحظ أن الاحتكاك الذي يحدث أثناء ثقب مواسير المدافع كفيل برفع درجة حرارتها دفعا كبيرا يكفي لتفليان الماء . ولاحظ أن هذا « التسخين » يحدث لجسمين كانا باردين أصلاً وفي عملية لا يحدث فيها انتقال للحرارة بالمعنى المفهوم . وكنتأ يعرف من تجربته الخاصة أن احتكاك احدي اليدين بالأخرى يبعث الدفء فيهما .

ولقد أدى هذا إلى التسليم في النهاية بأن الحرارة نوع من الطاقة ، شأنها في هذا شأن الطاقة الميكانيكية ، التي تعرف اصطلاحاً في الميكانيكا باسم « الشغل » Work . وفسر العلماء سلوك المحركات البخارية الجديدة بأنها مكنت تحول قدراً من الطاقة الحرارية التي تحصل عليها من اشتعال الوقود في مراجلها إلى طاقة ميكانيكية تدير الآلات وتحرك القطارات . وبرز بهذا مفهوم أوسع وأشمل لبدا « حفظ الطاقة Conservation of Energy

شمل الآن الطاقة بصورتها الميكانيكية والحرارية ، أصبح يعرف باسم القانون الأول للديناميكا الحرارية . ولم يطرأ أي تعديل على هذا القانون حتى ظهور أفكار أينشتين عن العلاقة بين المادة والطاقة ، فتعدل القانون وأصبح قانوناً لحفظ « الطاقة - المادة » .

بوسرمان ما كشف لنا سيادي كارنو في كتابه ، تأملات في قدرة الحرارة المحركة ، أن لا سبيل لتحويل كل الطاقة الحرارية التي تتلقاها محرك حراري إلى طاقة ميكانيكية وأنه لا مفر من لفقد قدر من هذه الحرارة إلى الخارج كما هي ، وأن هذا هو أحد قيود الطبيعة كما نعرفها والتي تسمح بتحول الشغل إلى حرارة بلا قيود ولكنها تحفظ تحفظات قاسية على حدوث عكس هذا . وبرهن كارنو على أن هناك حداً نظرياً أقصى للطاقة الميكانيكية لا يتوقف على طبيعة الحرك أو طريقة عمله وابتدع مفهوم « المحرك المثالي » القادر على اخراج هذا الحد الأقصى . وعلمنا كارنو بهذا أن هناك افعلا في

يحتج أن يتم الحساب لعملية منعكسة . ولكنه لو تذكر أن العمليات المنعكسة لا تحدث في الطبيعة لادرك أن الأمور أعقد مما تبدو .

ولنأخذ مثلاً وعاء معزولاً بمادة لا تسمح بانتقال الحرارة به سائل وبداخله مروحة يمكن تحريكها من الخارج . فلو أننا حاولنا تحديد التغير في الانتروبي الناتج عن تقليب السائل بواسطة المروحة (نتيجة لبلل شسفل خارجي عليها) ، وهو الأمر الذي يترتب عليه ارتفاع طفيف في درجة حرارة السائل نتيجة لاحتكاكه بالمروحة في دورانها ، لو أننا حاولنا ذلك لاحظنا أن هذه العملية « لا منعكسة » فنحن لا نتصور أنه من الممكن أن يدير السائل المروحة ويرودا بنفس القدر من الشغل الميكانيكي الذي بلل عليها في العملية الأصلية ، بينما السائل يعود إلى حالته الأولى وتنخفض درجة حرارته إلى قيمتها الأصلية !!! وسنضطر ، إذن - لحساب تغير الانتروبي نتيجة لحدوث العملية اللانمعكسة - أن نتصور حدوث عملية منعكسة أخرى تبدأ من نفس الحالة الابتدائية وتنتهي عند نفس الحالة النهائية اللذين بدأت منهما وانتهت إليها العملية الأصلية اللانمعكسة . ولكن هذه عملية تسخين بطيئة جداً ترتفع فيها درجة حرارة السائل بنفس المقدار . ومن الجلي أننا نستطيع حساب كمية الحرارة وقسمتها على درجة الحرارة المطلقة لهذه العملية ، وأن النتيجة هي قيمة موجبة للتغير في الانتروبي .

ولننظر الآن إلى مثال آخر له أهميته الخاصة . ولنتصور وعاء معزولاً عما حوله وبداخله حاجز ، يمكن تحريكه ، يقسم الوعاء إلى جزئين . ولنتصور أن قدراً من الغاز يشغل الفراغ المحصور بين جدران الوعاء وأحد جانبي الحاجز ، وأن الجزء الثاني من الوعاء فراغ لا مادة فيه ، فإذا ما رفعنا الحاجز لنسمح للغاز بالتوسع حتى يشغل الحيز الداخلي للوعاء كله فسنلاحظ أن درجة حرارة الغاز تبقى ثابتة (تجربة جول - طومسون الشهيرة) . ومن الواضح تماماً أن هذه عملية لا منعكسة لأنه من غير المتوقع أن يعود الغاز تلقائياً إلى التجمع في ذلك الجزء من الوعاء الذي كان يشغله أصلاً . وإذا ما تصورنا حدوث نفس التغير الذي يصاحب هذه العملية عن طريق عدد من العمليات المنعكسة لوجدنا أن انتروبي الغاز المعزول عما يحيط به تزداد نتيجة لتمده بلا مقاومة ليشغل الفراغ الداخلي للوعاء كله .

وهذا مثال لقاعدة عامة بالغة الأهمية بالنسبة « للمنظومات المعزولة » . وتقرر هذه القاعدة أن « انتروبي المنظومات المعزولة عن البيئة لا بد وأن تزيد لكل تغير يمكن مشاهدته » . وفي استطاعتنا أن نقرر ، استطراداً من هذا ، أنه لا توجد في عالم الجوامد عمليات تحدث تلقائياً تؤدي إلى انخفاض كلي في انتروبي المنظومة والبيئة المحيطة بها ، وأن تغيرات الانتروبي موجبة دائماً لأن كل العمليات التلقائية التي تقوم بها هذه المنظومات عمليات لا منعكسة لا بد وأن تحدث في اتجاه معين يسير بالمنظومة حثيثاً نحو حالات أكثر استقراراً . وربما نستطيع أن نقول ، في أسلوب خطأي تنقصه الدقة العلمية . أن هذا يناظر قولنا أن الكون « تاريخاً » ، أي سلسلة من الأحداث لا تنحصر آثارها تلقائياً نتيجة وقوع أحداث عكسية تماماً في كل ما يصاحبها من تغيرات !! ولطالما واجهنا هذه الحقيقة المرة ونحن نتطلع إلى حطام وعاء زجاجي متناثر على الأرض ، كم نتمنى لو أنه تجمع مرة أخرى وفاء ليشكل الوعاء الأصلي الذي كنا نملك به منذ لحظات .

التفسير الإحصائي للقانون الثاني

ولقد كشف لنا بولتزمان وكلايك مكسويل حولي عام ١٨٦٠ ، أي بعد ظهور القانون الثاني ومفاهيم اللانعكاسية والاتاحة والانتروبي بعشر سنوات تقريبا ، عن حقيقة هامة أخرى هي أن مصدر اللانعكاسية في كل العمليات التلقائية التي يمكن مشاهدتها هو التكوين الجزيئي للمادة . وبكثرة عدد الجزيئات إلى أعداد لا طاقة لنا بوصفها بالطرق التقليدية ، لم يكن أمامنا سوى اللجوء إلى الأساليب الإحصائية لوصف سلوكها ، أي حساب احتمالات وجود نمط معين لتوزيع الجزيئات داخل حجم الغاز وتوزيع الطاقة عليها . وأثبت بولتزمان أن الانتروبي يمكن حسابها على هيئة مقدار يتناسب مع لوغاريتم احتمالات التوزيع الجزيئي . وهذه هي ذاتها العلاقة التي قلنا في مستهل هذا الحديث أن نوربرت فيشر ، رائد السيبرنات ، قد أدرك أنها هي العلاقة التي تحدد كمية المعلومات في منظومة .

وبهذا أصبح القانون الثاني للديناميكا الحرارية قانوناً له - على أفضل الاحتمالات - يقين إحصائي ، أي أن احتمالات عدم تحققه في الطبيعة تكاد أن تكون معدومة . ولقد قاد هذا

Concerning Demons

- 1st Who gave them this name? Thomson
- 2nd What were they by nature? Very small but lively being, capable of doing work but incapable of doing work but able to open & shut valves which move without friction or inertia.
- 3rd What was their chief use? To show that the 2nd law of Thermodynamics has only a statistical certainty.
- 4th Is the production of an inequality of temperature their only occupation? No for like intelligent demons can produce a difference in pressure as well as temperature by merely allowing all particles going in one direction to pass while stopping all those going the other way. This reduces the demon to a valve. No such valve exists. It all runs no more a demon but a valve like that of the hydraulic Ram, suppose.

- ماكسويل يصف « عرته » : مخطوطة ماكسويل الخاصة
« بعرفته » والتي تمثل آلية انتقاء ركيعة تعمل على المستوى الجزيئي .

- ١ - من أعطاهما هذا الاسم ؟ طومسون
- ٢ - ما هي طبيعتهما ؟...
كائنات صغيرة جداً ولكن مليئة بالجيوية
غير قادرة على بذل الشغل ولكن قادرة
على فتح وعلق صمامات تتحرك بلا
احتكاك ولا تصور ذاتي .

- ٣ - ماذا كان هدفها الأساسي ؟
أن تظهر أن القانون الثاني الديناميكا
الحرارية ليس له سوى يقين إحصائي .
٤ - هل إحداثيات اختلاف في
درجة الحرارة هو وظيفتهما
الوحيدة ؟
كلا لأن الشياطين الأقل ذكاءاً يمكنها
إحداث اختلاف في الضغط بالإضافة إلى
اختلاف درجة الحرارة عن طريق السماح
لكل الجسيمات المتحركة في الاتجاه الآخر .
وسيجعلها هذا مجرد صمام، فلتفكره بهذه
الصفة ولا تسمه شيطاناً بعد الآن بل
صماماً كصمام الرافعة الإيدرولية .

من الزمان !! والمهم في الأمر هو أن الاتجاه نحو حالة الاستقرار (بمعنى السكون) سيصاحبه بالضرورة نقص مستمر في الطاقة المتاحة وأن استهلاك الطاقة المتاحة كلها هو شرط السكون الأبدى الذي يتميز بتحقيق الفوضى الاحتمالية القصوى في توزيع الجزيئات ، فزيادة الانتروبيا تعني التعميد المرتب وزيادة العشوائية في جزيئات المنظومة .

وسرعان ما تبين دعاة النظرة الحيوية الى ان الكائنات الحية أمثلة واضحة لمنظومات لا تتحرك نحو حالة الانتروبيا الأعلى (أى حالة الاستقرار والفوضى الشاملة والسكون الأبدى) فقالوا انها لا تخضع للقانون الثاني وأنها تصنع «الانتروبيا السالبة» بفعل « القوة الحيوية » التي تميزها عن غيرها من المنظومات . ولعل الخطأ في هذا التصور واضح الآن - فالكائنات الحية ليست منظومات معزولة عن بيئتها ، بل ان الكائن الحي لا يمكن أن يعيش طويلا لو عزل تماما عن البيئة المحيطة به ولكن هذا يجب ألا يحجب عنا حقيقة هامة أخرى هي أن الكائنات الحية لا تكتفي بتوليد الطاقة ، بل انها تهيم لنفسها في نفس الوقت مصادر متجددة من الطاقة «المتاحة» تعوضها عن زيادة الانتروبيا التي تصاحب ما يحدث داخلها من عمليات طبيعية وكيميائية. وهي تحتاج الى هذه الانتروبيا السالبة للمحافظة على تعقيدها المرتب ، أو تكامل وظائفها ، مبتعدة عن حالة الفوضى التي تصاحب الاستقرار النهائي عند القيمة القصوى للانتروبيا ، أى حالة الموت نتيجة لفقدان الترتيب المعقد الذي يميز الحياة .

الديناميكا الحرارية والزمن :

نتنقل الآن الى مسألة هامة أخرى يثيرها القانون الثاني بسبب تأكيد وجود اتجاه لسير الأحداث . فهذا يعني أن التنبؤ بالأحداث « فيما سيماني من الزمن » - استنادا الى مشاهدات في الماضي تقوم بها بالاليب المشاهدة المتاحة لنا - أمر لا يمكن القيام به الا على أساس الاحتمال الاحصائي فقط . أي أن العالم ، وأن كان ذا ماض محدد يمكن التحقق منه ، فان مستقبله لا يتحدد تماما ، وعلى أساس قوانين معقدة لاتنقض ، بمجرد تحديد هذا الماضي - أو على الأقل أن هذا غير ممكن بالنسبة لأمثالنا من المشاهدين . وهذا يناقض تماما وجهة نظر لا بلاس التي عبر عنها حين قال : - « ان حالة الكون الآن نتيجة لحالته السابقة

كلارك مكسويل نفسه الى دعابته المشهورة (انظر صورة مخطوطة مكسويل الأصلية وترجمتها المرفقة بها) عن المفريت « الذكي » الذي يعمل داخل وعاء به غاز فيتصيد الجزيئات عالية الطاقة ويسمح لها بدخول فراغ خاص خلف حاجز به صمام ، بينما لا يسمح لغيرها من الجزيئات ذات الطاقة المنخفضة بالنفاذ الى هذا الفراغ . ولعلنا ندرك دون كبير غناء أن هذا لو حدث فعلا لكان نوعا من انعكاس عملية تمدد الغاز دون مقاومة وهي العملية التي أشرنا اليها قبلا كنموذج لقاعدة زيادة الانتروبيا ؟ اذ ان هذا الشيطان الذكي سيسمح لنا بفصل قدر من الغاز العالي الضغط ودرجة الحرارة داخل جزء من الوعاء وستحقق هذا بطريقة تلقائية . ولكن زيلارد نبينا بعد ذلك في عام ١٩٢٤ الى خطأ جوهري في دعاية مكسويل وأثبت ان مفريت مكسويل خاضع تماما في تصرفاته للقانون الثاني وان النتيجة النهائية للاعبية هي زيادة الانتروبيا لا نقصها وبهمني هنا أن نلاحظ أن مكسويل اضطر في تشخيصه لهذا المفريت القسار على نقض القانون الثاني الى اكسابه صفات ادراكية فذة وقدرات غير عادية على المشاهدة ، ومرة أخرى نرى هذا الارتباط الغريب بين المعلومات والديراية وبين القانون الثاني .

الكائنات الحية والقانون الثاني

ومن وجهة النظر الاحصائية ، تمثل حالات الانتروبيا الأعلى حالات أكثر استقرارا . وعلى هذا فان المنظومات تنمو في التفرعات التي تطرا عليها نحو بلوغ هذه الحالات بصورة تلقائية . ويعني هذا أن القانون الثاني يشير بلا هوادة الى اتجاه محدد تحدث فيه التفرعات . فلو اعتبرنا الكون منظومة مغلقة معزولة عن كل ما حولها ، لاتجه في كل ما يحدث فيه من تفرعات الى حالة الانتروبيا القصوى ، حالة الاستقرار الكامل التي يتعذر عندها حدوث التفرعات . وهذه هي حالة السكون الأبدى أو الموت الحراري !! ومن الطرف ان نشير هنا على سبيل الاستطراد الى أن عالم الفلك البريطاني فريد هويل طلع علينا في أواخر الاربعينيات بنظرية جديدة لتفسير بعض الظواهر الفلكية هي نظرية « الخلق المستمر Continuous Creation » وقد معدلات هذا الخلق بما قيمته ذرة ايدروجين واحدة لكل متر مكعب من الكون مرة كل ثلاثمائة ألف عام ، أي ما يعادل ميلاد حوالي خمسين ألف شمس جديدة كل ثانية واحدة

القانون الثاني والمعرفة

الديناميكا الحرارية فرع من الطبيعيات يعالج كميات يمكن قياسها • والمعالجة القياسية عاجزة قطعاً عن الإحاطة بكل مجالات خبراتها • ولا مفر من أن نسلّم بأن هناك احتمالات لوجود خبرات لا تنطبق عليها المعالجة القياسية • إلا أن هناك فوق هذا اعتباراً آخر أود أن أوضحه هنا لأنه وثيق الصلة بأمر الحصول على المعلومات ونقلها • فلقد تبين لنا أن هناك قوانين أساسية تحدد قدراتها في مجال القياس نفسه • فقد علمنا أينشتين مثلاً أنه لا سبيل لحدوث عملية قابله للملاحظة تكون سرعة حدوثها أعلى من سرعة الضوء إذ أن الضوء (أو الأشعاعات الكهرومغناطيسية عموماً) هو وسيلتنا للملاحظة • وقاعدة هيزنبرج هي الأخرى قانون تحديدى للقياس ، إذ أنها تقرر أن هناك حداً أدنى لا بد منه لحدوث التفاعل اللازم لتحقيق المعرفة ، بين ما نشاهده ووسيلتنا لأجراء الملاحظة وأن هذا الحد الأدنى هو كم Quantum بالفعل الأدنى • ه •

فلنتحاول إذن أن نصف الطريقة التي تحدث بها الملاحظة قبل أن نتعرف على القيود التي يضعها القانون الثاني بدوره عليها • فالواضح أن الدراية بالأشياء الخارجة عن الشخص المشاهد تتم عن طريق انتقال نوع ما من الرسائل بين هذه الأشياء وبينه • وهذه الرسائل قد تكون مادية (كما في حالة اللمس والتذوق والشم)

وسبب لما سيأتى فيما بعد • وفي استطاعة شخص ذكي يعرف ، في أية لحظة من الزمن ، كل القوى التي تحرك الطبيعة وكل الأماكن المختلفة لكل شيء فيها ، أن يدخل في نفس المعادلة حركات أكبر الأجسام وأصغر الذرات في الكون ، لو كان عظيماً بالقدر الذي يسمح له بأجراء مثل هذا التحليل • ولن يكون هناك شيء يجهله مثل هذا الإنسان الذكي وسيكون المستقبل ، بالاضافة الى الماضي ، أمامه • وتمثل الروح الانسانية باتقانها لعلوم الفلك شبحاً باهتاً مثل هذا الكائن الذكي •

وهناك فرق بين الاتجاه في الزمن وبين المدة الزمنية • ونحن نقيس المدة الزمنية لاتمام حدث ما عن طريق اجراء عمليات عد نسبية باستخدام معدات مناسبة للعد (مثل الساعة أو الميزان) • وتعتمد قيمة المدة الزمنية التي نقيسها على مقياس الزمن الذي نختاره (أجزاء ومضاعفات اليوم الشمسي) . ولكن الاتجاه الزمني الذي يجري تقديره بطريقة احصائية والتغير في الاحتمالات الاحصائية ، أثناء فترة ما من الزمن ، كمية ليست لها أبعاد طبيعية ، بل هي نسبة عددية خالصة • ومن الواضح أن عملية عد المدة الزمنية عملية لا اتجاه لها ، بينما الاتجاهات المتوسطة للعمليات الجزيئية تحدد بالفعل — — ودائماً — اتجاهها معينا ، هو الاتجاه نحو زيادة احتمالات التشكيلات الجزيئية ، أو نحو الفوضى ، بعيداً عن الترتيبات ذات الانتروبيا الأقل •

وقد تكون اشعاعات كهرومغناطيسية - وهذا هو الأهم في عالمنا - ولهذا نتحدث عن « أولوية الرؤية » مستعملين كلمة « الرؤية » بأمع معانيها - حين نعبّر عن سيطرة الرسائل الكهرومغناطيسية عما عندها من الرسائل - والسبب في هذا هو أن الاشعاعات الكهرومغناطيسية تهيئ لنا طريقه بالغة الحساسية والارهاق للتمييز بين الأشياء المشاهدة ، ومن ثم ، جمع المعلومات عنها ، كما أن الأشياء المادية جميعا ترسل الموجات الكهرومغناطيسية بلا توقف ودون ما نقص في وزنها (قارن هذا بما يحدث عند تلقي رسائل عن طريق الأنف) - وتختلف شدة هذه الموجات وألوانها باختلاف طبيعة الجسم ودرجه حرارته . وتتلقي الأجسام في نفس الوقت فيضاً من الاشعاعات الكهرومغناطيسية الساقطة عليها من مصدر « الضوء » .

ولا بد لحديث المشاهدة من وجود اختزال في الاشعاع بين ما نشاهده من الأشياء - ولو تحقق التوازن الاشعاعي في حينها لمعط لهذا التوازن عملية المشاهدة تعطيل تاماً - وحالة التوازن الاشعاعي في مجموعة معزولة هي حالة الانتروپيا القصوى ، أو حالة الاستقرار النهائي . ويعني هذا أن المسوت الحراري لا يعني مجرد توقف الأفعال فقط ، بل يعنى أيضاً نهاية الرؤى والمشاهدة !!

الانتروپيا والمعلومات

أشرت في مطلع هذا الحديث الى اكتشاف العلاقة بين مفهوم الانتروپيا وبين عملية نقل المعلومات في المنظومات - ولقد بدأت دراسة هذه العلاقة في تحليل منظومات الاتصالات السلكية واللاسلكية - فمن المعلوم لنا جميعاً أن نقل المعلومات لمسافات بعيدة تصاحبه أخطاء وتداخلات من أنواع مختلفة وأن هذا يؤدي في النهاية الى أن تصل الرسالة وقد نقصت دقتها ، أى قدرتها على نقل قدر معين من المعلومات - فهي تستقل بفعل هذه الأخطاء والتداخلات قسداً أقل من المعلومات - وعلى هذا ، فإن هناك علاقة بين وجود المعلومات وبين توليد الانتروپيا السالبة ، أى وجود النظام والترتيب والتكامل .

وعلى هذا يمكننا اعتبار زيادة الانتروپيا نوعاً من اتلاف المعلومات ، كما يمكننا استخدام المعلومات لخفض قيمة الانتروپيا ، أو نقص القانون الثاني عن طريق اتخاذ قرارات معينة تسمح لنا بتحقيق احتمالات بعيدة الوقوع ، أو ترتيب معين للأمور لا يتوقع ظهوره بصفة تلقائية - ويفتح

هذا المدخل آفاقاً شاسعة أمام الدراسات اللغوية - بل والادبية - لن نخوض فيها هنا على الرغم من طرافتها وأهمية الدور الذى تلعبه الحاسبات الالكترونية فيها - وسأكتفى بالتنويه بمثال واحد هو الدراسة التى قام بها ماكريجور ومورتون فى استكلندا لنصوص رسائل بولس الرسول - فلقد طبقوا سبعة اختبارات مختلفة للتأكد من شخصية الكاتب وخلصوا الى أن خمسة من هذه الرسائل لا يمكن التمييز بينها - (هي رومية ورسالة الأولى والثانية لأهل كورنثوس وغلطية وفليمون) . أما التسع الباقية فقد كتبها على الأقل خمسة مؤلفين مختلفين - ولما كان من المسلم به أن بولس الرسول هو كاتب الرسالة الى أهل غلاطية - فإن الخمس الأولى ولا شك من تأليفه .

ولعلنا نرى الآن السبب في اقتران الانتروپيا بكمية المعلومات والذى كان ذكره فى مطلع هذا المقال سبباً فى هذه الرحلة الطويلة الشاقة مجاهد القانون الثانى للديناميكا الحرارية .

النظرية العامة للمنظومات

فاذا ما عدنا الآن الى موضوعنا الأصلي فإنا نلاحظ أن الخواص المميزة للكائنات الحية - قدرتها على الحفاظ على حالات من النظام والتكامل فى وجه نزعة عامة نحو الفوضى والاستقرار ، يؤكد القانون الثانى وجودها - ولقد رأينا أيضاً أن الكائنات الحية تملك هذه القدرة لأنها منظومات « مفتوحة » ليست معزولة عن بيئتها - فمن حقا ، إذن ، أن نتوقع أن تكون قادرين على استنباط الخواص المميزة للكائنات الحية - أى سلوكها « الهادف » مثل محافظتها على التكامل والتعقيد وقدرتها على تحقيق حالات نهائية ، أو أهداف منشودة ، معينة بصرف النظر عن نقطة الابتداء - عن طريق تطبيق النظرية العامة للمنظومات المفتوحة . فاذا ما استخدمنا فى صياغة هذه النظرية تعريفات لا ترتبط بطبيعة مكونات المنظومة ، بل ترتبط فقط بالعلاقات بين هذه المكونات أى بالشكل المشترك بين المنظومات بغض النظر عن مضمونها ، فإن النظرية ستتزوجنا بطائر عام تنضوى تحت لوائه أشتات التخصصات المتناثرة على أرض العلم اليوم (ولعل هذا الشمول يفسر للصعوبة التى واجهتها وأنا أحاول تعريف المنظومة فى مقالى السابق) - ولغة الرياضيات مناسبة تماماً لهذا الغرض فهي خالية تماماً من المضمون ولا تعبر إلا عن السمات الهيكلية (أى العلاقات) للمكونات فى أى موقف معين .

وأجدني هنا أمام مشكلة لا قبل لي بحلها

تأكيدهما للعلاقات القائمة داخل المنظومة ، وبفض النظر عن طبيعتها . وقد تمثل نفس المجموعة من المادلات الرياضية تصادم وتفاعل جزئيات مختلفة في منظومة من المواد الكيميائية ، أو التفاعل بين أفراد منظومة مكونة من عدد من فصائل الكائنات الحية التي يقترب بعضها البعض الآخر ، أو العلاقات بين جمع من البشر يتكون من مجموعات أو فئات لكل منها نمط معبر في الآراء والسلوك ١٥

ولا شك أن النظرية الصامه للمنظومات بتأكيدهما لاهمية النموذج الرياضي للعلاقات تصرفنا عن كثير من المناقشات غير المجدية . فلن نتحدث بعد الآن عما اذا كان دماغ الانسان « جهازا حاسبا » ؛ ولكننا سنستساأل ، بدلا من ذلك : الى أي مدى يمكن تشبيهه عمل دماغ الانسان بعمل الحاسب الالكتروني ؟ وسيجدد هذا المدى وجه الشبه بين منظومة افتراضية ذات صفات دينامية معينة تمثل بعض عمليات دماغ الانسان وبين منظومة الحاسب الكتروني . فالمنظومة المفترضة والحاسب كلاهما مثال لنوع معين من المنظومات العامة .

ولا مفر في ختام هذا العرض الذي يبرز مزايا النظرية العامة للمنظومات من كلمة أخيرة عن أخطار إساءة استعمالها . فصحة النتائج التي نخلص إليها عن طريق تطبيق هذه النظرية للكشف عن أوجه الشبه بين منظومتين أو أكثر تتوقف كلية على دقة تمثيلنا للمنظومات نفسها . والتشثيل الرياضي الدقيق لمنظومة واقعية - خصوصا لو شملت كائنات حية - أمر بالغ المشقة ، بل ان بعضها لا يمكن تمثيله رياضيا حتى الآن . بأي قدر مقبول من الدقة (ومن أمثلة ذلك منظومة دماغ الانسان التي لا تعرف لها حتى الآن نموذجا رياضيا مناسباً) ، ولعل حديثي السابق قد أوضح هذه الصعوبة .

ومن الحكمة أن نعتبر النظرية العامة للمنظومات مجرد أسلوب جديد له أهمية كبيرة ، يزودنا اذا ما أحسن تطبيقه بنتائج هامة ما كنا نتوصل إليها بالطرق الأخرى وأن لهذا الأسلوب ميزة خاصة هي أنه يقرب بين فروع المعرفة المختلفة ، ويستفيد من النظرة الآلية والنظرة العضوية الحيوية أفضل عناصرهما ، مع توسيع آفاق النظرة الأولى وإضفاء دقة رياضضية على النظرة الثانية .

إساءة الحقول

حلا موقفاً . فبقدر ما أتوق لكي أضع أمام القارئ مثلا واضحا لهذه السمة المميزة للغة الرياضية ، وبقدر ما أحتاج لهذا المثال لمناقشته مشكلة المسحة الغشائية الكاذبة لنظرية المنظومات ، بقدر ما أجدني عاجزا عن هذا دون أن أفقد انتباه القارئ ، ان لم أتر غضبه بالفعل . وليس أمامي إذن سوى أن ألجأ الى الكلمات الغضضاة مع تقديري الكامل لمعجزها عن إعطاء القارئ صورة محددة لما أقصد بالإشارة إليه .

فلو أننا حددنا « نموذجا رياضيا » لمنظومة جمد لآثار للحياة فيها بالمره لكشفت لنا العلاقات الرياضية البسيطة عن سمات معينة لهذا النموذج يهمني إبرازها هنا . فسئول أن أمثل هذا النموذج الرياضي لمنظومة جمد مفتوحة - وهو يأخذ شكل معادلات « تفاضلية غير متجانسة » - حلا رياضيا وحيدا يمثل حالة مطردة ، وأن هذا الحل لا يتوقف على الحالة الابتدائية للمنظومة . ويعني هذا أن المنظومة ستبدو لنا وكأنها تسمى للوصول الى حالة نهائية معينة بالذات . ومن هنا تأتي العبارات الغائية التي يكثر استخدامها في السيبرينيات عموما والتي نشأت أصلا في محاولات المعلمين الأول تقريب أفكارهم الى أذهان الدارسين . وهناك كثيرون يعترضون على هذه اللغة غير الدقيقة وينددون بأنها غير الحيدة على القارئ (لعل كلمة العقل الالكتروني هي أسوأ مثال لهذه الظاهرة) . وأن كان هذا - كإعادة - موقفا في وجه تيار عارم له سوابق كثيرة في تاريخ العلم ، وسينتهي بنا الأمر الى ادراك أن هذه العبارات المألوفة تستخدم الآن بعمان اصطلاحية جديدة تختلف كثيرا عن معانيها الدارجة أو الواردة في قواميس اللغة .

وبصرف النظر عن هذه المشكلة العارضة ، فالأمر الذي أود أن أؤكد هنا هو أن هذه الغائية المزعومة ليست سوى الشكل الذي تأخذه النتيجة المتطوية للعلاقات التي تعبر عنها معادلات رياضية تكون النموذج الرياضي للعلاقات كما نراها داخل منظومة في الطبيعة - أي أن هذه النتيجة التي توصلنا إليها بتطبيق قواعد المنطق الرياضي لا علاقة لها بالمره بنوع المنظومة وطبيعة مكوناتها . إنما هي نتيجة عامة تسري على كل المنظومات المفتوحة - أي أيا كان نوعها ، والتي يعبر عنها هذا النموذج الرياضي . ولا غرابة إذن في أن تزودنا هذه النظرة برباط ما بين النظرتين المكنية والعضوية ، فهي تضم الجميع تحت لواها بفعل

الخبرة الدينية والإيمان

إمام عبد الفتاح إمام

في حياته خبرات غير عادية يمكن أن نصفها بأنها خبرات « دينية » - وهو يسميها في أعلى صورها باسم « الخبرة الصوفية » - وهي خبرات لتتقى بها في آداب الأمم جميعا حتى أكثرها تحضرا ، وهي الخبرات التي « تجعلنا نتساءل باستمرار عما إذا كان هناك في هذا الكون وجود روعي أعظم من الإنسان » . هو الذي تتطلع اليه الديانات المختلفة للجنس البشري ؟ وإن صح ذلك : فما العلاقة بينه وبين الإنسان من ناحية ، وبينه وبين الكون بصفة عامة ؟ . (التصوف والفلسفة : ص ٥ - لندن ١٩٦١) . وأوضح أنه حتى التفسيرات المختلفة السابقة لنشأة الدين تفترض سلفا وجود هذه الخبرة الدينية (أعني ذلك الموقف الذي يجد فيه الإنسان مدفوعا إلى التساؤل عما إذا كان هناك كائن روعي متعال) وأنها - أي الخبرة الدينية - وجدت خلال مراحل التطور جميعا وأنها لهذا السبب أو ذاك قد تاصلت في أعماق الإنسان بحيث أصبحت محاولة انتزاعها منه محاولة يائسة بقدر ما هي عقبة - ذلك لأن الخبرة الدينية أو ذلك الحس الديني بصفة عامة : « يكمن في أعماق كل قلب بشري ، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان مثله في ذلك مثل العقل سواء بسواء » (ستيس « الزمان والأزل » ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم ص ٤٠) .

وإذا سلمنا بأن الخبرة الدينية متأصلة في أعماق الإنسان ، وأنها لازمتها خلال مراحل تطوره

ليس هذا المقال محاولة لعرض النزاع بين الدين والفلسفة ، ذلك النزاع الذي بلغ من القدم حدا جعل أفلاطون يرده إلى « وقت طويل قبل زماننا » - كلا ، ولا هو محاولة لتعقب الجذور الأولى التي نشأ عنها الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية لازمت المجتمعات البشرية أثناء تاريخها الطويل فيمثل هذا العمل أقرب إلى « علم الاجتماع الديني » منه إلى « الفهم الفلسفي للدين » - فسواء ارتد الدين في نشأته الأولى إلى خوف الإنسان البدائي من القوى الطبيعية - الخيرة أو الشريرة - ومحاولته استرضاء هذا القوى ، أم نشأ بسبب عجزه عن تفسير طواهر معنية في الطبيعة أو في حياته اليومية كاختفاء أشخاص يوجبهم في حالة الوفاة مثلا - سواء قلنا أنه يرتد إلى « عقدة أوديب » - كما يقول فرويد - وأنه يمثل انتقال الطفل من عبادة « الآب الإله » إلى عبادة « الله الآب » - أم قلنا مع « وايتهد » أنه يرجع إلى تعطش النفس البشرية إلى المستحيل ، وإلى ماهو بعيد المنال ، وإلى مالا سبيل إلى تصويره - أقول سواء اتفقا أو اختلفنا على هذا التفسير أو ذاك فلا بد لنا في النهاية من الاتفاق على أمرين هامين : الأول : - هو أننا ينبغي أن نفرق - كما يقول وليام جيمس بحق - بين مصدر الظاهرة من ناحية ، وبين تقييمها من ناحية أخرى ، فهما أمران مختلفان أتم الاختلاف . والأمم الثاني : - هو أن هناك حقيقة سيكولوجية لا يمكن إنكارها إلا عن جهل - كما يقول ولتر ستيس - وهي أن الإنسان تعرض له



- فهي لا تختلف بين الأفراد الا بمقدار ما تختلف بين الأفراد الا بمقدار ما تختلف الخبرات البشرية الأخرى ، كالخبرة الحية أو الخبرة الجمالية أو غيرها . ومع ذلك فلا بد أن نلاحظ أنه إذا كانت الخبرة الدينية ذات طابع واحد عند الناس جميعا في كل زمان ومكان فإنها قد تكون دقيقة مطمونة في الأعماق عند بعض الأفراد ، قريبة من السطح عند البعض الآخر فهي مثلا عند الرجل الصوفي العظيم تصبح ظاهرة جليلة تضئها أنوار العقل الواعي أضائة تامة : ولعل هذا ما كان يعنيه رسول بقوله ان التصوف والعلم يشلان أعلى رابيه يمكن أن تبلفها مملكة الفكر - (التصوف والمنطق - ص ١١ - طبعة بليكان) - ومعنى ذلك كله أن البيانات المختلفة : ابتداء من البيانات البدائية الى البيانات البشرية الى البيانات السماوية ليست الا تعبيرات وتفسيرات مختلفة - لهذه الخبرة الدينية . يقول « ستيس » في هذا المعنى : « أن الديانة البوذية ، مثلاً في ذلك مثل المسيحية أو الهندوكية ، إنما هي تأويل للخبرة الخفية أو الصوفية . والخبرة الصوفية ملك مشاع للبشرية بأسرها . » وقد لا يكون من المبالغة في شيء أن نقول ان الخبرة الصوفية في كل مكان ذات طابع واحد مثلاً في ذلك مثل الخبرة الجمالية التي هي في كل مكان ذات طابع واحد أيضاً . (الزمان والأزل ص ٦٢) . معنى ذلك أن هنالك خيطاً مشتركاً يمتد من ذلك الإنسان البدائي الذي عبر عن خبرته الدينية في عبادة هذا الكوكب أو ذلك

المختلفة ، فلا بد أن نسلم بالتالي بأن تفسير هذه الخبرة أو التعبير عنها قد خضع لنفس التطور الذي خضع له الإنسان ؛ وأن هذا التفسير - من ثم - اختلف في كل مرحلة من مراحل هذا التطور عنه في المراحل السابقة . وبعبارة أخرى ان تفسير الخبرة الدينية قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالإطار الثقافي الذي وجد فيه . فطالما أننا نتحدث عن « تفسير » للخبرة الدينية ، فهو شأنه شأن كل تفسير آخر لابد أن يكون وثيق الصلة بالثقافة الثقافية للإنسان ، والمرحلة التي تم فيها ، ولابد لنا هنساً من أن نبرز حقيقة هامة قد تغيب عن الكثيرين وقد تسبب مشكلات لا حصر لها كمسا سنرى فيما بعد ، وهي أنه من الخطأ تماماً ان نوحّد بين هذه الخبرة الدينية ، وبين لون معين من ألوان التفسيرات التي قدمت لها ، أو أن نقول ان الدين هو هذا الشكل المعين الذي عبر عن الخبرة الدينية في مرحلة من المراحل ولا شيء غير ذلك - والا فـصوف نقع في مشكلات لا حصر لها كما قلنا ولعل من أبسطها - مثلاً - ان ينتج عن ذلك ان أتباع دين معين لابد ان يكونوا ملاحدة في نظر أتباع دين آخر . وهو خلط لا يقبله عاقل ! ان ما نقصده هنا هو أن « الخبرة الدينية » واحدة ، وأن « الاختلاف » لا يعنى اختلاف هذه الخبرة ، وإنما يعنى اختلاف تفسيرها والتعبير عنها ، فالخبرة الدينية كغيرها من الخبرات البشرية ذات طابع واحد عند الناس جميعاً (وهذا هو المعنى الصحيح للقول بأن الدين صالح لكل زمان ومكان)

حتى عبارة «أنشيتين» الشهيرة : «من لم يقف وقفة صوفية ازاء الكون ، ولو مرة واحدة في حياته ، فهو حي حكمه حكم الميت» . وإذا أسقطنا اختلاف القدرات الفردية استطعنا أن نقول ان الفرق بين الموقفين يرجع بالدرجة الأولى الى الفرق بين ثقافة المجتمع البشرى وحضارته في هاتين المرحلتين المتباعدتين .

معنى ذلك كله ان الخبرة الدينية . ظاهرة روحية داخلية ، مثلها مثل ظواهر الكون الخارجية - كانت واحدة على مر العصور - وإن اختلف تفسيرها من عصر الى عصر . وهو التفسير الذي يخضع أساسا للتراث الثقافي للمجتمع ، ويكون محصلة حضارة المرحلة التي يتم فيها . ويحدثنا « ستيس » عن أن الرجل الغربي قد يجد صعوبة في فهم القول بأن «الاحاد» قد يكون ذا طابع ديني عميق مثله في ذلك مثل « التأليه » . وذلك لأنه يرى أن الإيمان بالله يمثل الحد الأدنى الذي لا بد منه لقيام نسق ديني : « وهو بذلك لا يفتن الى أن ماهية الدين إنما تنحصر في » الخبرة الدينية « . لا في أي معتقد كانا ما كان ، وأن كل ما أصلحنا على تسميته بالعقائد أو المذاهب الدينية لا يخرج عن كونه نظريات تدور حول الخبرة الدينية » (الزمان والأزل ص ٥٦) . وإذا أردنا أن نضرب مثلاً على ذلك كان في استطاعتنا أن نقول انه على الرغم من أن تسمية أشكالا عديدة من الفن ، ومذاهب مختلفة في الفلسفة الجمالية ، وهي مذاهب قد لا تقل في تناقضها بعضها مع بعض عن العقائد الدينية المختلفة - إلا أن الفن في النهاية هو الفن والاحساس بالجمال هو الاحساس بالجمال وهكذا الحال أيضا بالنسبة للديانات (نفس المرجع ص ٦٧) .

الإيمان والاحاد .. وجهان تجربة واحدة

الخبرة الدينية إذن خبرة أصيلة في أعماق الإنسان وهي تحتاج باستمرار إلى تفسيرها والتعبير عنها ، ولقد قدمت في الواقع ألوان لا حصر لها من التفسير لهذه الخبرة ، وقد يكون في استطاعتنا أن نحصر جميع هذه الأنواع في نمطين أساسيين هما : التفسير الإيجابي وهو ما يسمى عادة بالإيمان والتفسير السلبي أو ما يسمى بالاحاد . أما النمط الأول من التفسير فهو ينتهي الى التسليم بوجود كائن روحي متصل أسبى من الوجود الإنساني والوجود المادي معا هو الله ، مع تنوع واختلاف الصفات التي تنسب لله . وأما التفسير السلبي فهو الذي ينكر وجود

الله ولا يعترف بأى وجود من هذا النوع . وهذا التفسيران في الواقع قد لازما الخبرة الدينية منذ مراحلها الأولى . فإذا كان التفسير الإيجابي لهذه الخبرة قد وجد مع الإنسان البدائي كما تمثل في عبادة الأرواح وظواهر الطبيعة المختلفة .. الخ . فإن التفسير السلبي - أعني ظاهرة الاحاد - تكاد تساويها في القدم . فلقد كتب « ول ديورانت » مثلاً في موسوعته الضخمة « قصة الحضارة » عن هذا اللون من التفسير السلبي تحت عنوان « الملاحدة البدائيون » وروى أن بعض القبائل البدائية ليست لها آلهة ، وحين سئل رجل من « الزولو » عن خالق الشمس والشجر أجاب في بساطة : « لا نستطيع أن نعلم أنى جاءت ، ويظهر أنها جاءت من تلقاء أنفسها » . وحين يضيف « ديورانت » بعد ذلك أن « هذه حالات نادرة الوقوع ، ولا يزال الاعتقاد القديم بأن الدين ظاهرة تعم البشر جميعا اعتقادا سليما » (الجزء الأول من الترجمة العربية ص ٩٨-٩٩) فإنه لا يعنى بذلك سوى أن التفسير الإيجابي للخبرة الدينية هو أكثر النمطين شيوعا . وهذا حق لكنه لا يطن في القول بأن الإيمان والاحاد متلازمان منذ عصور موعلة في القدم وذلك لأنها معا وجهان لخبرة واحدة ، ومن هنا كان الاحاد - كما قيل بحق - لاهوتا سلبيا . ويمكن أن نوضح المقصود هنا بأن نقول ، أن هناك معنيير للفعل « يؤمن » : « فمنه نقول عن الرجل الذي لديه اعتقاد بأنه أنه مؤمن أما الرجل الذي ليس لديه مثل هذا الاعتقاد فنقول عنه أنه غير مؤمن . لكن هناك معنى آخر يمكن أن نقول معه أنه ليس هناك غير مؤمنين على الإطلاق ، فلا يوجد واحد من البشر لا يؤمن بقضايا معينة أيا كان نوعها ، لكن هناك نفرا قليلا من الناس لا يؤمنون بالله » (أنظر مقالة «برايس» في كتاب «الإيمان والفلسفة» الذي قام على نشره جون هيك - لندن ١٩٦٤) . وهذا هو المعنى المقصود هنا : إذ لا بد للإنسان من تفسير الخبرة الدينية بقضايا معينة ، فإن كانت هذه القضايا تعترف بوجود كائن أعلى هو الله كان التفسير إيجابيا وهو ما نطلق عليه اسم الإيمان أما إذا كانت هذه القضايا تنكر وجود الله سمي التفسير سلبيا وهو ما نطلق عليه اسم الاحاد . تكن «برايس» يستمر في مقاله السالف فيذكر معنى آخر غير الذي نأخذ به تجسدر بنا مناقشته فهو يقول : « إن المرء قد يؤمن ببعض القضايا عن اقتناع كامل فيؤمن مثلا بأن الله موجود ، وبأنه يحب البشر جميعا ، ومع ذلك

والثانية سلبية • بل انهما قد يؤديان - في حالة السطحية بصفة خاصة - الى نتيجة واحدة • ويمكن ان نسوق مثالا على ذلك من كتاب الدكتور صادق العظم الذي صدر منذ اشهر قليلة بعنوان نقد الفكر الديني - وهو كتاب يعبر فيه صاحبُه عن لون من ألوان الخط السلبى في تفسير الخبرة الدينية • فهو يذهب - مثلاً - الى القول بأن الدين والعلم تقيضان لا يجتمعان ، والعلم بمكتشفاته الحديثة سوف يقضى على الدين قضاء تاماً ، وباختصار الأخذ بالعلم يعنى الأخذ بالماد ولا مجال على الإطلاق للتوفيق بينه وبين الدين ، وكل محاوله من هذا القبيل هي - فى رأيه - محاولة تصفية أو خطائية - الخ (وهو موضوع سوف نعود اليه بعد قليل) لكن ما يهمنا الآن هو أن هذه النتيجة هي نفسها النتيجة التي انتهى اليها أحد المؤمنين السذج والتي سخر منها الدكتور العظم حين ذكر أن أحد المؤمنين المتزمتين يرى أن نظرية التطور فى العلوم ، ودوران الأرض وكرويتها فى الجغرافيا الحاد وخطر على الدين ! وان كنا نعجب من أقوال هذا المؤمن الساذج ألا يجدر بنا أن نتساءل : أليست هذه النتيجة الواضحة الصريحة هي نفسها النتيجة المتضمنة فى حديث للدكتور العظم حين ذهب الى أن الدين والعلم • تقيضان ؟ • وقد يعترض على ذلك بأن أحدهما يؤيد العلم والثاني يؤيد الإيمان ، نفس الاعتراض لا يعنى فى الواقع سوى أن أحدهما إيجابى والآخر سلبى لكن سطحيتهما تجعلهما ينتهيان الى نتيجة واحدة •

الإلحاد إذن هو الخط السلبى ، والإيمان هو الخط الإيجابى فى تفسير خبرة واحدة هي الخبرة الدينية • لكن قد يقال اليس هناك لون من التناقض فى قولنا عن الإلحاد أنه « لاووت سلبى » ؟ • الواقع أنه ليس ثمة تناقض لأن كلمة « السلب » قد جاءت أصلاً من أنه ينكر أفكاراً دينية معينة كوجود الله ، وخلق العالم • الخ أما أنه « لاووت » فإنه « لاووت » عند حد الأفكار ، وأما هو يجاوز مرحلة السلب هذه الى لون من الإيجاب فتراه يخلع الصفات التى تنسب عادة لله على موضوع آخر هو : المادة ، أو المجتمع ، أو الطبيعة أو الإنسان • الخ ويمكن أن نسوق مثلاً توضيحياً لذلك من كتاب الدكتور العظم السالف الذكر فهو يضع « المادة الأولى » بديلاً لله وهو يناقش المؤمنين على النحو التالى : « عندما تقول لى أن الله هو علة وجود المادة الأولى التي يتألف منها الكون ، وأسالك بدورى ما علة

فقد يظل هذا الشخص معارضا للدين تماماً • إذ قد لا يكون لديه إيمان كامل بالله فهو مثلاً لا يحب ، ولا يشق فيه ، ولا يصلى له ولا يعيده • الخ أى أن نظراته الميتافيزيقية قد تكون نظرة « تالية » لكنها قد تكون من وجهة نظر دينية نظرة « الحاد » • (نفس المرجع ص ٩) لكن « برايس » هنا يقع فى الخطا الذى سبق أن حذرنا منه وهو : التوحيد بين الخبرة الدينية (وهي جوهر الدين) وبين لون معين من ألوان التفسيرات التي قدمت لها ؛ ولو أننا أخذنا بوجهة نظره لكننا جميعاً - أهل القرن العشرين - ملاحظة من وجهة نظر أنرجل البدائي ! بل لكان الأنبياء أنفسهم ملاحظة من وجهة نظر معارضهم ! (وان قيل أن هذا هو ما حدث بالفعل لكان السؤال المباشر : وما هو موقفنا نحن الآن ؟) - هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن هذه النظرة سوف توقننا فى أشكال آخر : لأننا لن نجد فى هذه الحالة ما يمكن أن نسميه « بالدين » بصفة عامة ، لكننا سنجد آلاف من الأديان (أعنى من الصور التي تشكلت فيها الخبرة الدينية) ليس بينها رابطة واحدة ، ولا خيط مشترك واحد ! كما أن هذه النظرة - من ناحية ثالثة - لن تمكننا من أن نفسر بقاء الدين حتى الآن بعد أن أقلع المفكرون عن كثير جسداً من الأفكار والنظريات والمذاهب التي سادت العصور الوسطى والتي كانت تمثل لونا معيناً من التفسير الذي قدم للخبرة الدينية فى مرحلة من مراحل تطورها • لكن القول بأن الإيمان هو التفسير الإيجابى للخبرة الدينية والإلحاد هو التفسير السلبى لهذه الخبرة سوف يجنبنا هذا كله • إذ سوف تكون التفسيرات الإيجابية التي قدمت لهذه الخبرة عبر التاريخ كلها تفسيرات « مؤمنة فى حين أن التفسيرات السلبية سوف تكون كلها أيضاً « ملحدة » وقد يبرر هذا القول ما نجاه أحيانا من التقاء بين هذين الجانبين ، فنحن مثلاً قد نصفهما معا بالتعصب (مما يبرر أنهما مما يعبران عن إيمان بقضايا إيجابية أو سلبية حول شيء وحد) : فإذا كان تاريخ العصور الوسطى يعرض علينا لونا عنيفا من ألون لتعصب لدينى ، بل أكاد أقول الإرهاب الإيماني كما تتمثل فى محاكم التفتيش ، فإن التاريخ الحديث يقدم لنا مثلاً مضاداً للإرهاب الإلحادي حين حاولت السلطات فى مجتمع من المجتمعات الحديثة قرض الحاد قسراً على الناس ، وكانت الكنائس والمساجد تنسف بالجملة • ومعنى ذلك أنهما مما يعبران عن « إيمان » متعصب لقضايا تفسر الخبرة الدينية : الأولى إيجابية

وأنة لا يجوز - من ثم - لانسان القرن العشرين أن يعتنق أفكارا دينية أيا كانت خاصة بعد أن وطأ بأقدامه كوكب الأحلام والخيال ، وبعد أن عاد أحد رواد الفضاء ليخبرنا أنه فتش عن الله في السماء لكنه لم يجد . محاولا أن يسترجع إلى أذهاننا بشكل باهت عبار « لابلان » الشهيرة لنابليون - ومن هنا فقد تساءل بعض المفكرين في وطننا العربي : « هل باستطاعتنا أن نقبل بكل نزاهة وإخلاص المتفكرات الحديثة التي تقبلها باثني وأجدادي دون أن أخون مبدأ الإماننة الفكرية ؟ » (الدكتور العظم في كتابه السابق ص ٢٦) . وأجاب في حسم قاطع : « أن الدين كما يدخل في صميم حياتنا وكما يؤثر في تكويننا الفكرى والنفسى - يتعارض مع المعرفة العلمية قلبا وقالباً ، روحاً ونفساً » وهو اتساقاً مع هذه الإجابة يطالب المجتمعات العربية التقدمية بأن تعلن صراحة تصفيتها للدين بدلاً من عملية « التميع » التي تقوم بها ، ذلك أن أرادت لنفسها التخلص من التناقض الذى تقع فيه حين تقول نها تأخذ بالأساليب العلمية الحديثة وتبقى في نفس الوقت على الدين .. الخ .

وواقع أن ما سبق أن قلناه من الخبرة الدينية يجعل هذه التساؤلات تسقط وحدها وتصبح الإجابة السالفة الذكر بغير معنى : لأنه اذا كانت ماهية الدين تنحصر في « الخبرة الدينية » وإذا كانت هذه الخبرة متصلة في أعماق النفس البشرية ، فلا معنى للقول بأن « الدين يتعارض تماماً مع المعرفة العلمية » لأننا في هذه الحالة لا نقول سوى أن الخبرة الحسية تتعارض مع الخبرة الدينية أو أن هذه تتعارض مع الخبرة الجمالية .. الخ وهذه كلها أقوال بغير معنى لأنها ترد التكوين البشرى الى خبرة واحدة بعينها - لا الى مجموعة من الخبرات المتكاملة - وهو أمر لم يقل به أحد على الإطلاق ! لكن قد يقال من ناحية أخرى أن المقصود هنا ليس الخبرة الدينية في حد ذاتها ، وإنما المعلومات والمعارف الدينية أو ما سبق أن أطلقنا عليه اسم تفسير الخبرة الدينية العلمية هو الذى يتعارض مع المعارف والمعلومات العلمية ، أو بمعنى آخر : أن التفسير الذى تم للخبرة الدينية في عصور خلت يتعارض مع المعلومات الجديدة التى وصل إليها العلم ، وهذا أمر لا شك فيه وهو لا يعنى أكثر من القول بأن الإطار الثقافى للمصور الوسطى قد اختلف بحكم تطور الفكر البشرى عن الإطار الثقافى الحالى . لكن يبدو أن الدكتور العظم يريد أن يقول لنا شيئاً مختلفاً عن هذا التحليل لأنه يرى

وجود الله ، أن أقصى ما تستطيع الإجابة به هو : « لا أعرف ، إلا أن وجود الله غير معلول » ومن جهة أخرى عندما تسألنى وما علة وجود المادة الأولى ، فإن أقصى ما أستطيع الإجابة به هو : لا أعرف إلا أنها غير معلولة الوجود ، في نهاية الأمر اعترف كل منا بجهله حيال المصدر الأول للأشياء » (ص ٢٩) . فالدكتور صادق العظم هنا يريد أن يحل « المادة الأولى » محل الله ويرى أن هذا التفسير السلبى للخبرة الدينية أكثر دقة وأشد تماسكاً من الناحية المنطقية من القول بوجود الله أو بوجود كائن غيبى فوق المادة فهو يقول للمؤمن : « لكنك اعترفت بمدى بخطوة واحدة وأدخلت عناصر غيبية لا لزوم لها لحل المشكلة » لأن المادة موجودة حقيقة واقعية أما الله فهو عنصر غيبى غير مرئى .. الخ . لكن الدكتور العظم يقع في مغالطة منطقية واضحة ، ذلك لأننا لو سألناه بدورنا : ما الذى تصنيه بهذه « المادة » أم الماء ، أم الهواء أم الاشجار ، أم هي شكل المادة التى يقدمها لنا العلم الحديث لأجاب - يفتينا - كما اجاب لينين من قبل : لا هذه ولا تلك ، لكن المادة التى أقصدها « مقولة فلسفية توجع وجوداً موضوعياً خارج الانسان » . الخ (راجع ذلك بالتفصيل فى كتابنا : المنهج عند هيجل ص ٣٣٠ وما بعدها - دار المعارف) . معنى ذلك أن المادة كائن غيبى أيضاً ، بل أن الدتور العظم نفسه يقول هذا صراحة ، فلماذا عنده « قديبه وغير محدثه » ويقول أن هذا هو نفسه الوصف الذى يتصف به الله عند المؤمنين !

وقد يقال اذا كان الايمان والاحاد طريقتين مختلفتين لتفسير خبرة واحدة : فسوف يتساوى في هذه الحالة أن أكون مؤمناً أو ملحداً ، أن أأخذ بهذا الخط أو ذاك . لكننا رأينا الآن أن الاحاد يسير في طريق مسدود ، فهو فى النهاية يتناقض مع المقدمة التى بدأ منها : فقد بدأ وهو ينكر وجود كائن غيبى ، أو وجود روحى ، موضوعى يقع خارج الانسان ، لكنه انتهى بالتسليم بهذا الوجود فكأنه عاد وأدخل الله من النافذة بعد أن طرده من الباب !

الخبرة الدينية .. والانسان المعاصر

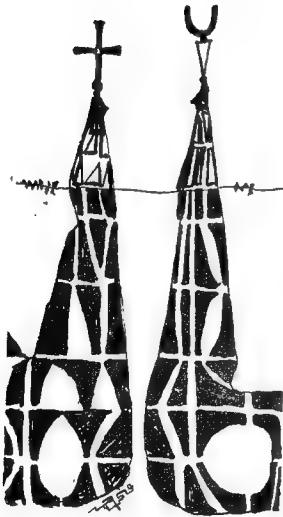
كثيرا ما يقال في عصرنا الحاضر ان المكتشفات العلمية الحديثة قد قضت على الدين قضاء مبرما ،

...مثلا - أن الدين كان في أوروبا حليف التنظيم الإقطاعي للعلاقات الاجتماعية ولا يزال على هذه الحال في معظم البلاد المتخلفة وخاصة في الوطن العربي » (ص ٢٢) • « فالدين بطبيعته مؤهل لأن يلعب هذا الدور المحافظ وقد لعبه في جميع العصور بتجاذب باهر عن طريق رؤياه الخيالية لعالم آخر تتحقق فيه أحلام السعادة » • (ص ٢٤) • ومعنى ذلك أن الدين بطبيعته لا يتعارض مع التقدم العلمي فقط • لكنه يتعارض كذلك مع التقدم الاجتماعي نفسه - وهو رأى ظاهر البطلان! أو على أقل تقدير يتعارض مع المقدمة التي بدأ منها الدكتور العظيم حين تحدث عن الأمانة الفكرية وذلك لما يأتي :-

أولا :- لو أننا صدقنا ما يذهب إليه من وضع تعارض لا يمكن حله بين الدين والعلم لكان معنى ذلك أن جميع أعلامه والمخترعين وأصحاب المكتشفات العلمية الفذة على مر التاريخ - كانوا جميعا ملاحدة - وهي نتيجة تدحضها الوقائع التاريخية تماما •

ثانيا :- لو أننا صدقنا ما يذهب إليه من أن الدين بطبيعته مؤهل للتخالف مع التنظيم الإقطاعي لكان معنى ذلك أن تطور المجتمعات الأوربية من عصور الإقطاع في القرون الوسطى إلى ميدان النظم الاجتماعية الحديثة قد صاحبه القضاء التام على الدين - على ذلك الحليف الطبيعي للنظم المتخلفة - وهي نتيجة تدحضها كذلك الوقائع التاريخية •

ثالثا :- ان قوله بأن البحث العلمي يقودنا إلى « قناعات وتعليقات تتنافى مع المعتقدات والتعليقات الدينية السائدة مما يضطروننا إلى الاختيار بينهما اختيارا حاسما ونهائيا » (ص ٢٥) فيه مغالطة واضحة لأنه يربط بين الدين وبين التفسيرات برباط وثيق ، فالدين عنده هو هذا التفسير الذي ساد للخبرة الدينية في العصور الوسطى ولا شيء غير ذلك • ومن هنا كان التخلي عن هذا التفسير يعني حتما التخلي عن الدين : أي أنني اما أن آخذ بالتفسير الذي قيل للخبرة الدينية في العصور الوسطى واما أن أكون ملحد! - وهو خطأ واضح لأنه في استطاعتي أن أتخل عن تفسيرات القرون الوسطى - لا إلى الإلحاد ولكن إلى تفسيرات جديدة تتلائم مع الخلفية الثقافية التي أعيش فيها في القرن العشرين ، والتي من أظهور معالمها هذه المنجزات العلمية الحديثة •



ونظريته الشهيرة كتب عنه « مارتن لوتر » يقول :
 « يصغى الناس إلى منجم مأفون يحاول أن يثبت
 أن الأرض تدور ، أن هذا المسسوس يريد أن
 يقلب قواعد علم الفلك رأساً على عقب » • وأعلن
 « كالفن » قفرو الحاد كل من يقول بأن الأرض
 ليست مركز النظام الكوني •• إلى آخر ما قيل
 عن نظرية كوبرنيكس وجاليليو من بعده
 والسؤال الآن بالأمانة الفكرية نفسها التي تحدث
 عنها الدكتور العظيم : هل هذه الأفكار والمعتقدات
 التي تحدث عنها اللاهوتيون في عصور خلت هي
الدين ؟ •• أليست مجرد تفسيرات واجتهادات
 ترتبط **بالخلفية الثقافية لمجتمع السائد آنذاك** ،
 لما نسميه بالخبرة الدينية ؟ إن الإجابة تأتي -
 بالأمانة الفكرية أيضاً - واضحة حين نقول
 باختصار شديد أنه لو كانت هي الدين لكان
 معنى **قضاء العلم** عليها في القرن السابع عشر
قضاء على الدين في نفس الوقت - وهو أمر لم
 يحدث ، بل بقي الدين : أعني بقيت الخبرة
 الدينية ، ذلك الموقف الذي يرتبط فيه الإنسان
 بكان عال متسام .

وحيث أصدر « دارون » كتابه « أصل
 الأنواع » عام ١٨٥٩ قيل عنه أنه « فلسفة
 وحشية تقضى بأنه ليس هناك إله ، وأن القرد هو
 أبونا آدم » • وقال أسقف أكسفورد : لقد أجرم
 دارون أشنع جرم حين حاول أن « يحدد مجد الله
 في فعل الخلق » وأعلن غيره أن مذهب دارون
 « محاولة يقصد بها إزال الله عن عرشه » ا
 وأنه « يفرض أن الله قد مات » وهو « آخر
 مسمار في نعش الألوهية ! » و « هذه المذاهب
 قذارة للنفس •• مذاهب ما خرجت إلا من جهنم
 ولن تعود إلا إليها ، ومعها تلك المخولقات الغليظة
 التي لا تعلموا حمرة الخجل عندما تعلن تلك
 المذاهب وتدافع عنها ! » •• الخ الخ •

والحق أن من يقرأ العبارات والاتهامات التي
 وجهت في القرن الماضي لنظرية دارون يعتقد تماماً
 أنه إما أن يأخذ بالدين أو العلم ولا ثالث لها ،
 فنظرية دارون تحطم الدين تماماً ! (وهو نفس
 الموقف السابق) لكن إنسان القرن العشرين
 يفاجأ بانها معا قائمان حتى الآن ، والسؤال
 الطبيعي : ما السبب ؟ •• كيف يمكن أن يعيش
 العلم والدين حتى الآن جنباً إلى جنب ، حتى في
 أكثر البلاد تقدماً وتحضراً ؟ •• كيف أمكن لرجل
 مثل « ستس » مثلاً أن يقول « انه لمن المألوف
 عادة أن يقال أن الصراع بين الدين والعلم أصبح
 في حكم المنتهى •• » (الزمان والأزل ص ١٣١) .
 السبب واضح : وهو أن المعلومات والمذاهب التي

وأيضا : - إن الدكتور العظيم يرى أن العلم
 خلال تطوره قد سدد للدين ضربات متلاحقة
 وجعله يتراجع أمامه ، ومن هنا فقد أخذ العلم
 يفزرو أرض الدين ويحتلها قطعة قطعة ، وهو في
 طريقه إلى القضاء عليه تماماً • لكن الواقع أن
 الدور العظم يغالط هنا أيضاً أو هو على أقل
 تقدير يخطئ في فهمه للدين ، ولا أدل على ذلك
 من قوله « الدين بديل خيالي عن العلم » (ص
 ٢٤) • إن الدين - وأنا أريد أن أفهمه على أنه
 الخبرة الدينية أو العلاقة الروحية بين الإنسان
 وكائن أعلى - ليس من مهمته على الإطلاق تفسير
 ظواهر العالم ، صحيح أن الدين قام بهذا العمل
 في عصور خلت ، لكن السبب الأساسي هو أنه
 لم يكن هناك علم متخصص يقوم بهذه المهمة
 (كما قامت بها الفلسفة كذلك في بعض العصور)
 - لكن حين بدأ العلم سيره تخل الدين عن تلك
 المهمة التي لم تكن أصلاً من طبيعته ومن هنا
 فليس صحيحاً أن العلم في تقدمه يقطع أرض
 الدين ويفزوها قطعة وراء الأخرى لكن الصحيح
 أن الدين تنازل عن أرض لم تكن له أصلاً • وهذه
 نقطة هامة تحتاج إلى لمحة سريعة من التاريخ •

بقاء الخبرة الدينية •• مع اختلاف صورها القديمة
 لو أننا عرضنا لمحة سريعة عن العلاقة بين
 العلم والدين ، لراينا كيف أن الخبرة الدينية هي
 وحدها التي تبقى في الوقت الذي يختفي فيه
 تفسيرها الذي ارتبط بخلفية ثقافية معينة : -
 في القرن السادس الميلادي اعتمدت الكنيسة
 المسيحية « النظرية الجيوسنترية » وهي النظرية
 التي تقول أن الأرض هي مركز الكون ، وأن
 الشمس وبقية الكواكب تدور حولها ، وأعلى
 القديس « فلاسطوريس » في مقاله عن الهرطقة
 أن إنكار القول بأن الله يجلب الأجرام السماوية
 من خزائنه كل ليلة ليلقيها في السماء - هرطقة
 صريحة ! وفي القرن الثاني عشر كتب « بطرس
 اليمباردي » الذي كان أستاذاً بجامعة باريس
 يقول : « كما أن الإنسان قد خلق من أجل الله ،
 أي من أجل أن يخدمه ويخضع له ، كذلك لم
 يخلق الكون إلا من أجل خدمة الإنسان أي من
 أجل أن يستسخر له ويقوم بخدمته ، وعلى هذا
 ينبغي أن يوضع إنسان في مركز الكون الأوسط
 حتى يستطيع أن يخدم الله ، وأن يستسخر الكون
 لخدمة نفسه » • وهكذا نجد أن « النظرية
 الجيوسنترية » قد امتدت جنورها إلى صميم
 المسيحية نفسها بل إلى أعماق معتقداتها وآمالها
 ومخاوفها ، وظلت على هذه الحال حتى منتصف
 القرن السادس عشر ، وحتى ظهور « كوبرنيكس »



تطورت مع كل شيء آخر في العالم . لكن هذا الموقف ، وهذا الشعور ، وهذه التجارب لها جذورها الدائمة في الطبيعة البشرية . فقد عبد الإنسان الله تحت رموز شتى ، وكافح لكي يحقق إرادته بطرق مختلفة ، وسيزداد حكمة وعقلا في العصور المقبلة أيضا . لكن الدين كمظهر للحياة الإنسانية ، والله كهدف لشوق الإنسان ورؤياه لا يمكن إلا أن يظلا وسط الأشكال المتغيرة مادامت الطبيعة الإنسانية لا تتغير . ولقد درس علماء النفس هذه التجارب الدينية وسجلوها . وبنى الرومانتيكون أنواع إيمانهم عليها . ووقف المتصوفون من خلالها أمام الله وجها لوجه ، فالتفسيرات تختلف والرموز تتضارب فيما بينها ، ولكن يمثل هذه الطريقة استطاع الكثيرون إعادة بناء حياتهم الدينية على أسس ثابتة في التجربة البشرية والطبيعة البشرية ، (هرمان راندل ، تكوين العقل الحديث ج ٢ ص ٢٤٨ من الترجمة العربية) .

قد يقال في النهاية : هب أننا سلمنا بهذا كله ، ثم ماذا بعد ذلك ؟ - أفلا يجوز أن تكون هذه الخبرة الدينية المتأصلة في أعماق الإنسان مجرد أفعال ذاتي لا يشير إلى واقع موضوعي ؟ وإن صحت ذلك سقط قدس أقداسها وأصبحت بلا معنى ! وهذا الاعتراض في الواقع يعتبر الخطأ اعترض يمكن أن يوجه إلى وجهة النظر التي عرضناها . ولهذا فسوف نرجي الإجابة عن حتى نفرد مقالا خاصا عن وجود الله أي عن الواقع الموضوعي الذي تفسر إليه الخبرة الدينية .

أمام عبد الفتح أمام

قبلت في القرون الماضية ليست الا تفسيرات خاصة بثقافة معينة للخبرة الدينية ، ومن هنا أمكن أن تندثر هذه القشرة الخارجية ليبقى جوهر الدين كما هو ، أعني لتبقى « الخبرة الدينية » ذلك الحس السامي أو الموقف الروحي الذي يرتبط فيه الفرد بكائن أعلى - أما ما عدا ذلك من أفكار ومعتقدات فهي ليست الا تفسيرات تدور حول هذه الخبرة وتخضع بالطبع لثقافة المجتمع . ولهذا فانا نستطيع أن نقول في المثلثان كامل (أن العلم لن يقضى على الدين في يوم من الأيام) ، لن يستطيع اقتلاع الخبرة الدينية من نفس الإنسان ، إن كل ما يحدث هو أن المكتشفات الجديدة سوف تقضي على تفسيرات قديمة لهذه الخبرة (كما تقضى على تفسيرات قديمة لخبرات بشرية أخرى ومنها الخبرة الحسية ذاتها) . وهو تحصيل حاصل لا يعنى سوى أن الفكر البشري يتقدم .

لكن قد يقال أن الدين في المجتمعات الأوروبية المتقدمة لم يعد ديناً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة حين سقط الكثير من الأفكار الدينية التقليدية - وهذا لا يعنى في الواقع سوى أننا ننظر إلى هذه المجتمعات بمنظار القيم القديمة أو تفسيرات معينة قبلت عن الخبرة الدينية . هنا يحدث عادة الهوة التي كثيرا ما يشير إليها المفكرون : بين التفسيرات العلمية الجديدة والتفسيرات الدينية المختلفة ، وهي هوة نستطيع أن نعبئها ونعني في قلب الإيمان حين نعيد تفسير المعتقدات والأفكار الدينية القديمة ، حين نعيد تفسير الخبرة الدينية بشكل يجعلها تلتم مع غيرها من الخبرات البشرية : « إن اعتقادات الإنسان اللاهوتية المتنابهة وتبريفاته » ، قد

علم النفس

بين

خدمة العامل

وخدمة الإنتاج

مع مطلع هذا القرن ، وبعد دراسات تيلر على وجه خاص ، بدأت تثار مشكلة هامة حول دخول علم النفس ميدان العمل . فهل هو يخدم الإنتاج ذاته ، أى يحقق مصلحة صاحب العمل سواء كان دولة أم أفراداً فى الاستزادة من الربح ، أم هو يخدم العامل كإنسان له دوافع ورغبات يريد إشباعها ، وكرامة يريد أن يحافظ عليها ؟ وما زاد من حدة هذه المشكلة أن دراسات تيلر وخلفائه ، التى يمكن اعتبارها بحق بداية الدخول للموسى لعلم النفس فى ميدان العمل ، قد ركزت على اختيار أفضل الصالحين، واتخذت السبل المنهجية المختلفة لزيادة الإنتاج حتى وصل إنتاج العمل فى بعض الحالات الى أربعة أضعافه . ومن لم يكن انتاجه يصل الى قرابة هذا الحد كان يفصل من العمل ، فى وقت كانت المظلة فيه اخشى ما يخشاه العامل . وهكذا بدأ دخول علم النفس ميدان العمل وكأنه أساس لتحقيق مصلحة صاحب العمل على حساب مصلحة العامل . ومن ثم بدأ العمال ينظرون بعين ملأها الريبة الى دخول علم النفس ميدان العمل ، على اعتبار أنه سوف يستغلهم الى أبعد حد لخدمة الإنتاج وصاحب العمل ، دون مراعاة لكرامتهم . وبالتالي أخذوا يقاومون دخول علم النفس هذا الميدان . ولا زلنا حتى الآن نسمع من الكثيرين أن تطبيقات علم النفس فى ميدان العمل تزدهر حيث النظام الرأسمالى الذى يسعى لاستغلال العامل الى أقصى حد لخدمة الإنتاج تحقيقاً لمصلحة صاحب رأس المال وإن هذه التطبيقات تقلل حبت النظام الاستراكى الذى يقاوم استغلال الفرد .

وطالما نحن بدأنا خطوات جادة فى سبيل تحقيق أكبر استفادة ممكنة من تطبيقات مختلف العلوم لخدمة العمل والإنتاج ، فإن استجلاء المشكلة التى نطرحها الآن حول خدمة علم النفس للعامل ولالإنتاج يصبح ذا ضرورة خاصة. لهذا سوف استعرض أهم المجالات التى يخدمها علم النفس فى ميدان العمل ، فسأربا بعض الأمثلة من الدراسات العملية والإحصائية ، المحلية والأجنبية ، والتى تلقى الضوء على الكيفية التى يخدم بها علم النفس ميدان العمل وما يمدو نتيجة ذلك على كل من العامل والإنتاج ، لاستجلاء جوانب هذه المشكلة المطروحة . وسأقسم هذه المجالات الى :

- ١ - الاختيار المهنى .
- ٢ - التوجيه المهنى .
- ٣ - التدريب المهنى .
- ٤ - التأهيل المهنى .
- ٥ - علاقة العامل برؤسائه وزعمائه .
- ٦ - ظروف العمل الطبيعية .
- ٧ - الهندسة البشرية .
- ٨ - العناية والإعلان .
- ٩ - الإرشاد النفسى .

د. فراج عبد القادر

١ - الاختيار المهني :

المقصود بالاختيار المهني هو اختيار أفضل المتقدمين صلاحية لعمل معين لتعيينهم فيه . فإذا كان العمل مثلاً في حاجة إلى تشييل ٥٠ فرداً ولتقدم ١٠٠ فرداً فإن الاختيار المهني تكون مهمته في هذه الحالة انتقاء أصح ٥٠ من هؤلاء ١٠٠ لتعيينهم في هذا العمل . وفي هذه الحالة يقوم الاختصاصي بتحليل العمل الذي يراد الاختيار له حتى يحدد الخصائص النفسية والجسمية المختلفة التي ينبغي أن يتصف بها العامل لكي ينجح في أداء هذا العمل ، ثم بعد ذلك يعمم أو يختار - بناءً على نتائج التحليل - مقاييس ووسائل لتقدير مدى توافق هذه الخصائص في المتقدمين فيطبقها عليهم ويختار منهم العدد المطلوب على أساس نتائجها . وإذا لم كل ذلك على أسس علمية سليمة حقق فوائد ملموسة . ففي بعض الأحيان بلغ إنتاج الأفراد الذين أحسن اختيارهم للعمل أربعة أضعاف من لاختيروا اختياراً عشوائياً . ومن بحث لينت وغيره (الدكتور السيد محمد خيرى : علم النفس الصناعى وتطبيقاته العملية ، الجزء الأول ص ٢٠٩) Bennett and Fear عن اختيار عمال ميكانيكيين تبين لهم أن اختبارى الفهم الميكانيكى ومعرفة المبدئين في استخدام الأدوات كانت لهما قدرة عالية على التمييز بين المتأخرين والمتقدمين من الميكانيكيين . وبعد مرور اثني عشر شهراً من اختيار عمال ميكانيكيين جدد على أساس هذين الاختبارين متدربين قدر بعض هؤلاء العمال بأنه ممتاز في عمله ، والبعض بأنه جيد ، والبعض بأنه متوسط ، والبعض بأنه أقل من المتوسط ، والبعض بأنه ضعيف .

لنبت تلك العلاقة الوثيقة بين نتائج الاختيار والاداء الفعلى للعامل ، مما يشير الى أن استخدام الاختبارات المناسبة لاختيار العمال الجدد على أساسها يمكننا من اختيار أصح العمال واستبعاد ذوي القدرات الضعيفة في الاداء الفعلى للعمل .

ومن الأمثلة واضحة الدلالة على مدى الكسب الذي يعود نتيجة لعملية الاختيار السليم أن شركة النقل المشترك بباريس « الدكتور يوسف مراد : دراسات في التشكيل النفسى » ص ٢٢٤ - ٢٢٨ « لاحظت ارتفاع ملحوظ في عدد حوادث سائقها مما كان يكلفها الكثير . فندعت في عام ١٩٢٢ لاى Maby لدراسة المشكلة ووضع خطة لعلاجها . فقام بتحليل دقيق لهذه السلاق أدى به الى اكتشاف القدرات النفسية والحسركية اللازمة للنجاح في مهنة السواقى » ووضع لكل منها اختباراً أو أكثر لقياسها . ثم بدأ يختار السائقين للشركة على أساس نتائج تطبيق هذه الاختبارات . فكان من أهم نتائج هذا :

١ - أن انخفضت نسبة من كانوا يستبعدون أثناء التدريب لعدم صلاحيتهم من ٢٠٪ قبل استخدام الاختبارات الى ٤٪ فقط بعد استخدامها .

٢ - أن تقلصت المدة اللازمة لتدريب السائقين من ١٥ يوماً الى ١٠ أيام ، فوفر ذلك للشركة حوالى ثلث نفقات التدريب .

٣ - أن انخفض معدل حوادث سائقى الشركة باطراد عاماً بعد آخر . حتى أن متوسط عدد حوادث السنة الواحدة بالنسبة للسائق في عام ١٩٢٢ والذي كان ٢٢ حادثاً ظل ينخفض حتى أصبح ٥ حادثاً في عام ١٩٢٨ .

من هذه البحوث وغيرها يتبين أن عملية الاختيار المهني - السليم تعود بفوائد جمة على الإنتاج ، حيث ترفع مبدله كما وكيفا وتخفض من معدلات الحوادث أثناء القيام به ، كما تجعل العامل أكثر استعداداً للإداء من التدريب وسرعة في اكتساب المهارة المطلوبة ، فتتحقق للإنتاج فوائد مؤكدة .

وإذا كان الاختيار المهني السليم يحقق للنتائج كل هذه الفوائد فإن ما يحق للعامل ذاته من فوائد لا يقل عن ذلك . فالمعامل الذي يختار للعمل الذي يناسبه سوف يربح فيه إنتاجه ويحقق فيه توافقاً ناجحاً . وبما لذلك سوف يرداد أجره وترفع قيمته في نظر المسؤولين فتتفتح أمامه سبل التقدم والترقى . كما أن الابتعاد عن التعرض لحوادث العمل نتيجة للاختيار المهني السليم سوف يجنب العامل كثير من المصروفات التي تلحق به نتيجة تعرضه للاصابات ، أو نتيجة ما يطالب به من تعويضات أن هو سبب في إصابة غيره ، أو نتيجة ما يتعرض له من فقدان عمله أن تكررت حوادثه فيه .. الخ .

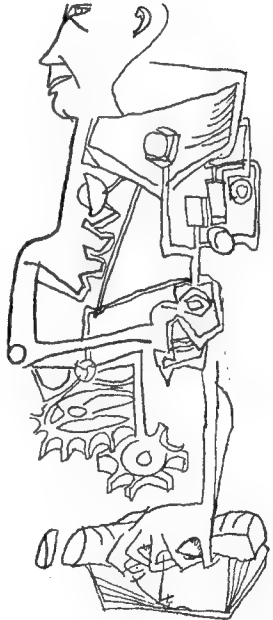
بل أن سوء الاختيار المهني يؤدي في نهاية الامر الى أن يبلغ سوء توافق الفرد في عمله درجة يفسد معها أحياناً الى فقدان عمله نهائياً سواء برغبته أو بإلزام منه . ففى دراسة لبل Ball و الدكتور السيد محمد خيرى : الصحة النفسية والصناعة ، مجلة الصحة النفسية ، مجلد ١ ، عدد ١ : ١ ص ٥٨ - ٥٩ ، على ١٢٢ عاملاً كانوا يعملون في خمس حرف تمثل خمسة مستويات مختلفة من اللدكاء المطلوب للنجاح فيها ، قام بتطبيق اختبار اللدكاء على هؤلاء العمال . وبعد عامين ونصف أحصى الذين استمروا في أعمالهم ، تبين له أن جميع المتأخرين في ذكائهم تركوا الحرفتين اللتين تتطلبان مستوى منخفضاً من اللدكاء ، أما الحرفة التي تتطلب مستوى متناً من اللدكاء كانت فيها النتيجة عكس ذلك إذ استمر يعمل بها ٥٧٪ من متناى اللدكاء و ٧٪ فقط من شماله . لهذا فإن الاختيار المهني أو نجح في وضع الفرد في العمل الذي يناسبه يساهم كثيراً في استقرار العامل في عمله وأبعد منه الظروف من احتمال فقدان مصدر رزقه وما يتعرض له بسبب ذلك من متاعب جمة مادية ونفسية . ولو أضفنا الى ذلك أن بعض الدراسات تشير الى أن متوسط التكاليف التي تنتج عن ترك العامل الواحد للمؤسسة ثم إعادة تعيين غيره

وما يستتبع من ضرورة تدريجه حتى يصل الى مستوى مناسب للإنتاج يصل في البلاد الصناعية الى ٢٠٠ دولار « الدكتور السيد محمد خيرى - علم النفس الصناعى وتطبيقاته المحلية ص ٢١٤ » . لادرنا مدى الخسارة التى تعود أيضا على الإنتاج من جراء ترك العامل لعمله .

وهكذا يتضح أن عملية الاختيار المهنى - كمسألة تطبيقية من علم النفس في ميدان العمل - لا تعود بالفائدة فقط على الإنتاج وإنما تعود أيضا وفى نفس الوقت بفائدة لا تقل منها على العامل ذاته . ومن هنا تتكامل مصلحة العامل ومصلحة الإنتاج في عملية الاختيار المهنى . لكن هناك تساؤلا كثيرا ما يتبادر للذهن من الخلفية الانسانية لعملية الاختيار المهنى ، إذ يظن أن عملية الاختيار المهنى إنما تحسن فقط الى فريق من الناس هم من يختارون للعمل دون أن تهتم بالفريق الكبير الذى لا ينتج في أن يختار للعمل . إلا أن هذا الظن مردود عليه إذا ما ذكرنا مع اينزك أن « الشخص الذى يلعب في نشاط معين قد يكون فشلا تماما في غيره ، ومتوسطا في ثالث . فإرباطات النجاح في 'وجه نشاط مختلفة تكون ضميعة نسبيا ، مشيرة الى أن المهن الصناعية المختلفة تتطلب بالإصرى أنماطا مختلفة من القدرة » . ويؤيد مبدأ اللزوق الفردية هذا الراى حيث يقرر أن أى فرد كان يمتلك كل قدرة بدرجات متفاوتة . وبالتالي فإن من يستبعد في عملية الاختيار لعمل معين قد يكون من أوائل المختارين لغيره . وهكذا يجد كل فرد عمله المناسب في المجتمع مع مراعاة مصالحه ومصلحة العمل في نفس الوقت »

٢ - التوجيه المهنى :

إذا كان المقصود بالاختيار المهنى هو انتقاء اصلح الأشخاص لعمل معين ، فإن المقصود بالتوجيه المهنى هو انتقاء اصلح عمل لشخص معين . أى أننا في الحالة الأولى (الاختيار) يكون عندنا أشخاص كثيرون متقدمون لعمل معين ونريد أن ننتقى من بينهم أصحهم لشغل هذا العمل ، بينما في الحالة الثانية (التوجيه) يكون عندنا شخص واحد وأمامنا عدة أعمال ونريد أن نختار له من بينها أنسب عمل تؤهله له قدراته واستعداداته لكن توجهه للاتحاق به . لهذا كان الهدف النهائي لكل من عمليتي الاختيار والتوجيه واحدا ، وهو وضع الشخص في العمل الذى يتناسب واستعداداته وقدراته . ومن هنا فإن الخطوتين الأساسيتين في عملية الاختيار ، وهما تحليل العمل للكشف عن الخصائص اللازم توافرها للشخص حتى ينتج فيه وتحليل الشخص لقياس مدى توافر تلك الخصائص اللازمة فيه ، هما أيضا الخطوتان الأساسيتان في عملية التوجيه ، مع فارقين بسيطين أحدهما أن عدد الأعمال التى ينبغي تحليلها في عملية التوجيه يكون كبيرا بينما لا يتطلب الأمر في عملية الاختيار إلا تحليل واحد ، والثانى أن عدد الأفراد الذين ينبغي تحليلهم في عملية الاختيار يكون كبيرا بينما يكون في عملية التوجيه فردا



واحدًا . وقد نجد برامج تجمع بين العليتين في وقت واحد ، حسب ظروف التشسيف ، كان تكون الأيدي العاملة نادرة في السوق فيضطر المستوطنون إلى اختيار الصالح من المتقدمين للعمل معين وتوجيهه غير الصالحين لهذا العمل إلى أعمال أخرى داخل نفس المؤسسة يصلحون لها .

ومن الأمثلة الدالة على مدى الكتب الذي يعود من جراء التوجيه المبني السليم تلك الدراسة التي اشعرت بتجربة برمنجهام للتوجيه المبني « الدكتور عبد المنعم الميجي : خيراء النفوس ، سلسلة الثقافة السيكولوجية ، ص ٧٦ - ٧٩ » . ففي هذه التجربة تتبع الباحثون ١٦٢٩ طفلًا لمدة سنتين ، واستمروا في تتبع ٦٠٣ منهم لمدة أربع سنوات . وقد وفر نصف هؤلاء الأطفال التوجيه المبني على أسس نفسية ، بينما لجأ النصف الآخر لكاتب العمل المادية طالين نمسجتها . وقسم كل فريق منها إلى فئتين أحدهما تضم الذين التحقوا بالعمل طبقًا للنصيحة التي قدمت لهم والآخرى تضم الذين خالفوا هذه النصيحة والتحقوا بأعمال أخرى . ولما تتبع الباحثون هؤلاء الأطفال لمدة سنتين وبعدهم لمدة أربع سنوات تبين لهم أن ٩٠٪ من الذين طبق عليهم التوجيه المبني على أسس نفسية وعملوا بتوجيه الإحصائي كانوا يبد ماين من التحاقهم بالعمل صمداء به رافعين عنه غاية الرضى ، في مقابل ٢٦٪ فقط من الذين خالفوا توجيه أخصائي التوجيه النفسي فالتحقوا بأعمال أخرى غير التي اختارها لهم . وبعد أربع سنوات أصبحت النسبتان القابضتان هما ٩٣٪ و ٢٢٪ على التوالي . وهذا واضح الدلالة على أن الالتحاق بالعمل حسب التوجيه المبني يؤدي إلى إحساس العامل بالرضى عن عمله فيسعد به . ويحقق فيه قدرًا أكبر من التوافق النفسي داخل مؤسسة العمل . أما بالنسبة لمن توجهوا لكاتب العمل طلبًا لنصيحتها لم عملوا بهذه النصيحة فالتحقوا بالعمل الذي اختاره لهم مكتب العمل ، فقد تبين بعد مرور سنتين من التحاقهم بالعمل أن نسبة الراغبين من أعمالهم كانت ٢٤٪ ولم ترد من ذلك بعد مرور أربع سنوات على التحاقهم بالعمل ، بينما أن نسبة الراغبين من أعمالهم من أولئك الذين التحقوا بأعمال تخالف ما اختارته لهم مكتب العمل بعد سنتين من التحاقهم بالعمل كانت أعلى ، إذ بلغت ٧٧٪ ثم ارتفعت إلى ٧٨٪ بعد مضي أربع سنوات من التحاقهم بالعمل . وهذا يعني أن الذين عملوا حسب نصيحة مكتب العمل كانوا أقل رضى من أولئك الذين تجاهلوا نصيحة مكتب العمل والتحقوا بأعمال مخالفة لها .

وهذا يدل على أن الوسائل النفسية العلمية التي لجأ إليها الإحصائي النفسي في التوجيه المبني تساهم القدر كثيرا على اختيار العمل الذي يربح له ويسعد به ، وأن مكتب العمل المادية لا تستطيع أن تفي بهذا الغرض ما لم يتوفر لها أخصائي نفسي للتوجيه المبني .

ونعني مع هذه التجربة لتبين أثر التوجيه المبني في

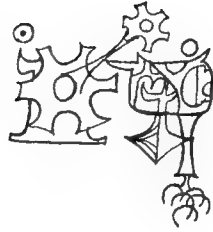
احتفاظ الفرد بعمله ، فنجد أن ٦٠٪ من الذين التحقوا بأعمال طبقًا لتوجيه الإحصائي النفسي ظلوا بهما طوال السنتين ، واستمر ٤٦٪ منهم طوال السنوات الأربع من تتبعهم . أما الذين التحقوا بأعمال مغايرة لتوجيه الإحصائي النفسي فلم يستمر في العمل في السنتين الأوليتين سوى ١١٪ واستمرت نفس النسبة مدة السنوات الأربع أيضا . وبالنسبة للذين التحقوا بالعمل الذي نصح به مكتب العمل تبين أن ٢٧٪ منهم استمروا في عملهم لمدة السنتين ، ثم هبطت هذه النسبة إلى ٢٧٪ بعد مضي السنوات الأربع . أما الذين خالفوا نصيحة مكتب العمل والتحقوا بأعمال أخرى غير التي نصحهم بها فقد استمروا منهم في أعمالهم نسبة ٢٢٪ لمدة السنتين و ٢٦٪ لمدة السنوات الأربع . وهنا نجد أن الفرق لا تكاد تذكر بين من عمل بتوجيه مكتب العمل ومن خالفه ، بعكس الأمر بالنسبة لمن عمل بتوجيه الإحصائي النفسي ومن خالفه .

ولا شك أن هذا يشير إلى أن التوجيه المبني السليم يلعب دورا كبيرا في جعل العامل يستمر في عمله ناجحا فيه رافعا عنه فتقل بذلك ظاهرة دوران العمل ، والتي تهدد الإنتاج بخسارة جسيمة نتيجة تمطله أو انطرايه في الفترة ما بين تركه العامل القديم وتعيين العامل الجديد وتدريبه حتى يصل إلى المستوى المرغى للإنتاج . وهكذا فإن العامل الذي أحسن توجيهه إلى العمل الذي يتناسب قدره واستعداداته المختلفة يتحقق له الرضى عن عمله والسعادة به والقدرة على أدائه والاقبال عليه والاستمرار فيه ، ليزداد بها لذلك انتاجه ويطمن توافقه ، مما يؤدي فائدة مودجة لكل من العامل والانتاج ، ومن ثم يشترك التوجيه المبني في تحقيق فائدة متكاملة لكل منهما .

٤ - التدريب المبني :

لا تكفي عملية الاختيار المبني إذ عملية التوجيه المبني لتحقيق كل النجاح الشهود للفرد في عمله والحفاظ عليه ، بل ينبغي أن تتبع ذلك عمليات تدريب لرفع مستوى كفاءته في العمل ، ولتساعده على تحقيق أكبر قدر له من التوافق فيه . فنسلك على حيد قول جينزلي وبراون Ghiselli and Brown ، نانون غير مكتوب بأن صاحب العمل مجبر على أن يوجه العامل في الاستجابات المطلوبة للعمل ليساعده على اكتساب المعرفة وتنمية المهارة التي سوف تمكنه من أن ينتج على مستوى مقبول من الكفاءة . ومتصل بهذا الشرط أن هناك أجبارا من ناحية العامل لأن يتعلم وأن يتقبل التوجيه من صاحب العمل ، وأن يجتهد في أن ينمي ويحسن الوسائل الفنية والمعدات الضرورية التي تضمن مستوى عاليًا من الانتاجية .»

ومما يؤكد قيمة التدريب أنه تبين من إحدى الدراسات « ثورمان ماير : علم النفس في الصناعة ، ترجمة الدكتور محمد حماد الدين والدكتور صبري جرجس والدكتور أمين



يعان العامل طاقته ووقته ويوجهان توجيها مركزا لمصلحة الإنتاج ، ولعل دراسات تايلر وتابعيه منذ أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي خير مثال لهذا النوع من الدراسات ، فمن طريق استخدام تيلر لاسس رئيسية ثلاثة تخصص في اختيار اصحاب الافراد للعمل (الاختيار المهني) ، وتدريبهم على أكثر طرق الاداء كفاية وأكثر الحركات اقتصادا في خدمة الإنتاج (التدريب المهني على اساس من تعطيل الزمن والحركة) ، ومنحهم مكافآت تشجيعية عبارة عن دفع الاجر كلما زاد الإنتاج (الدوافع النفسية وحوافز الإنتاج) ، نقول عن طريق هذه الاسس استطاع تيلر أن يرفع انتاجية العامل لاربعة اضعافها . وبهذا خفض عدد العمال اللازمين لتحميل عربات شركة الصلب التي كان يجري دراسته فيها من ٥٠٠ عامل الى ١٠٠ فقط زود دخل العمال اليومي بـ ٦٠٪ ، فوثر بهذا للشركة حوالي ٧٥٠٠٠ دولار سنويا « ١ . براون : علم النفس الاجتماعي في الصناعة ، ترجمة الدكتور السيد محمد خيرى والدكتور سهر نعيم والدكتور محمود الزبادى ، ص ١١ - ١٣ .

وهكذا يعمل التدريب على دفع الكفاءة الانتاجية وخفض مظاهر سوء التوافق المهني كالتعب وانخفاض الروح المعنوية ودوران العمل وغيرها ، مما يعود على الإنتاج وعلى العامل في نفس الوقت بالفائدة الكبيرة . ولعل هذا ما يدفع الكثرة الفائلة من مؤسسات العمل ومصاصاته الى افراد اقسام خاصة بها لتدريب العاملين على كافة مستوياتهم .

كمال محمد ، ص ١٤ « : أن الوقت اللازم لتغيير اسلحة مقصود متحركه كان في المتوسط ٢٩ دقيقة حيث لم يطرا عليه تحسن خلال ست سنوات . وبتلقى برنامج تدريبي انخفض هذا الوقت حوالى ١٨ دقيقة ، أى انخفض بمقدار يزيد عن الثلث ، مما وفر المؤسسة ما يقدر بـ ٢٠.٨٨٠ دولارا سنويا . كما يعمل التدريب أيضا على التقليل من كمية التلف في الآلات والمواد المستخدمة في عملية الإنتاج . ففي أحد البحوث « المرجع السابق » لى استبدال مجلات التجليخ بالتدريب مع اوريداد فترة التدريب ، حتى بلغ معدل الاستبدال بالنسبة لمن تلقوا تدريباً لمدة ١٢ أسبوعاً نصف معدله للمال ذوي خبرة لمدة ٣٦ أسبوعاً . كما يعمل التدريب أيضا على خفض معدلات الغياب وخفض معدلات دوران العمل مما يشير الى ان التدريب يرفع الروح المعنوية للعامل ويزيد رمسائه عن العمل .

ويدخل ضمن هذا ما يعرف بدراسات الزمن والحركة، فيعمل الاختصاصي على دراسة الحركات التي يقوم بها العامل أثناء تأديته للعمل ليقين منها الحركات المفيدة في عملية الإنتاج وتلك التي لا تسهم فيها او لرفعها بتجديد طاقته العامل في نشاط غير مسهم في عملية الانتاج وذلك تمهيدا لوضع البرامج التدريبية الكفيلة بتزوين العمال على الاحتفاظ بالحركات الفردية وعلى استحداث الحركات اللازمة والتي لم يكن يمارسها من قبل ، وعلى التخلي عن الحركات الطائشة او غير المفيدة لعملية الإنتاج . وبهذا

وتكون مهمة الاخصائي النفسي في مجال التأهيل المهني هي دراسة الفرد المصاب بالعمالة من حيث امكانياته وقدراته الجسمية والنفسية الخاصة ليووجهه الى العمل الذي يرى انه انسب له بحالة مجزوء الراحة ، ثم مساعدته في التدريب على هذا العمل لاجادته ، ويشغل ذلك تقديم جوانب أخرى من المون مثل المساعدة من طريق الارشاد والعلاج النفسي على تقبل حالة المجزوء والتقليل من آثارها على حالته النفسية ، ومثل مساعدته على الالتحاق بالعمل الذي يختاره له ، ومتابعته بعد تهيئته في هذا العمل لمساعدته على حل ما يجابهه من مشاكل في توافقه المهني ١٠

واذا كان التأهيل المهني يعتبر في المرتبة الاولى خدمة انسانية اذ يحقق للفرد استمراره في العمل والانتاج فيحفظ له كرامته كإنسان يبقى العمل لكسب العيش وتحقيق الذات ، فأنسأ نجد ، من جانب آخر ، أن الدراسات والتقارير التي كتبت من الكفاية الانشائية والتوافق المهني لدوى الصاهات تشير الى أنهم يحققون مستوى مرضي في كليهما . فمن الدراسة المقابلة التي قام بها مكدافارلاند "كينيث هاملتون: أسس التأهيل المهني، ترجمة الدكتور سيد عبد الحميد مرسى ، ص ٢٤١ و ٢٥٢ ، Mc Farland بين ٦٨٥ عاملا من ذوى الصاهات وعدد مماثل من الاسوياء تبين أن نسبة الفصل السبب كانت اعلى بمقدار ٦٠% بين الاسوياء ، وأن ذوى الصاهات حصلوا على زيادة في الاجود بنسبة ٢٠% ، وكان معدل غيابهم

لكن ما هو دور علم النفس في مجال التدريب ، خاصة وأنه يبدو بعيدا الى حد كبير من موضوع علم النفس وقريبا الى حد كبير من العلوم الهندسية والميكانيكية ؟ اننا لا ينبغي أن ننسى أن الامر في عملية التدريب يتلخص في تناول انسان لتعليمه طرقا ومهارات واتجاهات تفيد في العمل ، ولتدريبه على التخلي عن طرق واتجاهات غير سالحة أو لا تفيد العمل وما يتصل بها من جوانب نفسية كالتقدرات والدوافع والتمب والملل والتذكر ، . . . لهي من أهم دعامات نجاح برنامج التدريب اذا ما احسنت الاستفادة التطبيقية منها في اعداد وتنفيذ برامج التدريب لكل العاملين على مختلف مستوياتهم ووظائفهم .

٤ - التأهيل المهني :

يحدث أن يصاب الفرد بعلقة تقعه عن أن يزاول عمله السابق (كما يحدث في اصابات العمل أو اصابات الحروب والحوادث) ، أو يكون موهبا بحالته الراهنة عن أن يجد عملا يتعلق فيه الكفاية الإنتاجية اللازمة لتحقيق مستوى مناسب من الكسب . وهنا يأتي دور التأهيل المهني ، فيجمع أساسا بين العمليتين السابقتين العرض لهما وهما التوجيه المهني والتدريب المهني ، ليخدم فلسفة تقوم على أساسين : أحدهما تحقيق ذاتية العامل وكرامته وانسانيته ، والثانيهما تعبئة كافة طاقات المجتمع لخدمة الانتاج .

اقل بنسبة ٧٪ منه لدى الاسوياء . ومن بحث كوساريس وجامون Kossaris and Hammond على ٤٠٠٠ عامل من ذوى الماهات و ٦٥٠٠ عامل من الاسوياء يعملون في ٤٧ مؤسسة تبين أن ذوى الماهات كانوا اكثر انتجا بنسبة ٢٪ ، وأن سجلات حوادث ذوى الماهات كانت افضل بدرجة واضحة من سجلات حوادث الاسوياء . كما قام نوفيس Novis بدراسة على ١٠٠٨ عمالا من ذوى الماهات في ٦٢ مؤسسة تبين منها أن كفايتهم الإنتاجية فوق المتوسط حسب تقارير أصحاب الأعمال ، وأن نسبة تعرضهم للحوادث غير ملحوظة وأنهم أكثر انتظاما في العمل من زملائهم الاسوياء . ويخرج Hamilton من مثل هذه الدراسات الى رايه الذي يسجله حيث يقول : « ويمكن الخروج من هذه الدراسات بنتيجة هامة ، مؤداها أن كفاية ذوى الماهات وأهليتهم للعمل مشابهة لتلك الخاصة بالاسوياء ولا تختلف عنها » . وهكذا لا تؤدي عملية التاهيل الهني خفصة للعامل فقط ، حيث تميل أولئك الذين سات حظوظهم فاصبوا بالمعز صلاحيتهم للعمل وتدريبهم على الإنتاج فلا يصبحون حالة على المجتمع ، بل وايضا تؤدي خدمة جليلة للإنتاج حيث يستفيد من تهيئة كافة الطاقات البشرية لخدمته فلا يستثنى منها حتى من أصابته عاهة معوقة .

٥ - علاقة العامل برؤسائه وزملائه :

يمكننا أن نلحق من طريق الاختيار والتوجيه والتدريب والتاهيل الأهمية اللازمة بين العامل وفعله ، ومع ذلك فإن هذا لا يكفي لتحقيق الكفاية الإنتاجية المنشودة والتوافق النفسي اللازم للعامل . ذلك أن العامل لا يؤدي لأعمل وحده ، وإنما يتعاون في أدائه أو يتنافس مع زملاءه ، ويشرف عليه رؤسائه . ومن لم فهو محتاج لأن يسود علاقته مع كل هؤلاء أكبر قدر من الوثام والتفاهم والرقي والثقة المتبادلة . وبذلك ترتفع روحه المعنوية ليتيحها جو العمل لتحقيق الكفاية الإنتاجية والتوافق النفسي للعامل .

ولبيان ما يمكن لملم النفس أداءه من خدمات في هذا المجال أذكر بعضا من نتائج دراساته وطبقاته فيما يلي :

(١) يعتبر الرئيس الديموقراطي أصح من الرئيس الاستبدادي ومن الرئيس القوي سواه كان ذلك بالنسبة لرفي العامل وراحته النفسية في علاقته سواه مع الرئيس أو الزملاء . ومن الدراسات التي أثبتت ذلك بحث لبنين وليبيت وهوايت « المرجع السابق لماير ص ١٨٦ ، والمقال السابق للدكتور السيد محمد خيرى ص ٦٢ » . Lewin, Lippit and White إذ تبين أن المجموعة التي كانت تحت الرئاسة القويضة كانت أقل مستوى من المجموعتين الأخريين من جميع النواحي ، حيث كان الرئيس القوي أقل نصيبا من حيث حب الأعضاء له ،

كما كانت مجموعته أقل إنتاجا وأقل حبا للعمل . كما كانت المظاهر العدوانية أكثر ظهورا في سلوك أعضاء المجموعة الاستبدادية نحو بعضهم البعض منها في المجموعة الديموقراطية ، وكانت العلاقة بين الأعضاء والرئيس الديموقراطي علاقة صداقة وتفاهم في حين كانت العلاقة بالرئيس الاستبدادي علاقة خضوع . كما كان تعاون أعضاء المجموعة الديموقراطية واتحادهم أكثر وضوحا . وبالإضافة الى كل هذا كان الابتكار والابتقان في العمل يفتخيان بمجرد اختفاء الرئيس في المجموعة الاستبدادية ويشير هذا كله الى ضرورة تدريب الرؤساء والمدير على أساليب الإدارة والإشراف الديموقراطية حتى يتحقق لكل من العامل والانتاج الفائدة المرجوة . وهناك بعض الملاحظات التي استخلصها أوبردايم « المقال السابق للدكتور السيد محمد خيرى ص ٦٢ » ١٣٠ . والتي من شأنها خلق علاقات طيبة بين الرئيس ومرموسه بحيث تحقق جوا صالحا للإنتاج وتوافقا نفسيا للعاملين فيه ، مثل معاملة الرئيس للمرؤوسين على وجه يشرفهم باحترامه لشخصياتهم وكرامتهم ، وروئته في تطبيق نواحي العمل ولوائحه عليهم ، ومعاونتهم على تحقيق النمو والتقدم الهني ، ومعاملة كل منهم المعاملة التي تتناسب وخصائصه المميزة ، وتحمل المسؤولية من المرؤوسين لئلا يقعوا في أخطاء ، وأن يكون الرئيس مثالا آمينا لطلاب المرؤوسين وآرائهم لدى الهيئات العليا . . . ويمكننا أن نلحق الى ذلك أهمية تكوين مجموعات العمل سواء طاقم العمل على آلة واحدة ، أو مجموعة العمل في قسم واحد أو غير واحد ، على أساس من الاختيارات السوسيومترية ليملأوا بعضهم مع البعض الأمر الذي يحقق الوثام والانسجام بين أعضاء مجموعة العمل الواحدة كما يتيح الاستفادة من قوة تأثير التنظيم غير الرسمي على أعضائه لخدمة التنظيم الرسمي في العمل .

(ب) لكل من ظاهرة التعاون وظاهرة التنافس بين الزملاء أثرهما على الإنتاج وعلى العامل ذاته ، فلي حالة التعاون يسود قدر أكبر من الود والتفاهم بين الزملاء ، ربما كان على حساب الإنتاج في بعض الحالات ، بينما في التنافس يرتفع الإنتاج لكن على حساب العلاقات بين الزملاء حيث تميل الى السواد وتزداد مظاهر العدوان نحو بعضها البعض . ففي دراسة لسوك وويات Stock and Wyatt من أثر المنافسة على جو العمل تبين أن العلاقات في مؤسسة لوف الورق زاد انسجامهم بنسبة ٤٦٪ عند استحداث المنافسة بينهم . لم استطاع الباحثان من طريق زيادة حدة المنافسة بين العمال أن يحصلوا على زيادة إضافية في الإنتاج نسبتها ٣٠٪ ، إلا أنه كان من نتيجة ذلك وضوح قساد كبير في العلاقات القيادية بينهم ، فبينما كن قبل استحداث المنافسة يتحدثون سويا ويتبادلان الراى في حرية وتفاهم أحدثت المنافسة بينهم مظاهر كثيرة من المنازعات والغيرة والاحسد . فارتفع عدد الشكاوى ضد

معظم البعض ، وعدد الشكاوى من ظروف العمل ورداءة المواد المستخدمة ، في حين أنها لم تكن قد تغيرت . ولذا اقترح الباحثان اجراء المناقشة بطريقة جماعية لا فردية مع العمل بقدر الامكان على أن تكون المجموعات المتناقشة متعادلة القوة تقريبا لكي تنجح جماعة في مرة وأخرى في غيرها . هذا بالإضافة الى أن المناقشة الجماعية فيها توثيق بين ظاهري التعاون والتنافس ، حيث يتعاون أعضاء الجماعة الواحدة وتتنافس الجماعة كوحدة مع غيرها ، ليتحقق بذلك التوازن بين ظاهريتين أساسيتين أحدهما هي اندماج الذات في الجماعة ، حيث تحدثت في موقف التعاون ، والأخرى تأكيد الذات والاعتداد بها ، حيث تحدثت في موقف التنافس . كما اقترح الباحثان أنه في حالة المناقشة الفردية التي لا مقر منها يتبقى ترتيب مواضيع العمل بحيث يكون الأفراد المتجاوبون متعادلي القوة على وجه التقريب .

ومن هنا فإن المهمة الأولى لعلم التفرع في مجال الإدارة وإدارة هي أسماء التصح للمديرين والرؤساء في كل ما يتعلق بملفات العمال بهم ، وبملائة العمال بعضهم بالبعض الآخر ، وتنظيم العمال في مجموعات والقسام ، وتدريب خدمات مختلفة لهم ، واجراء المزيد من الدراسات العلمية لبحث المشاكل التي تنشأ بين العمال والإدارة أو بين العمال بعضهم البعض الآخر واقتراح الحلول المناسبة لها ، بحيث يساهم كل هذا في تحسين علاقات العمال بعضهم بالبعض ، وعلاقتهم بالرؤساء والإدارة ، مما يساهم في رفع الروح المعنوية للعمال ليرتفع مستوى الإنتاج ويشعر العامل بالراحة النفسية في عمله .

٦ - ظروف العمل الطبيعية :

لا بد للعامل مهما كانت مهاراته الفنية واستعداداته الهنية وميله للعمل ، من توافر ظروف عمل طبيعية مناسبة للأوضاع والحرارة والتبوية والهدوء وساعات العمل المحدودة وفترات الراحة المنتظمة ، وذلك حتى يحقق ويعاقل على مستوى مرتفع من الكفاءة الانتاجية .

لماير يشير الى أن البحوث الصناعية بينت بصفة عامة أن الزيادة في الإنتاج تتراوح بين ٨٪ و ٢٧٪ مع زيادة الأمادة حيث تعتمد الزيادة الفعلية على نوع العمل . كما يذكر أن بحوث لجنة التهوئة التابعة لولاية نيويورك بينت أن الحرارة المرتفعة والهواء الرائد يسبب انخفاض البدني ، إذ أفضح أن الهواء الرائد يسبب انخفاض الإنتاج بنسبة ٩٪ تقريبا عند درجتى حرارة ٦٨ و ٧٥ درجة فهرنهايت ، وأن الإنتاج في حالة الهواء الدافئ الرائد كان أقل بنسبة ٢٤٪ من الإنتاج في أكثر الحالات ملاحة حيث الهواء البارد النقي . ويستطرد ماير

مشيرا الى أن المقارنات بين نشيئات عمال المساجم الذين يعملون في ظروف متفجرة من الحرارة والرطوبة بينت أنهم يستريحون سبع دقائق كل ساعة في أفضل حالات الحرارة والرطوبة ، وأنهم يستريحون ٢٢,٤ دقيقة كل ساعة في أسوأ الحالات ، وأن الوقت اللازم لملء نصف برميل من الفحم ، والوقت الفاصل بسبب الغرض ، وعدد الحوادث ، كانت كلها أقل في الحالات الأكثر صلاحية من حيث الرطوبة والحرارة »

وبينت دراسات موجان « موريس س فينلس » في فصل علم النفس المعنى : المحافظة على الأهمية للعمل ، ترجمة الدكتور أحمد زكي صالح تحت اشراف الدكتور يوسف مراد ، في ميادين علم النفس ، المجلد الثاني ١٩٥٩ ، ص ٨٧٠ . وليرد وفريمان وفيرم ان العمل في الضوضاء يكلف استنفادا أكثر من الطاقة والجهد منه في الجو الهادئ ، ويتسبب في شعور العمال بالضيق والملل . وأوضح التجارب التي أجريت في النمسا في مصنعة النسيج زيادة في الكفاية الفردية للعامل بمقدار ٧,٥٪ إذا استعملت « وثقيات لادن » فصف هذه الضوضاء بصعوبة ٥٠٪ تقريبا ، وبالتالي يزيد من شعور العمال بالإرتياح .

كما أوضحت الدراسات بالنسبة لتعدد ساعات العمل اليومى أن زيادتها من الحد المناسب لا يتبعه زيادة في الإنتاج . ففي بداية الحرب العالمية الأولى كانتالاجلرة في حاجة الى مزيد من انتاج مصانع الذخيرة ، وازدادت ساعات العمل بها ، لكن الإنتاج لم يرتفع بعكس ماكان متوقعا ، الأمر الذي اضطر المسؤولين الى دراسة المشكلة فبين لهم أنه بخفض ساعات العمل الأسبوعي من ٤٨ ساعة الى ٤٥ ساعة زاد الإنتاج في الساعة بنسبة ٣٩٪ ، كما زاد الإنتاج الكلى في الأسبوع بنسبة ٢١٪ . أي أن تخفيض ساعات العمل أدى الى زيادة كبيرة في الإنتاج ولقد أدى بحث آخر الى نفس النتيجة حيث زادت كمية انتاج عجلات أحد المصانع بنسبة ٦٨٪ في الساعة عندما خففت ساعات العمل من ٦٦ الى ٤٨ في الأسبوع ، وبيع ذلك زيادة في كمية الإنتاج الكلى بنسبة ١٥٪ . ولاشك أن تخفيض ساعات العمل من حد معين سوف يؤدي بالضرورة الى انخفاض في كمية الإنتاج كما تبين من دراسة لفرون Vernon من علاقة الحوادث بساعات العمل اليومى أن الحوادث في يومالعمل البالغ ١٢ ساعة تعالف ضعفين ونصف ضعف لحوادث يوم العمل البالغ عشرة ساعات . وهذا يشير الى أن طول ساعات العمل من الحد المناسب يؤدي الى التعب والإرهاق فنقل بذلك قدرة العمل على الاستمرار في بذل نشاطه وتوجيهه نحو عملية الإنتاج بالكفاية المطلوبة ، بالإضافةالى انعكاس ذلك على الحالة النفسية للعامل فحسب الضيق من العمل وعدم الرغبة في استمراره ، فتقل كفاءته في أداء العمل ويتعرض لأصاياه .

ومما لاشك فيه أن مدى تأثير ظروف العمل هذه على عملية الإنتاج وعلى العامل نفسه سوف يختلف من مهنة لأخرى ، بل ومن بيئة لغيرها بالنسبة لنفس المهنة . لذا ينبغي على الإخصائي النفس أن يقوم بدراسات علمية لتحديد أنسب الظروف الملائمة للعامل حسب نوعية الأعمال ، ونوعية العمال ، ونوعية الظروف نفسها ، وذلك لاتخاذ نتائج هذه الدراسات أساسا لتحسين ظروف العمل خدمة للعامل ، إذ يهيئ له جوا مريحا للعمل وخدمة الانتاج في نفس الوقت إذ يرفع معدله كما وكيفا . وينبغي ألا تغيب عن الأذهان نتائج تجارب هاوثورن Howthorne وما تسفر اليه من ضرورة العمل على كسب تنمية اتجاهات العمال الإيجابية نحو التغيير المطلوب لظروف العمل ، حتى يتحقق تأثير هذا التغيير على كل من العامل والإنتاج بالدرجة المطلوبة .

٧ - الهندسة البشرية :

الهندسة البشرية أو مايسمى أحيانا بعلم النفس الهندسي Engineering Psychology فرع من فروع علم النفس يقوم على خدمة كل من العامل والإنتاج وذلك من طريق تصميم وتعديل الآلة حتى تتناسب والامكانيات البشرية المحدودة لم يعمل عليها ، وذلك أنه إذا كان لنا أن نختار الإنسان الذي يعمل على الآلة وأن نحور ونعمل من سلوكه ومهاراته من طريق التدريب لكي يصبح أكثر مناسبة لها ، فانه يجب علينا من الجانب الآخر أن نقوم بتكييف الآلة للإنسان فنعمل في تصميمها حتى تصبح أكثر ملائمة ، هي الأخرى ، لامكانيات الإنسان الذي يعمل عليها وخصائصه . ولقد أشار فينر Flitz الى أن ما تحصل عليه من تحسين في كفاية اامال الإنتاجية بواسطة تغييرات بسيطة في تصميم الآلة يكون في المادة أكثر مما تحصل عليه من طريق اختيار الدقيق للعمال ولتدريب لفترة طويلة . فلهذه هي الفكرة الأساسية التي قام هذا الفرع من علم النفس بخدمة ، وهو أحدث فروع علم النفس جميعا إذ لم تترف جميعة علم النفس الأمريكية بأهميته الا في عام ١٩٥٦ حيث المرتد له تقسا خاصا من اقسامها .

لهذا فان عالم النفس الهندسي يشترك مع المهندسين أثناء اعدادهم وتصميمهم للآلات والعدات فيجمعهم بالمعلومات اللازمة من خصائص السلوك البشري المتعلقة بمعمل الإنسان على الآلة ويشترك معهم في الخطوات الأولى من تصميمها أو تعديلها حتى تكون أكثر ملائمة لخصائص السلوك البشري وامكانياته . وفيما يلي مثال لما يمكن أن ان يؤديه عالم النفس في مجال الهندسة البشرية : طلب من المهندس مثلا أن يكون الآلة التي يصنعها مزودة بجهاز للتنبيه يستجيب من العامل (أو الجندي) أن يصدر رد فعل مميذا بأقصى سرعة ممكنة ، هنا يكون دور عالم النفس

أن يشبه المهندس إلى أن الاشارات الضوئية تختلف من الاشارات الصوتية في سرعة الرد الذي يترتب على كل منها ، فالتنبهات السمعية تستجيب رد فعل أسرع مما تستجبه التنبهات البصرية (وهذا نعرفه من دراساتنا التجريبية العملية) . بهذه المعلومة الصغرة لزاد قدرة المهندس على أن يقرر أي الاشارتين يختار وهو على بيئة من أن احداها تزيد من كفاءة أآلته ، . و الدكتور مصطفى سويح : العالم الرئيسي لعلم النفس الحديث : معالم التطبيق ، مجله المجلة ، عدد ١٠٣ ، ١٩٦٥ من ٥٤٢ .

وفي الحرب المالية الثانية أجريت أبحاث تطبيق علم النفس الهندسي في مجال انتاج وتطوير المعدات الحربية مما حقق فوائد حامة فيما يتعلق بتشغيل هذه المعدات بسهولة أكبر ودقة أكثر ، . وهكذا يمكن لعلم النفس الهندسي أن يشارك في تصميم الآلة وتعديلها بما يحقق تكييفها لتعود قدرات الإنسان وخصائصه بحيث يصبح العمل عليها أيسر وأدق وأمن ، ف تزيد الكفاءة الإنتاجية ويتحقق للعامل نصيب أوفر من التوافق المعنى والراحة في العمل .

٨ - الدعاية والاعلان :

الإنسان كائن له حاجات سيكولوجية ولنسبة مختلفة لاكتف من ذلله لاشباعها ، ويقوم الإنتاج أساسا لاشباع هذه الحاجات ، والمنتج الناتج هو الذي يحسن استغلال هذه الحقيقة فيصطنع سختلف الأساليب الممكنة لتصريف منتجاته بتصرف الجمهور بها ، وذلله الامتداد بانها تفتح للمستهلك رغبات أساسية لا يشفى له أن يعملها أو يملها ، وأن الثمن الذي يدفع مقابلها لا يوازي نسبة تذاكر من الاستفادة التي تحقها له . وهكذا يلجأ المنتج إلى اساليب الدعاية والاعلان من منتجاته بهدف توجيه اتجاهات الناس نحو طلب هذه المنتجات بالهدف والتأثير على أرائهم حتى يميلوا لشراؤها . والمنتج في هذا لا يكتفى بمحاولة تحويل الناس عن طلب سلعة من غير منتجاته إلى طلب سلته التي ينتجها هو ، بل أنه أيضا يجاهد لفرس حاجة جديده لدى الناس لشراء سلعه هذه . . ويستخدم في هذا مختلف وسائل الاعلام التي تملك التوجيه على الرأي ، والتأثير في الاتجاه كالإذاعة والتلفزيون والسينما والجرائد والمجلات المصقات والنشرات . . . ليمن بطريقتا من منتجاته .

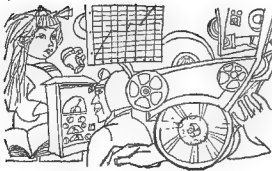
ويساعد علم النفس في مجال الدعاية والاعلان فيلتقوم بتطوير وتطبيق الحقائق السيكولوجية من الدوافع والإيحاء والادراك الحسي والتذكر وتغيير الاتجاهات وتأثير الجماعة على الفرد . . وغير ذلك من الجوانب النفسية التي تؤثر على فاعلية الدعاية والإعلان ، سسواء في التصميم أو

التنفيد . ويحتاج الامر من الاخصائى النفسى في مجال
الدعاية والاعلان ، لأن يستفيد من نتائج الدراسات السابقة
في تصميم وتنفيذ الدعاية والاعلان ، وأن يقوم في كثير من
الحالات بعمل دراسات ميدانية أو عملية ترشده الى
النسب تصميم وتنفيذ للدعاية والاعلان حتى يحصل الى
أكبر عدد من الافراد ويتناول آراءهم بالتغيير حتى يحصلوا
السلعة المبتغاة ويقولوا على شراها .

وهكذا ، فإن الحقائق والدراسات السيكولوجية
تستطيع أن تخدم الدعاية والاعلان لتصرف المنتجات
باستشارة الرغبة من جانب الجمهور في استهلاكها . ويبدو
الكثير أن علم النفس في مجال الدعاية والاعلان يستخدم
الانتاج وحده دون الناحية فيه . لكن النظرة الأكثر ممقا
تجعلنا ندرك أن بقاء المؤسسة ونجاحها رهن بتصرف
محتاجها ، وأن بقاء المؤسسة ونجاحها لهو ، من جانب
آخر ، ضرورة أساسية لتحقيق كل من ذات المصالح
واستقراره وامنه وأجره على مستوى مرضى . ومن ثم
فإن علم النفس إذ يستخدم الأساس السيكولوجى للدعاية
والاعلان فالما يحقق فائدة متكاملة لكل من المصالح والانتاج .

٩ - الارشاد النفسى :

يتم الارشاد النفسى بعلاج المشكلات التوافقية ١
يتعرض لها الفرد ، ولاصل في شدتها حد المرض الخطير
الذى نجده في حالات الدهان أو العصاب . ولاشك أن
وضع الفرد في العمل الذى يناسبه جسمياً ونفسياً ،
وتدوينه لرغبته على أداء هذا العمل ، وتهيئة
عادات له صحية مع رؤسائه وزملائه ، وتوفير ظروف
عمل طبيعية مناسبة ، وتكييف الآلة لحدود امكانياته
الشخصية ، سوف يقلل كله من مشكلات العامل التوافقية
في عمله . الا ان هذا لا يقتضى تماماً عليها إذ أن العامل
انسان له حياته الخاصة ومشاكله المختلفة التى تأتبه من
طريق علاقته المتعددة في بيئته خارج مجال العمل ، والتى
ولاشك تؤثر بالضرورة على نشاطه في العمل . لهذا لابد لنا
ايضا من لاستعانة بالارشاد النفسى للعامل حتى تقلل قدر
الاستطاع من مشكلاته التوافقية وتعمل على علاجها أو
تخفيف حدتها ، حتى لا تؤثر كثيراً على توافقه المهنى
فيسوء . ومن أبرز مظاهر سوء التوافق المهنى للعامل
كثرة غيابه ، وعدوانته على الآخرين ، وتدمره . للحوادث،
وإدعائه المرض ومن دراسة من توزيع العمال والمعاملات
ولغا لإيام التغيب بدون اذن خلال فترة ثمانية أشهر
من يناير الى أغسطس من عام ١٩٦٥ بأحد مصانع النسيج
القريبة من مدينة القاهرة ، ويصل به ٢٠.٢٨ عاملاً وعاملة
تبين أن حوالى نصف العاملين يبيتون من مظهر واحد من
سوء التوافق بين العامل وعمله ١٠ فلو أضفنا الى ذلك



هدف هذا المقال الى الاجابة عما اذا كان علم النفس في ميدان العمل يسمى لخدمة الانتاج أم يسمى لخدمة العامل فيه ، وعرضنا عرضاً موجزاً لاهم ما يقوم به علم النفس في ميدان العمل من خدمات ، ومنه تبين كيف يستطيع هذا العلم ان يقدم خدمات طموسة للغاية في حل مشكلات العمل ومشكلات العامل ، كما افصح لنا كيف تتكامل الفائدة العائدة من استخدام اسمه وتطبيقاته على كل من العامل والانتاج ، اذ يعطى توازناً كبيراً بين مصلحة كل من العامل والانتاج فلا تظفر احداهما على الاخرى ، وهكذا يضم علم النفس العامل بمثل ما يضم الانتاج ، اذ تختفي هذه الازدواجية في تكامل مشور بين مصلحة العامل ومصلحة الانتاج ، حيثما دخل علم النفس ميدان العمل، مما أدى بالبلاد المتقدمة في القسار السنائي ، على اختلاف نظمها الاقتصادية ، ان تستعين بخدمات علم النفس في حل مشكلات العمل والعامل .

على اننا ينبغي ان نشير الى ان البحوث التي تمت في مصر في مجال تطبيقها الدولة وتسير على نظام اشترائي ومن امثلتها بحث الكاب الذي اشير اليه في هذا المقال ، تتلاقى مع نتائج الدراسات التي تمت في البلاد الغربية والتي اشرنا اليها فيما جاء بهذا المقال . ولكن نظراً لاهمية الحاجة الى الاطلاع بالتفصيل على معظم الدراسات التي تمت في البلاد الاشتراكية مثل الاتحاد السوفيتي ، وهذا امر نعتز به اياه اننا لم نتمكن من الحصول على مراجع يمكننا من تحقيق ، ونعتقد ان من واجبات الوقوف على مثل هذه الدراسات في الاتحاد السوفيتي او في غيره من الدول الاشتراكية حتى تكتمل لنا صورة واضحة شاملة لما يمكن لعال علم النفس ان يؤديه لكل من العامل والانتاج من خدمات تمتشى مع الفكر الاشتراكي .

ولما كان مجتمعنا في السنوات الحالية يركز على النهوض بالصناعة لتعميم اقتصادنا القومي ، حيث نطمح في ذلك شوطاً كبيراً نرجو له المزيد ، فلاننا نأمل مزيداً من الاعتماد على استخدام أسس علم النفس وتطبيقاته لخدمة الصناعة ، اذ ان الاعتماد على أسس هذا العلم وتطبيقاته لازال حتى الآن ضعيفاً لا يساهم ما نطمح اليه من فوائد يمكن له ان يحققها في ميدان العمل كما راينا ، وحيث ان هدف علم النفس النهائي هو تحقيق لامة كمال من الفرد والمجتمع بشكل متكامل ، اذ يدغم بالفرد المزيد من السعادة ، وبالمجتمع الى مزيد من التقدم ، فما احوجنا الى الاستفادة من اسمه وتطبيقاته في مختلف مناحي حياتنا ، كما استفدنا من غيره من العلوم المختلفة دليلاً لمعالجة التقدم المنشود .

بقية المظاهر الاخرى لسوء التوافق ونسبناها الى العدد الضخم من التاملين في بلدنا تبين لنا مقدار الضرورة التي تلحق باقتصادنا القومي نتيجة هذه المظاهر لسوء التوافق المهي .

وفي دراسة كلياوت من سيكولوجية العامل المشكل في الصناعة (باعتبارها العامل الذي يمثل عقبة مباشرة او غير مباشرة في سبيل زيادة مستوى انتاج المؤسسة كميّاً وكيفيّاً) تبين ان الاضطرابات الانفعالية كانت اوضح في العامل المشكل منها في العامل غير المشكل . وهكذا تكون الارشادات النفس اعميته القصوى في التقليل من هذه المظاهر لسوء التوافق بين العامل وعمله ، حيث يماون العامل على تطبيق التوافق داخل مجال العمل وخارجه ، عن طريق تناول مشكلات العامل التوافقية بالدراسة المتعمقة والوصول معه فيها الى حلول مرضية وعلاج يزيل اسبابها فيتحقق للعامل توافقه المنشود مع عمله وخارجه .

واذكر ، على سبيل المثال لما يمكن للارشادات النفسية ان يظفله بالنسبة لإحدى مظاهر سوء التوافق المهي هو التعرض للحوادث ، ان حوادث ١٥١ عاملاً ممن تكررت برقمهم لحوادث ومولجوا لمدة عام في قيادة لتلاق وتوسع الحوادث بشركة ملووكي للسلك الحديدية والكهرباء قد تضمنت في المتوسط من ٨.٨ الى ١٠٨ حوادث ، وهو متوسط يقل كثيراً عن متوسط وقوع الحوادث لجميع عمال الشركة . كما ان شركة بواستن للقطارات وضمت برنامجاً في عام ١٩٢٧ لدراسة وعلاج السائقين الذين يشمون في حوادث ، فكان من نتيجته ان بلغ مقدار التولير في عام ١٩٢٩ منه في عام ١٩٢٨ مليوناً قدره ٣٠٠٠٠٠٠٠ دولار ، مما يؤكد ماحقته الارشادات النفسية من فوائد مطلوبة ان كاتور Cantor وجد في بحث وجه له امثلة كثيرة من حدود الارشادات النفسية في مؤسسات صناعية مختلفة استخدمته ان ٩٠٪ منها ترى الاحتفاظ به والتوسع فيه مستملاً .

وبهذا يتبين لنا كيف ان الارشادات النفسية يؤدي خدمة كبيرة في خفض مظاهر سوء التوافق بين العامل وعمله، مما يسود بالفائدة الحقيقية على الانتاج ، ويعتقد في نفس الوقت للعامل راحة نفسية ، كما يجنبه الآلات الضارة المادية والنفسية المختلفة التي تعود عليه من جراء سوء توافقه . أما في حالات الاضطرابات النفسية المستعصية كالتي نجدها في حالات اللذان والمصاب ، فالحاجة لتدخل الى علاج نفسي شامل وعميق ، وفي هذه الحالة يقوم اختصاصي الارشادات النفسية بتحويلها الى اختصاصي في العلاج النفسي ، نيميل هذا على تناول البناء الاساس لشخصية المريض بالدراسة العميقة والعلاج الشامل طويل الامد ، كما في حالات التحليل النفسي .

نزعة التفاضل..

بين

ليبننتس وابن عربى

د. محمود قاسم

لقد تميز «ليبننتس» من بين معاصريه بأنه صاحب اتجاه موسوعي . فالى جانب اهتمامه بالرياضة والمنطق ، نجده قد أفسح المجال لفكره الحبيب في موضوعات تبدو مبشرة ومتفرقة ، ومع ذلك فانها تنسجم بالانساق أو التجانس ، رغم ما قيل من انه يعالج أمورا متناقضة ، ومن أن التناقض قد يلوح هنا وهناك في تفاصيل مذهبه . كذلك قيل انه ألف بعض كتبه للجامعة وبعضها للخاصة ، وإن مذهبه يجمع بين اتجاهين أحدهما باطنى والآخر ظاهرى . ويميل بعض المعاصرين الى تأكيد وجود هذا التناقض في إنتاج «ليبننتس» . تشير هنا بصفة خاصة الى وجهة نظر (برتراند رسل) الذى أراد البرهنة على أن الاتجاه الاصيل عند ليبننتس هو الاتجاه المنطقي وعلى أن آراءه في المنطق هي مفتاح آرائه في الينافزيقا . ونود أن نبين في سلسلة من المقالات طابع التجانس الذى نعتقد أننا لمسناه في جميع الموضوعات التى عرض لها هذا الفيلسوف والتى تتصل بالفيزاء وعلم النفس ، والألهوت والأخلاق ، وذلك عن طريق المقارنة بينه وبين ابن عربى .

ويجب أن نعترف أن فكرتنا عن التجانس في كتابات «ليبننتس» - ما نشر منها في أثناء حياته وما نشر منها بعد وفاته ، ترجع في المقام الأول الى قراءتنا لانتاج متصوف اسلامي هو محيى الدين بن عربى الذى عاش في أواخر القرن الثانى عشر

لا يمكن القول ان فكر محيى الدين بن عربى ، او فكر ليبننتس ، فكر معاصر . على أن الترات الفكرى يمكن أن يصاد تفسيره في ضوء روح العصر . والفكر الإسلامى على وجه التخصيص في حاجة ماسة الى أن يلهم من جديد فهما متفتحا يحدد دوره في تكوين الثقافة الإنسانية العالمية ، ويكشف عن صلته - القاهرة الخفية - بمختلف التيارات الفكرية التى عرفت الحضارات المتصلة بالحضارة العربية او المتأثرة بها . ولما كان الاتجاه الى تفسير الفكر الإسلامى تفسيراً مقبلاً على نفسه ، مكتفياً بذاته ، هو الاتجاه الغالب حتى اليوم ، فإن كل محاولة لكسر هذه القيود ورفع هذه الحواجز ينبئ أن تعد فهما « معاصراً » لتراثنا الفكرى .

وفي هذا المقال ، ومقالات تالية ، يواصل الأستاذ الدكتور محمود قاسم الجهد الذى بدأه من قبل ، والذى عرض فيه أفكار المتصوف الإسلامى الكبير محيى الدين بن عربى في ضوء مقارنات مفصلة مع فلاسفة غربيين ، وذلك إسهاماً منه في ذلك الهدف الجليل الذى يستحق من مكرميننا كل عناية واهتمام - وأضرب به إزالة الصوامير المصطنعة بين الثقافة العربية الأصيلة وسائر الثقافات العالمية .

وأوائل القرن الثالث عشر • ولقد وصف هذا المتصوف الموسوعي بأنه مولى بالمتناقضات • وساعد على ذلك أنه أحاط كتاباته بكثير من الغموض والتعمية بحجة أنه اهتمدى إلى سر تقطع دونه الرقاب • وقد فجانا أن وجدنا نقاط لقاء عديدة بينه وبين « ليبنتس » مما يدفعنا إلى القول بأن « ليبنتس » ربما اطلع بطريقة ما على إنتاج ابن عربي • لكن ليس من هدفنا أن نصرف جهدنا للكشف عن المسالك التي ربما انتقلت بها آراؤه إلى « ليبنتس » فإن هذا يتطلب دراسة تاريخية خاصة قد تصرفنا عن المقارنة الموضوعية بين إنتاج ليبنتس وإنتاج ابن عربي •

وبما يكن من شيء قريباً كان من المجنى أن نبرز نقط اللقاء بين هذين المفكرين على أنه تدع مهمة الكشف عن موضوع التأثير والتأثر بينهما إلى باحثين آخرين قد يستهويهم هذا الكشف • ويكفي أن نقول أن « ليبنتس » اعترف بأنه وجد كنزاً في الفلسفة المدرسية لدى الأوربيين من تأثروا بالفكر الإسلامي وأبى رأسهم توما الأكويني • كما أنه أشار إلى ابن رشد وإلى موسى بن ميمون الذي تتلمذ على فلاسفة المسلمين ومفكرهم • لكنه لم يشر قط إلى محيي الدين بن عربي • مع أنه أقرب الناس إليه •

وسوف نحاول البرهنة على هذه الوجهة من النظر في مجموعة من المقالات • وقد اختزننا الآن الأول نزعاً التناقض عند كل منهما • كنموذج للقاء بينهما • ثم نعرض لموضوعات أخرى عاجها على نمط واحد تقريباً مثل ميتافيزيقا الجوهر • وعكس « الموندات » للكون • وفكرة القضاء والقدر • والصلة بين « الله » والموندات • وصيرورة الموندات والخلق الجديد وغير ذلك من الموضوعات • وكل هذا بالقدر الذي تسمح به المقارنة الموضوعية

فإذا نحن بدأنا بوجهة نظر ليبنتس • حتى نقارن بينها وبين آراء ابن عربي فيما بعد • وجدنا أن هذا الفيلسوف الألماني يقرر أن كل شيء يحدث في هذا العالم إنما هو تحقيق لبعض المعاني الإلهية وهي المعاني التي لا نهاية لها في عددها • ولما كان الله يقلب العالم على جميع الأوجه الممكنة ترتب على ذلك أنه لا نهاية لعدد العوالم الممكنة في علم الله • لكن لا يمكن أن يتحقق من هذه السوالم كلها سوى عالم واحد • وإذا يجب أن يكون هناك سبب في أن يختار الله أحد هذه العوالم الممكنة بدلاً من أي عالم آخر (كتاب الموندولوجي فقرة ٥٣) •

ويرى « ليبنتس » أنه لا يمكن أن نعثر على هذا السبب إلا في درجة التجانس والكمال التي تنطوي عليها جميع هذه العوالم الممكنة • فأكثرها تجانساً وأرقاها في درجة الكمال هو الذي يختاره الله حتى يحقق أكمل الغايات • وهذا هو ما يعبر عنه « ليبنتس » بقوله : ذلك لأننا قلنا إن كل موجود ممكن له حق المطالبة بالوجود تبعاً لدرجة الكمال التي ينطوي عليها • فالسبب في وجود أفضل عالم ممكن ينحصر في أن الحكمة الإلهية هي التي تكشف للعالم الإلهي أن رحمة الله هي التي تحدد اختياره لهذا العالم • وأن قدرته هي التي تخلقه (نفس المصدر فقرة ٥٤) • ويذكرنا هذا التعاون بين الحكمة والعلم والقدرة بحديث ابن عربي عن الصلة بين الاسماء الإلهية وعن آثارها في ظهور الكائنات الممكنة •

فالحكمة هي إذن السبب الأخير في خلق أفضل عالم ممكن • وهكذا فليس في الامكان أن يوجد شيء أفضل مما اختاره الله برحمته • وخلقته بقدرته • وحده غاياته السامية بحكمته • ثم يصرح ليبنتس بأنه أبعد ما يكون عن أن يرتضي رأي هؤلاء الذين يقولون بأنه ليس ثمة معايير ذاتية للخير والكمال في طبيعة الأشياء أو في المعاني الإلهية التي تنصب على هذه الأشياء • ومعنى ذلك عندهم أنه ليس هناك أشياء حسنة في ذاتها بل تكون كذلك لأن الله هو خالقها • وهذا الرأي الذي لا يرتضيه ليبنتس قريب من رأي الأشعرية الذين قالوا بأن الحسن والقبح ليسا ذاتيين في الأشياء • ولكن الحسن ما حسنه الشرع • والقبح ما قبحه الشرع • ولا مدخل للعقل في تحديد أي منها •

أما الرأي الذي يرتضيه « ليبنتس » • ويقول أنه هو الرأي الحق • فهو ذلك الرأي الذي نجده بصورة واضحة عند المعتزلة من علماء المسلمين وبصورة أكثر وضوحاً عند محيي الدين بن عربي • ويتلخص هذا الرأي في أن معرفه العقل كمال الطبيعة وما فيها من حسن لا يتعارض مطلقاً مع فكرة الحرية الإلهية التي اتخذها المخالفون وسيلة إلى إنكار الكمال والحسن الذاتيين في الأشياء • ففي رأيهم لو شاء الله أن يكون الكذب فضيلة لكان كذلك • ولو أراد أن يكون الصدق قبيحاً لكان كما أراد الله • ولذا • رأى « ليبنتس » وهو في ذلك أقرب الناس إلى محيي الدين بن عربي • أن كمال الطبيعة يوقفنا على حكمة الصانع وكماله • وفي ذلك يقول : « وأن يجب أن تحمل هذه المخلوقات

لما كان هناك ما يدعو الى تعجيد الله بسبب هذا الاختيار • ذلك لأن كل تعجيد يجب أن يعتمد على سبب عقل » (مقال في الميتافيزيقا ٣)

ثم يؤيد لنا « ليبنتس » ان المعرفة لهذه الحقيقة الكبرى ، وهي ان يحدر الله الفصل وبعدها لمسا تقرره حخته ، وانه يفعل دائما بعلا لامل وجه ممكن ، هي اساس اسبب يدلين به الى البشر فيما يتصل بوجود جميع الاشياء ، وقد عبر عن ذلك بقوله « وفي اعتمادى انه من العسير ان يكون المرء محبا لله اذا كان لا يعي نفسه لارادة ما يريد الله او اذا كان يظن ان له القدرة على تغيير ارادة الله » (نفس المصدر السابق فقرة ٤) •

وبالجملة يذهب « ليبنتس » الى أن الله قد اختار أفضل عالم من بين هذه العوالم الممكنة ، ثم خلق هذا العالم وفقا لاسمط الخطط ، وثمعا لما حددته الحكمة الالهية ، وهذا العالم الذي يخرج الى حيز الوجود الفعل بعد أن كان مجرد عام ممكن من بين عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة الأخرى هو أكثر العوالم تراء من حيث الظواهر التي يحتوى عليها ، وهو أكثرها تنوعا من حيث الاشياء التي يتألف منها ، مع أكبر قدر ممكن من النظام والاتساق • قاله ليختار له أفضل الكائنات والامكنة والازمنة وأكبر عدد من النتائج بأيسر الطرق ، فيخلق الله أكبر قدر من القوة ومن المعرفة ، وأكبر قدر من السعادة والخير للمخلوقات ، وذلك بالقدر الذي يستطيع الكون أن يتسع له ، اذا أن الكمال المطلق لا يطابق ، كما قال ابن عربي الا بعناية الهية • ذلك أن جميع الممكنات تدعى لنفسها حق الوجود في العقل الالهى ، وفقا لدرجة كمالها ولذا فان نتيجة كل هذه الدعاوى يجب أن تتحقق على هيئة هذا العالم الراهن وهو أفضل عالم ممكن ، والا لما أمكننا نفسر لماذا اتجهت الاشياء هذه الوجهة بدلا من أن تسلك طريقا آخر فالعالم الموجود بالفعل هو العالم الذي يتحقق فيه الجمال والتناسب والاتساق على أكمل وجه ممكن وهذه كلها أمور جديرة بأن تأخذ بمجامع قلوبنا والله هو الذى يحفظ الميزان الدقيق بين جميع النسب التي تحقق الجمال والاتساق • فهو صانع الاتساق الكلى • وكل جمال ليس الا فيضاً لانواره » (مقدمة العدل الالهى)

وهكذا نفهم ، على نحو أشد بداهة ، كيف يبرز الى الوجود عالم واحد من بين جميع التأليفات الممكنة اللامتناهية للأشياء الممكنة في علم الله ،

طابعه • واعترف ان الرأى المضاد يبدى الى غاية في الخطورة ، وانه قريب كل القسرب من رأى المتجدين المحدثين الذين يرون أن جمال العالم ، والتحسن الذى نسميه الى الصفة الالهية ليست الا اوهاما لقوم يتصورون الله على غرار أنفسهم • فاقول اخن بأن الاتساق ليست حسنة ، وفقا لاسى قاعدة من قواعد الخير ، بل كانت كذلك وفقا لارادة الله - معناه ، فيما يليق ، أن المرء يقوض كل محبة لله وكل مجد له ، دون أن يفكر هذا المرء فيما يفعل ، والا فما السبب في حمد الله على ما خلق ، اذا كان يمكن مدحه على خلق شيء آخر مضاد لما خلق ؟ » (مقال في الميتافيزيقا فقرة ٢) • وهذا يشبه ما قاله ابن رشد في نقد الاشعرية الذين ذهبوا الى هذا القول فقال : ان رأيهم غريب في الشرع والعقل معا • ويستمر « ليبنتس » في دحض هذا الرأى فيقول : واين اذن عدل الله وحكمته اذا لم تكن هناك سوى قوة مستبعدة ، واذا أمكن ان تحل الارادة محل العلم ، واذا كان العدل هو ما يحلو للأقوى ، لا ما يطابق العقل ، على حد تعبير المستبدين ؟ هذا الى أن كل ارادة تفترض سببا يحددها • ومن الطبيعي أن يكون السبب في تحديد الارادة سابقا لها • فالعلم الالهى هو الذى يجعل الله يختار أفضل عالم ممكن • وليس لراى هؤلاء المتجدين المحدثين ما يقضيه من الوحي هذا الى أن رأيهم لا يقوم الا على معرفتهم الضئيلة بالاتساق العام في الكون ، وبالأسباب الخفية لأفعال الله ، مما قد يدعونا الى الجراءة بأن نحكم بأن كثيرا من الاشياء كان يمكن أن تكون على نحو أفضل مما هي عليه • هؤلاء المحدثون ، يعتقدون في نظر ليبنتس على أسس واهية • ذلك لأنهم يتخيلون أن ليس ثمة شيء في الكون يوصف بالكمال أو الحسن ، بحيث يمكن أن يوجد ما هو أكثر كمالا منه أو حسنا •

ومن العجيب أن ترى ليبنتس يصف هؤلاء بما سبق أن وصف به ابن رشد الاشعرية فيقول : « ان هؤلاء قد ظنوا أن تخيلوا أن انكار الحكمة الالهية هو السبيل الى تقرير حرية الارادة الالهية لقد نسي هؤلاء أن اكمل فروب الحرية هو أن تكون أفعال الله في غاية الكمال وفقا لما يوجبه العقل الاسمى ، وأن اعتقاد هؤلاء أن الله يخلق الاشياء ، دون أن يكون هناك سبب لارادته ، اعتقاد لا يتسق مع المجد الالهى • هذا الى أنه يبدو مستحيلا أن نظرى • فمثلا لتفرض ان الله يختار بين امرين هما ا ، ب ، وانه يختار دون سبب يجعله أفضل من ب • لو كان الامر كذلك

بحيث يتطوى هذا العالم على أكبر كمية من الجوهر
أو من الوجود . وحقيقة تنطوى الأشياء على مبدأ
يحدد طبيعتها ، وهو أنه يجب أن تحدث أعظم
النتائج بأقل قدر من التكاليف . ويصوّر
« لينتس » هذا المبدأ على نحو يقربه إلى أذهاننا
فيقول : ان هذا الأمر شبيه بهما نجده في أحد
ألعاب التسلية عندما يجب علينا أن ننقل سطح
مائلة بكر قدر من القطع المختلفة الاجسام
والاشكال وفقا لقوانين محددة . فإذا لم يكن المرء
ماهرا فسيعجز عن تحقيق هذا الهدف ، وسيترك
بالضرورة فراغات بين هذه القطع بحيث تفسد
حسن ترتيبه لتلك القطع ، مع أن هناك وسيلة
سهلة جدا لملء أكبر قدر من سطح هذه المائلة بتلك
القطع ، وهي أن يعرف المرء سلا القانون الذي
ينبغي أن يتبع في ترتيبها .

فأفضل العوالم الممكنة هو الذي ترتيبه الحكمة
الالهية بإيسر الطرق ، أى طبقا للعلم الالهي ، فمتى
حددت قوانين هذا العالم أمكن أن يتحقق الاتساق
بين جميع ما يحتوي عليه من أفضل الكائنات ،
بحيث لا يوجد فيه خلل أو نقص . ويمكن تشبيه
هذا العالم في تلك الحالة بالخط الهندسي الذي
لا نجد مشقة في رسمه ، ومع ذلك فإن خواصه
ونتائجه تكون أبدع الخواص والنتائج وأوسعها
مدى . ويعبر « لينتس » عن مشروعية استخدام
مثل هذه المقارنات فيقول : « اني أستعين بمثل
هذه المقارنات لكي أرسم صورة تقريبية ، تعبر ،
بصورة ناقصة ، عن الحكمة الالهية ، وحتى أقول
شيئا يمكن أن يسمو بعقلنا لتتصور على نحو ما
تلك الحكمة التي نعجز عن التعبير عنها بدقة كافية
لكنني لا أزعجني أني أفسر بهذه الطريقة ذلك السر
الكبير الذي يخضع له العالم بأسره » (مسأدي
الطبيعة والفضل الالهي فقرات ٧ - ١٢)

واذن يجب أن نسلك مسلك الرضا تجاه كل
ما يقع في هذا العالم . وليس بكاف أن نصبر
على قضاء الله صبر المكره ، بل يجب ضرورة
أن نرضى بكل ما يقع لنا وفقا لإرادة الله . وأريد
بذلك أن نرضى بما وقع لنا في الماضي . أما
فيما يتعلق بالمستقبل فمن الواجب ألا نتنظر ،
مكتوفى الأيدي وبصورة تدعو إلى السخرية ،
ما سيفعله الله ، بل يجب أن نعمل حسبما نرى أنه
يتسق مع الإرادة الالهية ، وذلك تبعاً لما نستطيع
أن نحكم به في هذا الصدد ، وأن نحاول بكل
طاقتنا المساهمة في تحقيق الخير العام لتحسين



كل ما يتصل بنا أو بما يكون في متناول قدرتنا وذلك لأن الحوادث إذا بينت أن الله لم يرد أن تحقق إرادتنا الطبية نتائجها ، فلن يترتب على ذلك أنه لم يرد أن نفعل ما قمنا به ، قبل أن تتحقق إرادته ، « بل الأمر على نفسه دون فائه لما كان الله خير المالكين فانه لا يتطلب إلا البنية الطبية ، وهو وحده الذي يعلم الساعة والمكان المناسبين لنجاح المقاصد الطبية » (مقال في الميتافيزيقا فقرة ٤)

لكن كيف يوصف العالم الذي نعيش فيه بأنه أفضل عالم ممكن مع أننا نراه يحتوى على كثير من ضروب النقص والقبح، وهي تلك الضروب التي يمكن أن نصفها بأنها شر . أن « لينتس » يؤكد لنا أن حكمة الله السامية لا مرمي ورامها ، وشأنها في ذلك شأن خيريته المطلقة . ومن ثم فإن الله يختار أفضل الأشياء ، على الرغم مما يبدو لنا نحن البشر من وجود الشر والنقص في العالم . ان هؤلاء الذين ينتقصون الحكمة الإلهية بسبب وجود الشر في العالم يفلتون عن هذه الحقيقة الكبرى ، وهي أن وجود الشر الأقل الى جانب الخير الأعظم ليس وجودا للشر في ذاته . ذلك أن ما يروونه شرا ليس ، في حقيقة أمره ، الا نوعا من الخير ، كما أن الخير الأقل اذا كان عاقبة في سبيل خير أعظم فليس الا نوعا من الشر . وربما جاز أن يخطر للمرء أن يغير شيئا من الأفعال الإلهية لو كان في استطاعته حقا أن يفعل خيرا مما فعل الله . لكن مثل هذا الخاطر لا يسعح إلا أن يجعل حكمة الله وأسرارها الخفية في ترتيب هذا العالم والعالم الذي يتحدث عنه « لينتس » ليس الا مجموعة الأشياء الحادثة التي توجد بالفعل ، حتى لا يتصور المرء أن عددا من العوالم المختلفة يمكن أن توجد في أزمان وأمكنة مختلفة . فأفضل العوالم الممكنة هو الذي احتوى على الأشياء الحادثة ، وهو الذي سيحتوي على تلك الأشياء التي ستتقضى الحكمة الإلهية بأن تبرز إلى الوجود . فمن المقرر إذن أن هناك عددا لا نهاية له من العوالم الممكنة ، لكن الله سيختار دائما أفضل العوالم ، وذلك لأنه لا يفعل شيئا الا وفقا لحكمته العاقلة السامية . ومن ثم يرى « لينتس » أنه لا يمكن تغيير شيء في هذا العالم الذي يخلقه الله ، سواء ساهمنا بحريته فيه ، لم نساهم . وأيا كان الأمر فلو لم يوجد الشر الأقل في العالم لما كان هذا العالم أفضل عالم اختاره الله . حقا يستطيع المرء أن يتخيل عوالم ممكنة أخرى برتبة من الخطيئة والبؤس . لكن هذه العوالم ستكون أقل مرتبة من عالمنا الذي نعيش فيه « وليس في استطاعتي

أن أبين لكم ذلك الأمر في كل تفاصيله ، إذ هل في استطاعتي أن أتصور الانتهايات وأن أقارن بينها جميعا ؟ لكن يجب أن أتروا ذلك معي ، وذلك لأن الله اختار هذا العالم على ما هو عليه ، ههنا إلى أننا نعلم أن شرا من الشرور ينتج خيرا ما كان من الممكن أن تصل إليه لولا هذا الشر . وفي أحيان كثيرة نجد أن شرين ينتجان خيرا كثيرا » (السند الالهى) فمن الواجب إذن أن يوجد عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة ، وأن يدخل الشر في عدد كبير من هذه العوالم الممكنة ، وأن ينطوى أفضل هذه العوالم على بعض الشر . وهذا هو السبب في أن الله يسمح بوجود الشر في العالم .

واذن فلما أن نسأل عن السبب في وجود الشر ، وعما اذا كان الله يريد الشر . ان « لينتس » يقرر لنا أن الله لا يريد الشر ولكن يسمح به . وترتبط فكرته هذه بما يذهب اليه من أن الشر يأتي من جانب المخلوق لا من جانب الخالق . والحق ان تلك نقطة تستوجب النقد . ومهما يكن من أمر فانه يرى أن الله هو السبب الوحيد في كمال المخلوقات وفي كل ما يصدر في الطبيعة من أفعال مخلوقاته ، على نحو ما يقرره الأشعرية من أن الله هو الخالق لكل شيء . ولأفعال عباده أيضا . أما الشر فيرجع ، في نظره ، إلى أن المخلوق له طبيعته المحدودة . ولذلك فانها تعجز عن قبول قبض الخير الالهى . وهو يضرب لذلك مثالا موضحا ، فيقول : ان تيار الدهر سبب في سرعة السفينة ، لكنه ليس سببا في بطء هذه السرعة إذ يرجع البطء إلى مقدار ما تحمله السفينة من أثقال ، أو بسبب ما تحتوى عليه من ضروب النقص ولا نعتمد أن نجد أمثلة قريبة من ذلك عند ابن عربي الذي يشبه العاصي برجل يحمل خزانين تمتلئ بذنوبه فتثقله وتجزئه عن الوصول إلى ما فيه سعادته .

والآن لنا أن نعرض وجهة نظر محيي الدين بن عربي لنقابل بينها وبين وجهة نظر « لينتس » . ومن الواجب أن نشير سلفا إلى أن فكرة هذا المتصوف الإسلامي أكثر عمقا وشمولا من فكرة الفيلسوف الغربي ، وربما كانت أكثر أصالة وارتباطا بزعة دينية أكثر وضوحا . فهو يرى أن الحكمة الإلهية هي التي تقتضى أن تخرج بعض المكنات من خزائن الجود الالهى ، التي لا نهاية لها ، قبل بعض المكنات الأخرى . حقا لا جميع المكنات تدعى لنفسها الحق في الوجود ، وهي تضرع إلى الله أن يجود عليها بنعمة الوجود ونوره

حتى يخرجها من عالم الغيب الى عالم الشهادة . لكن لها أن تدعى لنفسها ما تشاء . ذلك أن الحكمة الإلهية هي التي ترتب ظهورها تبعا لدرجة الكمال التي تنطوي عليها ، وذلك تحقيقا لأفضل عالم ممكن . فالحكمة الإلهية هي ، إذن ، التي تحدد تقدم أى ممكن من الممكنات كما تحدد زمانه ومكانه وأحواله ، وهي التي تحقق ما هو أصلى في حقها . ولا يبرز ممكن من هذه الممكنات الى نور الوجود الا ليسبح بحمد الله وليعرفه المعرفة التي تليق به وفقا لاستعداده وطاقته . فلهذا نرى بعض الممكنات يتقدم على بعض ، ويتأخر ، ويعلو ويسفل ، ويتلون في أحوال ودرجات مختلفة » (فتوحات ١٩٩/٤)

ومن ثم فالعالم الذى نعيش فيه هو أفضل عالم ممكن ، وهو يسير على صراط مستقيم أرادته له الله وليس فيه فجوات أو قصور ، ذلك أن الحكمة الإلهية أرادت له الوجود بأيسر الطرق وأكثرها استقامة . وإذا خيل لأحد أن بالعالم نقصا أو عوجاجا فإنه لا يعرف سر الخلق والحكمة الإلهية . ومثل هذا الرجل يشبه من يجهل « أن أعوجاج القوس عين استقامته ، فإن دمت أن تقيمه على الاستقامة الخطية المعلومة كسرتة ، فلم تبلغ أنت بالاستقامة اللائقة به » فما في العالم المستقيم عند العلماء بالله الوافقين على أسرار الله في خلقه » وهو عين كمال ذلك الشيء » (فتوحات ٢٧٩/١) إذن من كمال هذا العالم أن يوجد النقص فيه . ولولا ذلك لكان كمال الوجود ناقصا لعدم وجود النقص فيه ، والله لم ينقص العالم شيئا أصلا حتى النقص أعطاه خلقه ، فهذا كمال العالم ، أما الكمال المطلق فلله وحده وهذا الكمال المطلق تجار فيه الحواس والعقول . فالنقص في العالم من كمال وجوده « وإن شئت قلت من كمال العالم ، إذ لو نقص النقص من العالم لكان ناقصا فافهم » (فتوحات ٣٠٧/٢) هذا أن هذا الكمال المحقق في العالم أمر لا يطاق حكمه الا بعناية من الله . وما ظهر النقص في عين البشر الا ليعلموا أن كمالهم وكمال العالم الذى يعيشون فيه يحتل مرتبة النقص بالنسبة الى الكمال الإلهي . فمن كمال الانسان إذن أن يعلم عجزه وفقره الى الله ، وأن يفرق بين ما هو خير وما هو شر من وجهة نظره الانسانية . أما بالنسبة الى الله فكل ما يقع في العالم هو خير كله (فتوحات ٤٥٩/٣)

وانما كان العالم ، في حقيقته ، غاية في الكمال لأنه من صنع الله ، والله له الكمال وحده . ولا

يصدر من الكمال شيء الا كان على درجة محددة من الكمال تليق به . فكمال العالم إنما هو نتيجة للكمال الإلهي ، إذ لا بد أن تبدو صفة الصانع في صنفته « فما في العالم ناقص أصلا » ويفسر ابن عربي كمال العالم بأن آثار الأشياء الإلهية تتجلى فيه ، وتجد فيه مجالا لظهور كمال الخلق الإلهي . وإذن يمكن القول تبعا لابن عربي بأن « الكمال للأشياء وصف ذاتي ، والنقص أمر عرضي ... فافهم فما هلك امرؤ عرف قدره »

ولما كانت الحكمة الإلهية هي التي ترتب الموجودات وتضع كل موجود منها في زمانه وموضعه ، فإنه ينبغي للمرء ألا يعترض على الله فيما رتبة من الكائنات في هذا العالم في كل وقت « ولا يرجع نظره وفكره على حكمه ربه ، فيقول لو كان كذا في هذا الوقت لكان أحسن » وكيف له أن يحدد الأوقات لله ، وهو يجهل حكمة ترتيب هذه الأوقات ؟ إن مثل هذا الاعتراض وليد النظر العقلي وهو عرضة للخطأ . والله أعلم بنا بالزمان وما يقتضيه لأنه خالق الزمان » فتوحات ٢٥٨/٤ - ٢٥٩ أن الله يعلم ما خلق ، ولذا فإنه لا يريد الأشياء في العالم الا وفقا لما يناسب هذا العالم ويتسق معه . فالحكمة الإلهية هي إذن ترتيب الممكنات ترتيبا زمانيا . وهذا هو العلم الذى افرد به الحق تعالى ، أما من يتقترح على الله أنه لو فعل كذا في هذا الوقت دون غيره فإنه يجهل حكمة الله . وأولى به أن يقول « إن الله علما في هذا الترتيب لا أعرفه » ومن الناس من يفتح له في سر ذلك الترتيب . ومن الناس من لا يعلم ذلك الا بعد ما يقع حكمه في الوجود . فيعلم عند ذلك حكمة الأمر . ويعلم جهله بالمصالح وهذا كثير اتفاقه في العالم ، فانا نرى بعض الناس يضيق ذراعا ببعض الأمور ويعطن سخطه لوقوعها ، لأنها لا توافق غرضه ولا تفكيره ، ويقول مشلا بأن الحاكم الزماني الذى قضى عليه بهذه الأمور أولى بأن ينسب الى الظلم أو الجور « فإذا ظهرت منفعة ذلك الحكم الذى تسخط به عاد المتسخط بحمد الله ، ويشكر ذلك الحكم والحاكم على ما فعل ، حيث دفع الله به الشر العظيم » .

وقد جرت عادة البشر أن يدعوا الله حتى يحقق لهم أغراضهم ، والله يجيب دعوة الداعي إذا دعاه . لكن سر الحكمة الإلهية يغلي على الانسان الذى قد يطلب من الله ما يظنه خيرا ، في حين أن الله يحكم بأن ما طلبه المرء إنما هو

شر بالنسبة اليه ، فإنه أعلم منا بما فيه صاعنا
 » فإنه تعالى لا ينظر لجهل الجاهل فيعامله
 بجهله » فالمرء يطلب والله يجيب » فإن اقتضت
 المصلحة البطله أيضا عنه الجواب » • فإن المؤمن
 لا ينتهم جانب الحق ، وإن اقتضت الحكمة الإلهية
 تلبية دعاء الإنسان فيما طلبه لنفسه أجاب الله
 دعاءه سواء أسرع بالإجابة أم أيضا حسبما تقتضيه
 الحكمة • وقد تقتضى الحكمة الإلهية أن تهتق
 للإنسان غير ما حمده لنفسه في دعائه • وعندئذ
 يجب على المرء ألا ينتهم جانب الحق ولا كان من
 الجاهلين (فتوحات ٢٤٥/٤) •

فالعالم اذن جميل وهو جدير بالحب ، رغم
 ما قد يوفقنا عليه الحسن من بعض ضروب النقص
 فيه • ويقول ابن عربي في تمجيد جمال هذا
 العالم شيئا كثيرا • فالعالم انما كان جديرا
 بالحب ، لأن الخيال تكشف لبعض العارفين عن
 أن هذا العالم بأسره غاية في الجمال وليس فيه
 شيء من القبح ، بل قد جمع له الحسن كله
 والجمال كله • فليس في الامكان أجمل ولا أبدع
 ولا أحسن من العالم ، اذ قد انعكس فيه جمال
 الله وكماله • ولو كان في العالم رائحة من القبح
 الذاتي لنزل عن الدرجة التي أراد الله أن يخلقه
 عليها • فكيف تفسر هذه النعمة المرتفعة في
 تمجيد العالم وفي هذا التفاؤل الذي قد يسود
 مفرطاً ؟ يرى ابن عربي أن الله ما أسس خلق رداء
 الجمال على هذا العالم الا لكي يصرف نظر أولى
 الالباب من الرمز الى الرموز اليه ، أي لكي ينتقلوا
 بخيالهم من انظارهم الى الباطن • ويمكن تشبيه
 للعالم ، عند ابن عربي ، بأنه يكاد يكون مرآة
 يرى الحق فيها نفسه • وهو يسبق في ذلك
 الرومانتيكيين الذين يقولون أن العالم يشبه أن
 يكون مرآة تنعكس فيها المعاني الإلهية • وواضح
 أن قولهم هذا تغلب عليه مسحة التصوف ، حيث
 يرى الرومانتيكي نفسه في حضرة الاله ليل نهار
 وهو لا يحول وجهه عنه أبداً • وهو نفس ما
 قاله ابن عربي من قبل من أن العارفين هاموا حبا
 في العالم فما رأوا منه الا صورة الحق • وهو
 سبحانه الجميل والجمال محبوب لذاته » فهم
 يعبرون من الصورة التي تنعكس في مرآة العالم
 الى الذات التي تتجلى في هذه المرآة وهكذا يتعجبون
 اليه » ذكروا وفكروا وعقلا وإيمانا وعلمنا وسمعا
 ونهى ولبا • فإن نظرنا فاليه ، وإن سمعنا
 فمعه ، وإن عقلنا فعنه ، وإن فكرنا ففيه • فهو
 المتجلى في كل وجه والمطلوب عند كل آية والمنظور
 اليه بكل عين • لا يفقده أحد من خلقه



الى الله كل شيء ويفوضون أمرهم اليه في كل
 ما يقع . اذن فالحكيم من الناس ، أى الذى يبنى
 السعادة لنفسه ، يبنى له أن يصحب الله بلا
 غرض ولا تطلع الى ما يوافق هواه « بل ينظر كل
 ما وقع في العالم وفي نفسه يجعله كالمراد له ،
 فيلتذ به ويتلقاه بالقبول والبشر والرضا . فلا
 يزال من هذه حاله مقبيا في النعيم الدائم لا
 يتصف بالذلة ولا بأنه مقهور . . . وعزيز صاحب
 هذا المقام . وما رايت له ذاتقا لأنه يجعل الطريق
 إليه . » لكن ليس معنى ذلك أن يرفض المرء أن
 يتغير في هذا الواقع ، ذلك أن هذا الواقع الذى
 كان يرضى به متى اقتضى منه التغير وجب أن
 يتغير معه « لطلب الحق منه التغير وهو طلب
 انوار ، والتغير هو الواقع وليس بمقهور فيه ،
 بل هو ملتصق في تغييره » فمن الجهل اذن أن
 يلقي المرء ارادته جملة فيقول : « أريد ألا أريد ،
 وانما اطلب الصحيح الذى تقتضيه حقيقة
 الانسان أن يقول أريد ما تريد » (فتوحات ٤٦٤/٣)
 واردة ما أراده الله هو أن يريد الانسان ما يريده
 الشرع ، وهو سهل على أهل الله « فيتصنف
 بالارادة لما أراده الشرع خاصة فلا يبقى له غرض
 في مراد معين ، فليس بصحيح ما يقال أن
 السعادة هى أن يبقى العبد مع الله دون ارادة ،
 بل الصواب هو أن يكون موضوع ارادته هو ما
 يريده الحق وهو العمل الطيب ، اذ ليس من
 الممكن أن يتجرد الانسان عن الارادة .

لكن كيف يجب أن نرضى بالواقع وأن نريد
 ما يريده الله بحجة أن العالم الذى خلفنا فيه
 أفضل عالم ممكن ، مع أننا نراه لا يخلو من
 الشر . إن طريقا هاما من المفكرين يؤكسون أن
 كل ما في العالم ليس خيرا كله بل فيه شر
 كثير . وقد قال أحد هؤلاء أن الله ابتلي المسلمين
 بأعمال الحجاج وزيد بن أبيه وأى خير فى هذا ؟
 أما ابن عربي فيذهب الى أن العالم لا يمكن أن
 يحتوي على شر أصيل ، وليس الشر الا ما يبدو
 فى نظر الانسان القاصر أنه شر . أما بحسب
 الحقيقة فإن العالم عنده ، لا يحتوي فى ذاته على
 شر أصلا . لأن الله أخرج العالم . من العلم ،
 والعدم المطلق هو الشر المحض . وإذا كان الله
 أخرج هذا العالم من خير الإنسان الى ان وجود العقل
 فقد خلقه ليكون خيرا محضاً . وذلك لأن الخير
 الذى أراده الله العالم هو «الوجود» . وهكذا ينتهى
 هذا التصوف الى القول بأن العالم انما وجد
 للسعادة ، بل اليها ينتهى أمره » (فتوحات ٣٧٧/٣)

يفطرته وجبلته . . . يروم العارفون أن يفصلوه
 عن العالم فلا يقدرون ، ويريدون أن يجعلوه عين
 العالم فلا يتحقق لهم ذلك . فهم يعجزون ، فتكل
 أفهامهم وتتحد عقولهم . . . فلا تستقر لهم فيه
 قسم ، ولا يتضح لهم اليه طريق » (فتوحات
 ٤٤٩/٣ - ٤٥٠)

ومن ثم يجب أن نرضى بالواقع ، فلا نحقر
 شيئا فى العالم . فان احتقار أى شيء فى العالم
 لا يصدر من تقى يتقى الله ، فكيف من عالم
 بالله علم دليل أو علم ذوق ! فانه ليس فى العالم
 عين الا وهو من شمس الله » (فتوحات ٥٢٧/٣)
 لأن الحق قد اتخذ له دليلا عليه وليس فى العالم
 الا حسن « فكل شيء من الله حسن ، سواء ذلك
 الشيء أم سر » ان ، صال الله لا نسير وقتا لا غراض
 المخلوقات الخاصة ، بل طبقا لما تقتضيه الحكمة
 « والذى اقتضته الحكمة هو الواقع فى العالم ،
 بل هو عين الحكمة » ولذا يجب أن نفهم قول من
 قال بأن اتصال الله لا تعلل بفاية أو غرض فهى
 خاصا ، أى بمعنى أن أفعاله هى بالحكمة ذاتها
 وإن « فعل الله لا يعلل بالحكمة ، بل هو عين
 الحكمة . فانه لو علل بالحكمة لكانت الحكمة
 هى الموجبة له ذلك ، فيكون الحق محكوما عليه ،
 وابق تعالى لا يمكن أن يكون محكوما عليه »
 وهكذا يمكن أن ندرك كيف أخطأ المتزلة ، فى
 نظر محبى «دين بن عربى ، عندما أوجبوا على
 الله أن يفعل الصالح والأصلح لعباده حسب
 المفهوم الانسانى . فليس هناك أحد يوجب على
 الله شيئا « فلا يوجب موجب عليه شيئا الا
 ما ذكر لنا أنه أوجب على نفسه ، لا أنه أوجب
 عليه موجب غيره أمرا » (فتوحات ٥٣٠/٣)

ولذا فان العارفين يقرون من جانبهم أن كل
 ما يقع فى هذا الوجود انما هو فى قبضة الحكمة
 الالهية . فلا يظهرون ضجرا ولا تبرما ويسلمون

لكن كيف يمكن تفسير وجود الأشياء التي يصنفها الإنسان بأنها ضروب من الشر والشقاء : ليست هذه الشرور وأنوان البؤس أمورا واقعية ؟ ويجيب مجيب الدين بن عربي مؤكدا ، مرة أخرى ، أن العالم لم يخلق إلا للسعادة ، أو أن السعادة فيه صفة ذاتية . أما الشقاء فانه شيء عرضي ، لأن الله هو الخير المحض الذي لا شر فيه ، وهو الذي أعطي الوجود للعالم ، واذن فلا « يصدر عنه إلا المناسب وهو الخير خاصة » . فلهذا كان للعالم الخيرات بالذات « وانما جاء الشر من طبيعة العالم نفسه ، نظرا لأنه ليس وجودا محضاً ، بل لما كان ممكنا ثم تحقق بالفضل ، فانه يعد وسطاً بين الوجود والعدم ، وهو يتردد بين طرفي الوجود والعدم . ذلك أن جميع الأشياء الممكنة التي تقبل الوجود أو العدم تنطوي على نصيب من الخير ونصيب من الشر . فهي إذن وسط بين الوجود المطلق وهو الخير المحض وبين العدم المطلق وهو الشر المحض ، فمن حيث « تقبل الوجود لها نصيب في الخيرية ، وبما تقبل العدم لها نصيب في الشر » (فتوحات/٣/٥٥٥) .

ومن ثم لما لم يكن العالم الذي يتألف من الممكنات التي خرجت الى حيز الوجود الى أجل محدد . في مرتبة الحق واجب الوجود لذاته فقد عرض فيه الشر . هذا إلى أن الشر ليس الا وجه نظر انسانية ، إذ يطلق الإنسان عادة اسم الشر على كل حادثه أو واقعه تقف في سبيل أغراضه أو لا تلائم ما يهجه « فهذا الظاهر الشر في العالم لما ظهر الا من جهة الممكن لا من جانب الحق » . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في دعائه : « والخير كله في يديك ، والشر ليس إليك » . وانما هو إلى الخلق من حيث امكانه » (فتوحات/٣/٣٨٩) .

وقد يذهب ابن عربي في تناوله الى القول بأن ما نطلق عليه اسم الشرور وضروب الشقاء ليست الا أمورا عرضية ، نحكم عليها نحن البشر ، فنقول انها شرور وضروب فساد . ولكن الامر في نفسه لا يصلح أن يعرض للعالم فساد لا صلاح فيه ، بمعنى أن ما نطه نحن شرا هو خير في ذاته ، لأنه يقضي الى خير كثر . أما الشر الذاتي في العالم فأمر لا يمكن تصوره ، وذلك لأنه على خلاف ما أراد الله وجوده للعالم . ذلك أن « الخير نفسه حقيقة واحدة ظاهرة في العالم ، وبصور مختلفة » (فتوحات/٣/٥٥٥) . ولذا يؤكد لنا مجيب الدين بن عربي أن كل ما يحدث في العالم إنما

هو صلاح لا فساد فيه ، لأن هذا الصلاح هو « الواقع المراد لاصانع العالم » (فتوحات/٣/٤٥٢)

هذا الى أن الأحوال التي تعرض للعالم قد توافق طباع أناس دون آخرين . فإن ما يتصور به بعض البشر قد يكون مصداقاً لذة عند الآخرين . فالعلة إذن هي في الإنسان ، لا في العالم . ذلك لأن المرء إنما يحكم بأن حادثه ما شر أو خير تبعاً لما اذا كانت توافق هواه أو تخالفه . أما الأفعال الإلهية فانها واحدة العين ، على حد تعبير ابن عربي . ذلك « أن الأمر الآتي منه تعالى واحد العين لا انقسام فيه » . فينقسم فيها أمره ويتعدد « ولذا يجب أن يعجز الإنسان وبه على السراء والأفراء » . وهذا هو ما يقضي به آداب الرسول الذي كان يحمد الله على السراء والأفراء .

فالوجود الإلهي مستمر وهو خير كله . فإذا سأل أحدهم : اذن كيف يمكن تفسير اسمه تعالى « المانع » وهو الاسم الذي يترتب عليه ضروب الحرمان الموجودة في العالم - أمكن القول بأن « الجود الإلهي لا يمنع فيه » . لكن هذا الجود قد تقبله الكائنات أو لا تقبله حسب طبيعتها المحدودة وحسب تركيبها . فانا نجد أن الثوب يبيض في الشمس ، في حين أن وجه العامل يسود بسبب الشمس نفسها . فكل بحسب مزاجه وتركيبه . فهناك مزاج يقبل السواد ، ومزاج آخر يقبل البياض . لكن قد يعترض صاحب كل مزاج من هذين المزاجين ، فيقول لم لم تطعن المزاج الذي يقبل السواد أو الذي يقبل البياض ؟ لكن يمكن الرد بأنه لابد من مزاج يقبل البياض ومزاج يقبل السواد « فإن العالم لا بد فيه من كل شيء » . فلا بد أن يكون فيه كل مزاج . ولهذا السبب يكون الفضل عالم ممكن .

محمود قاسم

برتراند رسل

فلست أعتى فقط ذلك التوافق الزمنى الذى جعل أولى كتابات رسل الناصجة تظهر قرب مطلع هذا القرن ، وجعل حياته العملية تمتد طوال سبعة أواخر القرن العشرين ، بل إلى أعتى توافقا أعقق من ذلك بكثير :

فبرتراند رسل تجسيد لكل أزمات القرن العشرين . ولجميع تقاليده ، فقد كان قرننا هذا عصر أزمات سياسية ، وحروب طاحنة ، وبعث يائس من السلام ، وهذا كله منعكس على كتابات رسل . وكان هذا قرن الأزمات الأخلاقية واتهمرد العنيف على التقاليد الجامعة ، والسعى إلى بلوغ قيم تحقق توافق الإنسان مع نفسه ، وذلك كلها كانت موضوعات رئيسية لتفكير رسل . وكان هذا قرن الأزمات العقلية وتعطيل أصنام قديمة والبحث عن طريق جديد يفتح العقل دون أن يكبله بقيود من اليقين الكاذب وهذا بدوره هدف أساسى من أهداف الكتابة عند رسل .

وحيث تبلورت أزمات القرن العشرين كلها فى المسألة حاسمة هى أزمة الحرب أو السلام ، وانصهرت فى مشكلة واحدة هى مشكلة الموت أو الحياة ، وحيث فاق طغيان أعداء السلام والحياة كل حدود العقل ، بل وحدود الحق ، وبدأ أن العالم موشك على أن يفرق فى موجة من العدوان الجنونى المزدود بكل أسلحة التكنولوجيا المتطورة المتفجرة فى ابتعاد وسائل تعذيب الإنسان وتعظيمه ، أدرك رسل أن القرن العشرين فى حاجة إلى جهود كل فرد إلى جانب ، وربما فى وجه - جهود أنظمة الحكم والحكومات ، وابتكر أسلوبه مبررا أصناف التعبير عن ضمير إنسان القرن العشرين : أعتى محكمة مجرمى الحرب التى لا تخضع للوائح حكومية أو دولية ، وإلما تخضع لآى عليه ضمير الإنسان الأخلاقى الوامى الحريص على استتراء الحياة والكرامة ، فى نفسه وفى نفوس الآخرين ، وأنشأ مؤسسة للسلام كجما يذكر الإنسانية بأن السعى من أجل السلام واجب يعين على كل فرد أن يسهم فيه بنفسه ، ولا ينتظر حتى تكلفه به حكومة أو منظمة دولية .

فى هذا كله كان رسل تجسيدا لروح القرن العشرين ،

عاش متحمدا ، ومات متحمدا ، وكرمه الإنسانية الواعية فى حياته وبعد مماته بوصفه نموذجا ومثلا أعلى للتحدى .

قد يصطدم المتحدى مع السلطات الفاشية ، وقد يكون يغيبا إلى نفوس الحريصين على استرداد الاوضاع القائمة ، ولكن الجموع الكبيرة من الناس ، ممن لا يرتبطون بالسلطات ولا يخضعون للمصالح ، لا يملكون إلا أن يحترموه ، حتى لو حجزوا أحيانا عن فهمه أو عن إدراكه حقيقة دوافعه .

كان تعدى السلطة بكل أنواعها هو مصركة رسل الكبرى وكفاحه الاظم الذى خاضه على مدى قرن من الزمان .

تعدى سلطة الأسرة ، وسلطة التربية والتنشئة التقليدية المترتبة ، وسلطة التقاليد الجامعة فى الأوساط التعليمية ، وسلطة السياسة العدوانية التى لا تجد لها متنفسا إلا فى الحرب ، وسلطة الأخلاق المتحجرة التى تعلم الإنسان النفاق فى نفس الوقت الذى تدعى فيه أنها تطهره وترفع به فوق مستوى الأيام ، وسلطة الخرافة التى تكبل العقل وتقيده حريته فى التحليق إلى أبعد الآفاق ، وسلطة المال التى تستبيح لنفسها ارتكاب أبشع الجرائم فى حق شعوب بأسرها ، فى سبيل رفع أسعار أسهم فى بورصة متعلنة تصرخ فيها أصوات جشعة لا يهتم أصحابها إلا بزيادة أصفار على يمين أرصدهم فى البنوك .

عاش حياته يحارب كل هذه السلطات ، وغيرها ، فى معارك لا نهية ، ولاتنتهى الواحدة منها حتى تبدأ الأخرى ، وعلم الناس أن يتخطوا من عقولهم ومن ضمائرهم حكما نهائيا فى كل مايولوجهم من مشكلات .

ولا يستطيع أحد أن يزعم أن الجميع قد استجابوا له ، ولكن لن يستطيع أحد أن ينكر أنه بذل فى سبيل هذا الهدف من الجهد أكثر مما بذله أى إنسان آخر فى القرن العشرين .

أجل ، سيظل اسم رسل مرتبطا بالقرن العشرين أكثر مما يرتبط به أى اسم آخر . وحيث يقول ذلك ،

بكل ما فيها من مسكيات وإيجابيات ، ليس فقط لأن حياته الواعية امتدت خلال هذا القرن فترة لم تمتد إليها حياة أى مفكر آخر ممن عاشوا فيه ، بل لأنه عاش هذه الحياة الطويلة متمالاً ، مفتوح العقل والقلب والعينين ، هادئ الرضى بكل ما يدور حوله من أحداث .

وخلال هذا الكفاح الطويل ، لم يكن رسل يلجأ إلى العاطفة أو إلى انشاز الرومانتيكية اللامعقضية لكن يفتح الناس بوجهة نظره - كما فعل ألبرت شفايتسر على صييل المثال - بل كان العقل الهادئ والمنطق القاطع مسلاحه الأوجه ، سواء في فلسفته النظرية ، أم في أحكامه على حضارة الإنسان في العصر العرج الذى عاش فيه .

ومع ذلك ، وبالرغم من أن رسل كان اعظم للمكرين العقلين في هذا القرن ، فقد كان فيه على النوام شيء يتحدى العقل ويصيره ..

كان سليل أسرة أرستقراطية نبيلة ، ومع ذلك عاش حياته متعاطفا مع بسطاء الناس ، مدافعا عن فسايا ، يتعاطف معها الأرستقراطيون والنبلاء ، بل بما صراحة الى ليد كل ما يميل طبقات الناس بعضها عن البعض في بلد كان التمايز (الكنوى على الأقل) حقيقة أساسية في العلاقات بين مواطنيه .

واقام «الفلسفة نظرية تدافع عن «الألرية» وتفسع الإنسان لتقيام « الوضعية المتطقية » - وكان كل شيء في فلسفته يوحي بأن تطبيقها في المجال العلمى لابد أن يكون رجعي ، وبالعقل أكد الكثيرون أن مثل هذه القدمات النظرية لا يمكن أن تسفر إلا عن نتائج رجعية في مجال السياسة والعلاقات الاجتماعية .. ومع ذلك فقد سخر رسل - دون أن يتعمد ذلك - من « ذلك » الكترمتين في استخلاص النتائج العملية من القدمات النظرية ، ووقف في المبداء العلمى يدافع عن السلام كاطم ما يكون الدفاع ، ويدل في سبيل محاربة الاستغلال والاستعمار من الجهد ، ويعقق من النتائج - ما لم يبدله أو يطله إلا أقل القليلين ممن اتهموا فلسفته النظرية بالرجعية .

وعاش حياته فيلسوفا ، واشتهر بين الناس بهذه الصلة ، حتى دده البعض اعظم فلاسة القرن العشرين ، والى في الفلسفة من الكتب ما يلق - في التكم والكيف - كل من هذه من مفكرى العصر . ومع ذلك فحين أيقن أن الإنسانية أصبحت مهددة باخطار جسيمة لا تلغ في تجنبها الكتابات النظرية ، انتقل الى ميدان العمل ، ونزل الى الشارع ، وجلس ملنا احتجاجا على الأزمة ، وحصل التلافات ، ودخل السجون ، وقال إن حوله : لا تسألونى من الفلسفة ، فليس هذا وقتها في عالمنا المهبط بالخطر !

ولكن ، أكان يؤمن حقا بأن الفلسفة لها مكان في عالم

مهبط بالفناء ، وإن صوت الفلسفة ينبغي أن يصمت ، ليرك المجال مفتوحا أمام السلوك العلمى الذى يستهدف مواجهة الخطر مباشرة ، ودون وسائل فكرية أو كلامية ؟ ربما كان يؤمن بذلك بالنسبة الى الفلسفة من حيث هي صرفة متخصصة - فلسفة (البادى ، الرياضى) و «تحليل اللهن أما الفلسفة من حيث هي قسدة على التمتع في الامور والثفا من وراء الشكل الخارجى للقواهر الى جوهرها الباطن ، فما اظن أن رسل قد تغلى عنها لحظة واحدة من حياته ، وماظن أنه كان يدونها قادرا على أن يتم رسالته ويختمها هذه الخاتمة الجيدة .

فبالفلسفة - في معناها العام هذا - استطاع أن يدرك الاخطار الحقيقية التى تهدد جنسنا البشرى ، وأن يضع اصبعه على اللتين الحقيقيين ، ويدرك القوة الحقيقية لما يماثيه علنا من كوارث متلاحقة ، ويقيم (المحنةالضمي) لادانة القلة الأمن ، وبالفلسفة استطاع أن يحدد حياته في شروب متوهنة من النشاط ، وأن يعيش حتى آخر لحظة من عمره انسانا ايجابيا يسمع صوته في كل أرجاء العالم في الوقت الذى يموت فيه فيه - حتى لو كانوا أحياء - ولا يذكر عنهم الناس سوى أنهم « كانوا » ولتسا ما من المقام .

وبالفلسفة دافع عن فسية السلام وجعل منها هدفه الأكبر خلال آخر سنوات حياته ، وأدرك أن كل الفايات الشريفة والاهداف الرفيعة للإنسانية لا تتحقق إلا في ظل السلام والاستتب ، وأن العرب حالة بدالية هيجية يتعين على البشرية أن ترفع عنها .

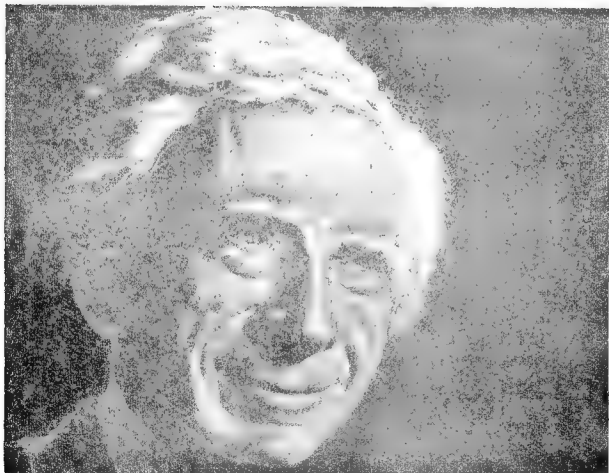
وأخيرا ، وبالفلسفة استطاع أن يزل حجباب التصيل الذى يطفى عقول لعل بلده ، وأهل بلاد كثيرة قريبة منه وبعيدة عنه ، بشاوة مظلمة تلب الحق باطلا والباطل حقا ، وأن يدرك أين الصواب وأين الضلال في قضية فلسطين ، وكتب آخر رسالة مدافعا عن حق وأصح ينكره البعض لأنه مفضل ، وينكره البعض الآخر لأنه يتعمد تحويل مينيته من النور - وبالفكر الوفاء استطاع أن يقول في الدفاع عن حقوق العرب في فلسطين ما يعجز الكثيرون من العرب أنفسهم ، أصحاب الحق الشرعى ، من قوله .

كان رسل إذن فيلسوفا حتى وهو يدعو الى تعطيل الفلسفة حينما من أجل التنازع للكفاح العلمى . وطينا جميعا أن نتلقى منه الدرس ونعفي : فليست للفلسفة ، وليس الفكر ، وليست الثقافة ، كلاما لوف يقال ، أو جدلا فارغا يشغل السطح الخارجى من عقول الناس ، وإنما هي قبل كل شيء رؤية واضحة لطفاق العالم الذى نعيش فيه ، وسعى مستمر - يعتزج فيه الفكر بالعمل - من أجل جعله عالما أفضل .

نيس النخس

إيمانُ فيلسُوفٍ بِلَا إيمانٍ

د. زكريّا إبراهيم



وجمالية هي صنعية الانسان وثمرة ميسوله الذاتية . ولهذا نرى رسل يختم كتابه « الموجز في الفلسفة » بقوله : « ان من واجب الفلسفة ان تكشف لنا عن غايات الحياة ، وأن تميز لنا - من بين مقومات الحياة - ما له قيمة في ذاته . ومهما تبلغ القيود التي تقيد حرياتنا في هذا العالم الذى يتخبط في شبكة من العلل والمعلولات . فإن ثمة عالماً آخر هو عالم القيم ، نطلق فيه أحراراً كيفما شئنا ، بحيث ان ما نفعه خيراً نظل نعدده كذلك ، على الرغم من ذلك العالم العلى كله ، لا يملئ علينا سلطان خارجي شيئاً ، بل يكون الحكم لوعينا وحده دون سواء . حقا ان الفلسفة قد تكون عاجزة بمفردها عن أن تحدد لنا غايات الحياة ، ولكن في استطاعتها على الأقل ان تحررنا من طغيان التصيب النافى عن ضيق الاتفاق ولو اعانتنا الفلسفة على الضمور بقيم الحب والجمال والمعرفة والنشوة بالحياة ، لكفاهها ذلك هاديسا للناس ، يضيء لهم لطريق في عالم مظلم ، (٤) »

مكانة الانسان في عالم « لا - انساني » !

وان رسل ليعترف بأن صورة العالم التى يقتضها العلم الحديث هي صورة لعالم موشوسوى يغلو تماما من كل « غاية » ، ولا يكاد يتغوى على أى « معنى » ، ولكنه يرى انه لا بد لنا - مع ذلك - من أن نحاول العثور على « موطن » قديم « كثنسنا العلى في صميم هذا العالم « الآلا - انساني » . وهنا يقرر رسل - بادية ذى بدء - أنه لم يمتد في وصف أية فلسفة - في إيماننا هذه - أن تنكر بعض الحقائق الاساسية التى جاء بها العلم . وآية ذلك أنه لا بد لنا من التسليم بأن الانسان هو مجرد نتاج لعل لم يكن لديها أى علم سابق بالغاية التى كانت تحققها ، وأن أصل الموجود البشرى ، وتطوره ، ونموه ، وآماله ، ومخاوفه ، وعواطفه ، وشتى معتقداته ، انما هي مجرد نتيجة لمجموعة من التنظيمات العرفية التى طرأت على بعض الذرات . هذا الى أنه ليس في وصف إله حماسة أو أية بطولة ، بل ليس في استطاعة أية أفكار عميقة أو أية مشاعر قوية ، أن تستيقظ الحياة الفردية فيما وراء القبر ، وأن تجنب الذات الانسانية خطر الموت ! ومعنى هذا أن كل الجهود الضخمة التى تبذلها البشرية عبر الاجيال المتعاقبة وكلا الروائم الاداعية التى تحققها العبقرية بتفانٍ واخلاص والهيام ونصاعة فكرية ، ان هي

لم يكن برتراند رسل في يوم من الايام رجل عقيدة أو صاحب إيمان ، وانما كان مفكرا حرا يدين بالعلم ويؤمن بالانسان (١) . ولم يقتصر رسل على الدعوة الى اصطناع منهج « الشك » فى الكثير من مسائل الاخلاق والدين ، بل هو قد نادى ايضا بضرورة اتخاذ مسلك « عقلاني » في مضمار الرأى والسياسة . ولعل هذا ما حدا به الى القول بأنه « اذا كان وليم جيمس قد نادى بيمينه « ارادة الاعتقاد » ، فانتى - من جانبي - لا املك سوى المناداة بيمينه « ارادة الشك » (٢) ونحن نعرف كيف نصب رسل من نفسه خصما عنيفا لسانئ النزعات الانقيادية ، وعدوا للودا لثنستي الخرافات الميتافيزيقية . وهو نفسه قد اخذ على عاتقه الكشف عن الاسباب العقلية التى حدث به الى رفض « الديانة المسيحية » ، فقدم لنا بحثا مستفيضا جعل عسوانه : « ما السبب في أننى لست مسيحيا ؟ » .

بيد أن فيلسوفا فقد إيمانه الدينى ، ما كان يمكن أن يظل مجرد فيلسوف بلا إيمان . وآية ذلك أن العقل البشرى لا يستطيع مطلقا أن يعيا فى فراغ تام ، فلم يكن من الغريبة في شئ أن نرى رسل يقدم لنا دراسة أخرى تحت عنوان : « What I believe » (عقيدتي) . ولم يشأ

رسل فى هذه الدراسة أن يتنكر لمعتبسته العلمية ، أو أن يخرج على نزعتة الواقعية الاصلية بل هو قد أراد أن يقيم ثنائية واضحة بين « عالم الطبيعة » الذى يكون الانسان جزءا لا يتجزأ منه ، ويخضع فى نطاقه لنفس القوانين التى تتحكم فى الذرات والنجوم ، و « عالم القيم » الذى يسيطر عليه البشر ، ويمثلون فى نطاقه ملوكسا ذوى سلطان يحكمون بما يشاؤون بغير حساب ! (٣)

صحيح أن الفيلسوف حين يساير العالم ، فانه لا يملك سوى الاعتراف بتلك الحقيقة العارية التى لا تعرف القيم من خير أو شر ، وجبال أو قيع ، ولكن من المؤكد أنه ليس في وسع الفيلسوف أن يتغاضل « عالم القيم » بما فيه من مثل عليا أخلاقية

(١) ارجع الى مقالنا السابق : « فلسفة رسل الانسان » مجلة « الفكر الماصر » عدد ٣٤ ديسمبر سنة ٦٧ ص ٥٦ - ٦١ .

(٢) B. Russell : « Let the People Think » , London, Watts, 1943, p. 27.

(٣) رسل : « عقيدتي » ص ١٦ - ١٧ وانظر ايضا د . زكى نجيب محمود : برتراند رسل « مجموعة نوابغ الفكر الغربى » رقم ٢ دار الملوغ ، القاهرة سنة ١٩٥٧ ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٤) ب . رسل : « الفلسفة نظرة علمية » ترجمة الدكتور زكى نجيب (بصرف) ، القاهرة ، مكتبة الانطولوجيا المصرية ١٩٦٠ ص ٢٦٩ .

الا ظواهر عارضة مجعولة للفناء ، بحيث أنه لا بد لها جميعا من أن تختفى وتزول في صميم ذلك الفناء الشامل الذى يطوى فى ثنياء الجسوعه الشمسية بأكملها ! وسواء أردنا أم لم نرد ، فاننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين الى الاعتراف بأن هذا « المبدأ الكبير » الذى إبتسباه البشر بانجازاتهم الهائلة لا يد من أن يتداعى يوما ، لكى لا يثبت أن يستحيل الى أنقاض متهدمة تغطيها الآثار المتبقية من عالم متناثر متحطم !

••• كل تلك حقائق لا تقبل المناقشة ، أن لم نقل وقائعا أكيدة هيئات لأية فلسفة تطرحها أن تجد لنفسها أملا فى البقاء ! ولهذا يرى رسل أنه لا سبيل لنا الى تشييد مجراب الروح البشرية اللهم الا على دعائم من تلك الحقائق اليقينية التى لا مجال لتكاوها أو التشكيك فى صحتها •

وعبارة أخرى ، يقرر رسل أنه لا قيام لأى « أمل » فلسفى ، اللهم الا على دعامة من ذلك « اليأس » العلى الذى لا سبيل الى تبديده • والسؤال الذى لا بد لنا هنا من إثارته هو هذا على وجه التحديد « كيف يتسنى خليقة لا حول لها ولا طول • كالإنسان • فى مثل هذا العالم الغريب الإنسانى أن تستبقى طموحا ، وتواصل العمل فى سبيل تحقيق آماله ؟ » ورد رسل على هذا التساؤل قائلا هنا بأزاء « سر » عجيب لا سبيل الى إزاحة النقاب عنه : لأن الطبيعة القادرة على كل شئ لا تزيد عن كونها « قوة عياء » قد أحدثت خلال تقليباتها المستمرة ، وتواريها المتعاقبة ، - عبر القرون المتواصلة - أحداثا عديدة ، وتغيرات متنوعة ، الى أن قذف لها فى خاتمة المطاف أن تخلق « أبنا » بقى هو الآخر خاضعا لسلطانها ، ولكنه تفرد عن باقى الكائنات الطبيعية بهيئة البصيرة ، والقدرة على معرفة الخير والشر ، وملكة الحكم على أعمال « أمه » غير المفكرة (الا وهى « الطبيعة » • وعلى الرغم من أن « الموت » قد بقى هو العلامة التى تشر الى الصلة الوثيقة القائمة بين « الطبيعة » وأبنائها « الإنسان » ، فقد استطاع « الوجود البشرى » - عن طريق « الحرية » - أن يجعل من نفسه « قوة إبداعية » تفحص ، وتلقد وتعترف ، وتخلق ! وهكذا أصبح « الإنسان » - فى نطاق ذلك « العالم » الذى يأويه حينئذ قصيرا من الزمن - موجودا فريدا يتسم بالحرية ، ويتميز عن سائر القوى الخارجية التى تتحكم فى الكثير من مظاهر سلوكه •••

ثورة الانسان الحديث على عبادة « القوة » !

حقا ان الرجل البدائي - فيما يقول رسل -

لا يكاد يختلف عنا ، من حيث أنه يستشعر عجزه بأزاء قوى الطبيعة ، ولكن وجه الخلاف بينه وبيننا أنه لا يجد فى ذاته شيئا آخر يحترمه سوى « القوة » ، ومن ثم فانه يرتضى لنفسه الانحناء - فى ذلة وصغار - أمام آلهته ، دون أن يسائل نفسه عما اذا كانت تلك « الآلهة » جدية حقاً (أم غير جدية) بما يقدم لها من « عبادة » • رسل يذكرنا هنا بذلك التسايرج البشرى الطويل الحافل بشتى مظاهر القسوة ، والتعذيب ، والتحقير ، والازدراء ، والتضحية ، وغير ذلك مما تحمله بنو البشر - عن طيب خاطر - فى سبيل استرضاء آلهتهم ! ولا شك ان المؤمن الذى كان يرتعد خوفا ويرتجف رهبة - عند مجراب الآلهة - كان يتصور أن فى التضحية بأغلى ما عنده وأغزى ما ملكت يده ، استرضاء كافيا لتلك « الآلهة » المتعطشة الى الدماء ومن هنا فقد كانت ديانة مولوخ Moloch (وهى تلك الديانة السامية القديمة التى كانت تتطلب من الناس التضحية بأطفالهم على مذبح الآلهة مولوخ) بمثابة تعبير عن جوهر « العبادة » البشرية بأسرها • ولا غرو ، فان مثل هذه « العبادة » لا تعنى سوى روح الاذعان المطلق والخضوع التام من جانب المبدأ ، بحيث لا يجرؤ المبدأ حتى ولا فى صميم قلبه على أن يتصور لحظة واحدة ألا يكون سيده مستحقا لمثل هذه الزلفى ! ولم يكن الرجل البدائي على علم بما للقيم أو المثل العليا من استقلال ذاتي ، فلم يكن من الغرابة فى شئ أن نجده يتعبد للقوة وحدها ، مستخدما كل ما لديه من « حرية » فى العمل على احترامها وتقديسها ، غير آبه بما قد تعود به عليه مثل هذه العبادة من آلام وإحزان وتضحيات !

ثم كان أن توطدت دعائم الاخلاق - وريدا • ومن ثم فقد راح الناس يشعرون بما يفرقه عنهم « العالم المثالى » من مطالب ، ولم يلبث البشر أن أدركوا أنه اذا كان للعبادة أن تستمر ، فانه لا بد لها من أن تتجه نحو « آلهة » من نوع آخر غير تلك التى كان البدائيون يتعبدون لها ويعفرون الجباه عند مجراها • ولكننا نلاحظ مع ذلك أن بفصا من الناس ، وإن كانوا يستشعرون مطالب المثل الأعلى ، الا أنهم ما يزالون يرفضون « القيم » وفصا صريحا ، لأنهم يعدون « القوة الغاشمة وحدها بمثابة « السلطة » للآلهة الجديرة بالعبادة !

ولعل هذا ما ذهب اليه - على سبيل المثال -

اولئك الذين راحوا يقيمون مذاهبهم الاخلاقية على اساس المبدأ القائل بالصراع من اجل البقاء يدعى أن « الأقوياء » وحدهم هم الذين يملكون من « الكفافة » ما يجعلهم أهلا للاستمرار في البقاء ! وعلى العكس من ذلك ، نجد أن ثمة إناسا آخرين يرفضون مثل هذا الموقف ، لأنهم لا يرون فيه الا موقفا يتنافى تماما مع كل احساس خلقى ، خصوصا وأنهم يشعرون في قرارة ذاتهم بأنه لا بد لعالم الواقع من أن يتلاءم - بوجهه ما من الوجوه - مع عالم « المثل العليا » ، وإن كانوا لا يدركون على وجه التحديد كيف يمكن أن يتم هذا التلاؤم ، وعلى كل حال ، فقد كانت فكرة « الله » - بوصفه القدرة المطلقة والحرية التامة - بمثابة تعبير انساني عن تلك « الوحدة الصوفية » التي تجتمع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون .

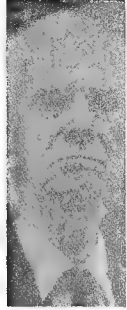
هل نعبد « القوة » ، أم « الخير » ؟

إن أحدا لا يستطيع أن ينكر ن عالم الواقع ليس بالعالم الخير : فنحن حين ندعئ لثل هذا العالم ، وحين نخضع له أحكامنا ، فإننا عندئذ ندع أفكارنا فيها لضرب من العبودية ، في حين أنه لا بد لنا من العمل على تحرير فكرنا من أسر مثل هذه العبودية . والحق أنه يحسن بنا - فيما يقول رسل - أن نعلم دائما من شأن الكرامة البشرية بأن نعمل على تحرير الإنسان - على قدر الامكان - من طغيان تلك « القوة اللا - انسانية » . وحين تكون قد عرفنا أن القسوة هي بالضرورة سيئة ، وأن الانسان - مع كل ما لديه من معرفة بالخير والشر - لا يزيد عن كونه ذرة قاصرة في عالم لا يملك مثل هذه المعرفة ، فإننا سرعان ما نجد أنفسنا بازاء اختيار حاسم ، لأنه لا بد لنا من أحد أمرين : **فأما أن نعبد « القوة » ، وأما أن نعبد « الخير »** . وإذا رفضنا التعميد لأية سلطة إلهية غاشمة ، لما تطوى عليه عبادة « القوة » من شر ، فلن يكون أمامنا سوى أن نتعبد لتلك « القيم » التي خلقناها نحن بوعي من ضمائرنا !

والواقع أن عبادة القوة - على نحو ما دعا إليها كارلايل ، ونيتشه ، وبعض دعاة النزعة الخيرية - ليست سوى مجرد نتيجة لمعجزنا عن استنباط مثلنا العليا صامدة وجهها لوجه أسام ذلك العالم الممادى لها ، وكأننا هنا بإزاء صورة

جديدة من صور الأذعان للشر ، أو التضحية بغير ما عندنا على مذبح الآلة « مولوخ » ! ورسائل يذكرنا هنا بأنه إذا كان ثمة ما يلزمنا باحترام القوة ، فلتكن تلك « القوة » التي نتخذ منها موضعا لاحترامنا هي قوة اولئك العظماء الذين رفضوا ذلك التسليم الزائف بالوقائع ، وآلوا دائما على أنفسهم أن يكشفوا لنا عما في الوقائع من « شر » . ولا غرو ، فإن في العالم الذي نعره أشياء كثيرة كان يمكن أن تكون أفضل مما هي عليه الآن ، فضلا عن أننا لا نملك سوى الاعتراف بأن « المثل العليا » التي نستعبد بها ، ونعمل من أجلها ليست متحققة في صميم « عالم المادة » ولكن كل هذا لا يمنعنا (ولا ينبغي أن يمنعنا) من التسلك باحترامنا للحق ، والجمال ، والمثل الاعلى للكمال ، وإن كنا نعلم في الوقت نفسه أن الحياة قد لا تسمح لنا بالوصول الى تحقيق تلك المثل العليا . وإن العالم اللا واعي لن يلقي مثل هذه « القيم » بأى قبول أو ترحيب ، ومادمتنا على ثقة - فيما يقول رسل - بأن « القوة » لا بد بالضرورة من أن تكون « شريرة » أو « سيئة » فإنه لمن واجبتنا أن نعمل على استبعادها وطردها من كل قلوبنا . والحق أن حرية الانسان انسا تكمن على وجه التحديد في ذلك « التصميم الارادى » الذي يتخذه حين يأخذ على عاتقه عبادة « الاله » الذي خلقه بمقتضى حبه للخير ، وحين يقوم هو نفسه بالحكم على أعمال أمه « الطبيعة » التي لا تتمتع بأية قدرة على التفكير ، بل حين يتجه بعبادته نحو تلك السموات الخاصة التي تلهمه أجمل ما في حيساته من « حدرس » وه ابداعات ! صحيح أننا في أفعالنا ورغباتنا نجد أنفسنا مضطرين دائما الى الخضوع لطغيان القوى الخارجية الغاشمة ، ولكننا في أفكارنا وأمالنا ، أحرار تماما : أحرار بالنظر الى أشباهنا من الناس ، وأحرار بالنسبة الى ذلك « الكوكب الصغير » التي تدور في فلكه أجسامنا بمجس وقصور ، بل أحرار - طالما كنا على قيد الحياة - من سلطات الموت نفسه ! وإذن فلنعمل - فيما يقول رسل - أن طاقة الايمان التي تتمر قلوبنا هي وحدها التي تسمح لنا دائما بأن نحيا على ضوء عياننا للخير ، ولكن لنهبط - حين يكون علينا أن نعمل - الى دنيا الواقع ، لكي نسلك دائما على ضوء ما يملأ علينا ذلك الميسان المشرق الناصع (٥) .

B. Russell : « A Free Man's worship », in (٥) « Mysticism and Logic », A Pelican Book, London, 1953, pp. 53-54.



موقفنا من « الواقع » : أهو « تمرد » أم « تسليم » ؟

إن الإنسان حين يترك ذلك التعارض الحاد القائم بين « الواقع » من جهة ، و « المثل الأعلى » من جهة أخرى ، فإنه سرعان ما يتخذ من « الآلهة » موقف التمرد العنيف والكراهية الفسادية ، وكان هذا الموقف هو الشرط الضروري لتأكيد حرية الإنسان . والحق أن الإنسان حين عبد إلى تحدى الكون المادى له فى صمود برومى عجيب ، وحين أخذ على عاتقه وضع سائر الشرور الكونية دائما نصب عينيه ، وحين صب عليها باستمرار جام غضبه واستيائه ، وحين آلى على نفسه عدم رفض أى ألم يمكن أن تتفنى فى خلقه تلك « القوة » الطبيعية الفاشمة فإنه بذلك إنما كان يضطلع بأول واجب تفرضه عليه رغبته الحادة فى رفض الخضوع للقدر والانعناء أمام « المحتوم » . أريد أن مثل هذا « النسخ » أو « التمرد » - فيما يرى رسل - لا يزيد عن كونه مجرد مظهر من مظاهر « التقيد » أو « الاستعبد » ، نظرا لأنه يضطر فكرنا إلى الاستمرار فى الانشغال بهذا « العالم الشرير » الذى لا تخلو من « تأكيد للذات » ، فى حين أن الرجل الحكيم يترك ضرورة العمل على التحرر من

كل صورة من صور « تأكيد الذات » . ولهذا يقرر رسل أن الحكمة الرواقية الصحيحة هى تلك التى تتجه نحو العمل على إخضاع رغباتنا ، بدلا من العمل على إخضاع أفكارنا ، على العكس مما يفعله دعاة « النسخ » أو « التمرد » حين يعمدون إلى إخضاع أفكارهم ، بدلا من إخضاع رغباتهم وأهوائهم . وإذا كان رسل يشيد بفضيلة « التوكل » أو « التسليم » - على الطريقة الرواقية - فذلك لأنه يرى أن هذه الفضيلة تحمل معانى القوة الروحية ، والقدرة على التحكم فى الأهواء أو الرغبات ، فى حين أن حرية الفكر هى التى تخلق ذلك العالم البشرى الحافل بمبدعات الفن والفلسفة والرؤى الجمالية . الخ وليس من شك فى أن « عيان الجمال » وهن بالنظر الحر ، والتأمل غير المقيد ، وشغنى الأفكار المنطلقة التى لا تترين تحت كاهل الرغبات العارمة . ولهذا فإن « الحرية » لا بد من أن تكون وقفا على أولئك الذين لم يعودوا يتطلبون من الحياة أن تواتيهم بأى خير من تلك الحيرات الشخصية . التى هى فى العادة رهن بتقلبات الزمن .

التجربة لتدلتنا على أنه كثيرا ما يحسن بالمرء أن يصرف أفكاره عن الاهتمام بالماضي الأليم أو الانشغال بالتحيزات الباطلة ، فليس من الغرابة في شيء أن يكون المدخل الحقيقي إلى « الحكمة » هو هذا القسط الرواقى من الازدحام للقصة أو الخضوع للقدر .

بيد أن روح التوكل أو التسليم (الإيسى) لا تمثل « الحكمة » بأسرها ، وذلك لأنها لا تستطيع أن نبتنى لأنفسنا معبدا تقوم فيه بعبادة مثلنا العليا عن طريق الاختصار على « التسليم » إذ أكيدة تسهم بلا شك فى بناء مثل هذا المعبد ، فتلك هى القوى الإبداعية التى نلتقى بها فى عالم الخيال ، والموسيقى ، والشعر ، والمعمار ، أو « محكا » تحكم به على العالم المحيط بنا . « الهامى » أو « روح » حيا « تستطيع عن طريقه أن تفكك - وفقا لاحتياجاتنا - كل ما قد يبيد غير صالح لأن يكون خجرا يدخل فى بناء معبدنا ، المقصود .

الحرية الإبداعية فى مواجهة قوى الطبيعة اللاواعية

•• إن مهمة الفلسفة - فيما يقول وسيل - هى

ودعها كان من بعض أفضال روح « التسليم » أو « التوكل » على النفس البشرية أنها تعلمنا كيف نزهد فى السعى وراء الخيرات الدنيوية ، حتى وإن لم يكن الحصول عليها أمرا ممتعا أو ادخل فى باب المستحيل . والحق أن من واجبنا ألا ندع دغبتنا فى الحصول على تلك الخيرات تسبب لنا أى قلق أو جزع ، أو تشيع فى نفوسنا أى ضيق واضطراب . ولا بد لكل انسان فى هذه الحياة من أن يلتقى - أب آجلا أو عاجلا - بلحظة هامة يجد فيها نفسه مضطرا إلى اتخاذ مسلك « التنازل الإرادى » أو « التخلي الحر » . وآية ذلك أنه لا بد للموت أو المرض أو الفقر أو نداء الواجب من أن يجيء فيعلمنا (وهو درس يتلقاه كل منا لحسابه الخاص) أن هذا العالم لم يخلق لنا ، وأنه مهما كان من روعة تلك الأشياء التى نصبوا إليها ، فإن القدر مع ذلك قد يقف حجر عثرة فى مسيرتنا إلى تحقيقها أو الظفر بها . وحينما نزل بساحتنا المصائب والمحن ، ثمان على الشجاعة الرواقية أن تعلمنا كيف نكابد ونتحمل ، دون أن نستخط أو نتبرم ، وكيف نشهد تداعى آمالنا وتطمس رغباتنا ، دون أن نتضاكى ، أو نتذمر . وإن

المتمثلة في الموت نفسه - جمالا عقليا هو وليد الحرية البشرية ذاتها . وهذا هو السبب في أن العقل البشرى لا بد من أن يؤكد سيادته الباهرة على شتى قوى الطبيعة الخالية تماما من كل أثر من آثار التفكير أو النظر العقل . وإذا كان رسل بشيد هنا - على وجه الخصوص - بفن « المساة » أو « التراجيديا » ، فذلك لأنه يجد في هذا الفن نموذجا ممتازا لانتصار العقل البشرى على اليأس والالام ، والموت ، وشتى أعوان « القدر » أو « المظنة » أو « القوة الفاشية » ومعنى هذا أن عظمة فن المساة تتجلى في كونه يتبنى لنفسه قلعة ساطعة في صميم أرض العدو ، إن لم نقل فوق قمة أعلى جبل من جباله ! وهل كانت « التراجيديا » سوى مجرد تعبير عن قدرة الحرية البشرية على تحدى « القدر » والانتصار على « الموت » نفسه ؟!

جمال « المساة » البشرية ١٠٠

إن الإنسان حين يواجه مشهد الموت ، وحين يتحمل من العذاب مالا حافة نه به ، وحين يرى الزمان يستحيل إلى ماضٍ له ثلاثى دون أن يكون في الامكان استرجاعه ، فإنه لا يملك سوى الاحساس بما في الوجود من سيرة ، وقديسية ، وعمق ، وكان ثمة وشائج غريبة من « الالم » قد جاءت فربطت مصيره بمصير العالم عن طريق تلك الروابط الاليمية نفسها ! وفي أمثال هذه اللحظات المأثرة بالصبر واليمان ، يفقد الناس كل تلهف على الرغبات الباطلة ، ويستشعرون عبث الصراع من أجل بعض الغايات التافهة ، ويدركون بطلان تلك المساعي اليومية المبتذلة التى تتألف منها حياتهم العادية السطحية !

وعندئذ قد يظن الناس إلى أنهم يطفون فوق سطح حطام صغير تتقاذفه الأمواج من كل صوب ، وتفرمه الظلمات من كل جانب ، ولا تكاد تنعكس فوقه إلا بعض أضواء خافتة تنبعث بين الحين والآخر من جانب أخوة لهم في الإنسانية . والحق أنه لا بد لكل فرد منا - في وسط ذلك المحيط المظلم الذى تتقاذفه «مواجهات» أمدا قصيرا من الزمن - أن يشق طريقه لنفسه وب نفسه ، مصارعا ومجاهدا ضد تلك القوى العاتية الفاشية التى تتهدده باستمرار . ومعنى هذا أنه لا بد للنفس الفردية من أن تحشد كل طاقاتها الشخصية لمواجهة ذلك العالم الخارجى الذى لا يابه - إن فى كثير أو قليل - بكل ما لديها من آمال أو مخاوف وحين يتسنى للنفس الفردية أن تظفر بالنصر في

أن تعلم الإنسان كيف يشق طريقه لنفسه العليا مشل هذا « الكعب » المقدس ، بعد أن يكون قد نجح في التغلب على قانون « التلذذ » الغاشم ، وبمضان يكون قد فطن إلى أن العالم اللا - انساني ، غير جدير بعبادته . وما دام العالم - كما يصوره لنا العلم الحديث - لم يحد هو نفسه مجبرا في سبيله ببعض القوانين العليا (بنفس الدرجة التى كان يظن من قبل أنه مسير بها) ، فإنه لم تعد بنا حاجة - اليوم - إلى تصور « الإنسان » بصورة الكائن العاجز الضئيل الذى تحركه القسوى الكونية العظمى كفيما شاعت . والواقع أن كل مقياس لا يزيد عن كونه شيئا تواضع الناس عليه « فلنا إذن أن نبتكر طريقة للمقياس نامة ، بحيث « التوكل » . والحق أنه إذا كان ثمة عوامل تجعل الإنسان أعظم من الشمس مثلا . نعم إن لقدرة الإنسان حدود محددا ، ومن الخير لنا أن نعلم ذلك عن أنفسنا حتى لا يأخذنا الغرور ، ولكن ليس في وسعنا أن نقول أين تقع تلك الحدود إلا بصورة مجردة ، كأن نقول - مثلا - أن الإنسان عاجز عن خلق الطاقة . على أنه من وجهة نظر الإنسان ، ليس المهم أن يكون « خلق » الطاقة في مستطاعة ، بل المهم أن يعرف كيف يوجبه الطاقة على النحو الذى يريد ، وهو في وسعنا ، وتزدهد قدرتنا على أدائه ، كلما ازدادنا علما . لقد كان لقوى الطبيعة سيطرة على الإنسان بأدوية الامر أى سيطرة ، لمالاته فزعا ورعبا بزلزلها وفيضانات أنهارها وبما رزقته به من أوبئة ومجاعات . لكن ها هو ذا - بفضل العلم - قد قلب على كثر من هذه الكوارث ، وأصبح قادرا اليوم على مواجهة الكون في شيء من احترام النفس . (١)

وينهب رسل إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إن في وسعنا أيضا أن نعدل من هذا الكون اللاواعى وإن تميد تشكيله ، بحيث نخلق منه (في بوقفة خيالننا) معدنا جديدا ، وعندئذ لا نلبيث أن نجد أنفسنا بأزاء صورة جديدة كذهب براق ، تجى فتحل محل ذلك الصنم القديم الذى كان مصنوعا من طين أو صلصال ! والحق أن رسل - فيلسوف الواقعية والنزعة العلمية - لا يجد بدا من التسليم بقرب من المثالية والابداعية Creative idealism » حين يلاحظ أن في وسع الروح البشرية أن تستخلص من شتى وقائع العالم المادى - بما فى ذلك الاشكال المادية للأشجار والحيال والسحب ، وكافة أحداث الحياة البشرية ، والقدرة المطلقة

(١) رسل : « الفلسفة بنظرة علمية » ترجمة الدكتور

بكر نعيم محمود ، ١٩٦٠ ، ص ٢٦٨ .

صراعها الدامي ضد قوى الظلام ، فهناك يصبح
 في وسعها أن تنعم بصحبة الأبطال المجيدة ، ويكون
 في استطاعتها أن تتمتع بشيرة الوجود البشري
 الذي لا يخلو من جمال . ولا شك أن هذا التلاقي
 الرهيب الذي يتم بين النفس من جهة ، والعالم
 الخارجي من جهة أخرى ، إنما هو المصدر الذي
 تنوّل عنه فضائل الحكمة ، والمحبة ، وتكران
 الذات ، وبالتالي فانه الأصل في ظهور حيياة
 انسانية جديدة . ونحن يتمكن الانسبان من
 استدراج تلك القوى الخارجية المعادية (التي يبدو
 البشر مجرد الاعيب في يدها) الى أعماق أعماق
 ذاته ، أو حين ينتجج في تسليط أضواء الوعي
 عن « الموت » ، و « التغير » ، و « الماضي » الذي
 لا سبيل الى استرجاعه ، و « المعجز » البشري ،
 أمام قوى الطبيعة الفاشسة ، فهناك - وهنالك
 فقط - يكون قد استطاع السيطرة على الكون
 اللاواعي ، والتحكم في القوى الخارجية الغلابة .

وحسبنا أن نتوقف قليلا عندما اعتدنا أن نسميه
 باسم « الماضي » ، لكي نقف على ما يتمتع به من
 « قوة سحرية » ، والواقع أن ما في صورة الصامتة
 الهادئة من جمال ، فهو أشبه ما يكون بذلك النفاذ
 الساحر الذي يتصف به الخريف : فإن أوراقه
 لتظل تسطع وتلمع ، ناشرة تحت السماء بهادها
 الذهبى ، وإن كانت لفحة واحدة قد تكفى لنشرها
 وتبديدها في الهواء ! وليس من شأن « الماضي »
 أن يتغير أو أن يتلون ، بل هو لا بد من أن يفت
 في نوم عميق بعد حياة حافلة بحنى الصراع ،
 وهكذا تتلاشى اللهفة ، والجشع ، والطمع ، والسعي
 وراء التفاهات العابرة ، لكي تبقى الأشياء الجميلة
 الرائعة ، والقيم الأبدية الخالدة ، وكأنها النجوم
 التي تسطع وتتوهج في حلك الظلام ! ومن هنسا
 فإن جمال « الماضي » - بالنسبة الى تلك الذات
 التي استطاعت أن تقهر القدر - هو مفتاح
 الايمان نفسه !..

عبادة « الانسان الحر » وقصة « المصير المشترك »

« ان حياة الانسبان - فيما يقول رسل -
 لنبدو من الخارج - بالقياس الى قوى الطبيعة -
 مجرد شيء ضئيل تافه . وإذا كان العبد يجسد
 نفسه دائما مضطرا الى عبادة الزمن والقدر
 والموت ، فذلك لأن هذه كلها أعظم بكثير من أي
 شيء آخر قد يجده في باطن ذاته ، فضلا عن أن
 جميع ما لديه من أفكار لا تكاد تعد الامور التي
 يلتهمها الزمان والقدر والموت !



بروح الثقة والایمان فی لحظات الضعف والیأس
صحيح ان اناس كثيرا ما یزبون محاسن لآخرین
ومساوئهم بمواریین احید واصغفیه ، ویرى لاسان
الحر لا یقر الا فی احتیاجات الاخرین ، ولا یتوقف
الا عند الآلام ، واحزانهم ، ومصاعبهم ، وارمانهم
وشتی مظاهر عماهم ، او قصر نظرهم ، وكل ما من
شأنه ان یتسبب فی شقاء حیاتهم . وهیذا
یهیب بنا رسل ان نذكر دائما اننا نششارك
الاخرین آحزانهم وآلامهم ، واننا نقاسمهم تلك
الظلمة الّتی تختیط سویا فی دریاچیرها ، واننا
- مثلهم - مثلون یظلمون ببعض الادوار فی
صمیم تلك المساءة الكلية الواحدة ا

واذن فلنعمل دائما بحیث لا نشعر مطلقا -
حين تحین ساعتهم ، وحين یصبح خیرهم وشرهم
خالدين خلود الماضي الذی لا یوت - اننا كنا
سببا فیما لاقوا من ألم أو فشل أو شقاء أو خيبة!
والحق أنه لیس اجمل فی الحیاة من ان یشعر
المزم بأنه حیثما توجهت فی قلوب الاخرین شعلة
من ألم أو قیس من نور الهی ، فهناك ان هو
بتشجیعهم وتماطفه یبث فی نفوس الاخرین روح
الشجاعة ، یلهمهم القوة والثقة والایمان ا

ان حیاة الانسان لهی حیاة تصیرة قاسرة ،
یشغلها مصیر معمم لا یروح ، ویرین علیها المسادة
العمیة عن كل منیر اق سر ، بطیسها ووزورها
وسعیها المسمر نحو انهم او السخطیم . ولیس
امام الانسان - ذلت الموجود الذی كتب علیه ان
یلحد الیوم اعز احبائه ، ذلی لا یلبث هو نفسه
ان یجتاز عالم الظلمة غدا او بعد غد - بقول انه
لیس امام الانسان سوى ان یملأ حیاته بتسلک
الافکار اجمیلة الّتی تشیع التبل والضعف فی ایمانه
القصار . واذا كان من الضروري للانسان ان یلقى
مخاوف القدر بروح الاستهانة والازدراء ، فذلك
لأنه لا بد للموجود الحر ان یرفض عبادة الارقاء
أو العبد ، لکی یقتصر علی التعبید فی ارجاء ذلك
الهیکل الذی ابتناه هو لنفسه بکلنا یدیه ا . ولیس
من شأن الانسان الحر ان یسهر بأی فزع أو رهبة
تجاه ملکوت الحظ ، بل هو یمشی ذنه حرا ،
نقیا ، صافیا ، لا یؤرقه طیفان تلك السلطة الّتی
تتحكم فی حیاة الخارجیة ، متحدیا فی کبریاء
وصلف كل تلك القوى الغالبة الّتی تتركه فی حیث
یواجهها بمعرفته وسلطان احكامه ، واتقا من ان
فی استطاعته - بما یملك من قوة وعزم وایمان
- ان یثبت دعائم ذلك العالم الذی صنعه بمتله

ولکن . . . مهما كان من عطمة تلك الروی ، فبان
التعبیر فیها ببطمه ، والاجساس بما یسوی علیه
من روعة حرساء ، نهو امر معمم یبصر من تل
ما عده . . . ومثل هذا التعبیر هو الذی یخلق ما
اناس احرارا ، لانا عندئذ لا یبصر علی الاحساء
- فی دمه وصغار - امام القضاء المجبوم ، علی
الطریقه الشرقیة فی الخضوع والاذعان ، بل
نستوعبه ونجعل منه جزءا لا یتجزأ من صمیم
نفوسنا . « (۷) ثم یستطرد رسل فیعدننا
عن عبادة الانسان الحر ، ویقول لنا ان عملية
التحرر الحقیقیة لا تتم الا عن طریق ذك الجهد
الابداعی الذی یقوم به المرء حين یتخل عن كل
صراع من أجل الوصول الی سعادته الشخصية ،
وحين یمتدع من صمیم ذاته كل شوق أو تلهف
الی تلك الرغبات العابرة والاهواء الزائلة ، لکی
یقصر علی الحنین الی الامور الخالدة والنزوع الی
القیم الباقیة ، ولا یتحقق مثل هذا «التحرر» الا
عن طریق « المشاهدة » الّتی تتامل فیها « القدر »
Fate . فان القدر نفسه سرعان ما یدعن لذلك
« العقل » الذی لا یدع شیئا نهیا لجملیات
« التنقیة » أو التصفیه الّتی تقوم بها نار الزمان
« المطهرة » ا

وان الانسان الحر فهو متحد مع اقرانه بروابط
متينة لعل اوقتها رابطته المصیر المستترک . وهیذا
هو السبب فی ان كلامنا یعص بان لمة « عینا
جلیدا » یضل بالذمه فی حله وترحاله ، مرسلا
عل كل عمل من أعماله الیومیة استعاعات المحبة .
وما اشبه حیاة الانسان بمسیرة طويلة تتم عبر
الظلام ، ویکتنفها من كل حبوب انداء غیر مرئین ،
ولا تكاد تغلو یوما من التعب والنصب والاعیاء .
وان هذه المسیرة لتجته نحو هدف لا یمتطیع
بلوغه الا القلیلون ، ولا یمتطیع احد ان یتکا فیها
طویلا ، ولكنها مسیرة الیمة شاقّة ، یتساقط
فیها رفقاؤنا واحدا بعد الآخر ، ویختفون من امام
انظارنا ، یمقتضی اوامر صامتة یصدرها علیهم
« الموت » القادر علی كل شیء ا وما اقصر تلك
الفترة الزمنية الّتی نستطیع فیها ان نمد الیهیم
ید العون ، أو ان نسهم معهم فی تحدید اسباب
سعادتهم أو شقائهم . « واذن فما احرارنا بان
نرسل اضرواء مشرقة علی طریق مسارهم ، وان
ننشر فی اجواء حیاتهم عبر التعاطف والمحبة ،
وان نشیع فی قلوبهم تلك البیطة النقیة الّتی لانخبو
ابدأ ، وان نقوی من عزائمهم الخائرة ، وان نزودهم

العليا الخاصة ، غير أنه بمسيرة تلك القسوة الطبيعية اللاواعية التي تريد أن تسحقه تحت أرجلها !

ويعود رسل - في موضع آخر - الى درامية مكانة الإنسان في الوجود ، فيقول انه « اذا كان المستقبل منذرا بالخطر على الإنسان ، فانه خطر لا يصدر عن الطبيعة فقط ، بل ينشأ أيضا عن الإنسان نفسه : هل يستخدم قوة علمه استخداما حكيما ، أم هل يستخدم القوة التي طفر بها من عراكه مع الطبيعة طوال العصور ، في معركة جديدة يشنها على إخوانه من بني الإنسان ؟ ان التاريخ والعلم والفلسفة جميعا تروى نسا ماذا أنتجت الإنسانية متعاونة ، ليخبر ماذا يكون في استطاعتها أن تؤديه في المستقبل لو مضت في تعاونها ، وتخلقت باتساع ، التي يرفهها عن المشكلات الصغيرة التي ضيع فيها عواطف الأفراد ، والأهم بهاء » (A) صحيح ان في الطبيعة البشرية « غير المرضية » الكثير من مظاهر القسوة والعديد من الميول العدوانية ، ولكن من المؤكد أن التقدم البشري المطرد هو الكفيل بتأسيس دعائم « عالم القيم » وتثبيت معاني المحبة والجمال والمعرفة في نفوس الناس . وما دام « عالم القيم » هو صنيعة الإنسان المر ، فسيظل إيمان الفيلسوف المتحرر من مخاوف الموت ، والقدر ، والطبيعة اللاواعية ، إيمان الحكيم الرواقى الذى يعرف كيف ينتصر على القوى الفاشية المظلمة .

الموقف الرواقى من « مشكلات الموت »

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : هل يكون إيمان رسل هو مجرد عود الى الحكمه الرواقية ؟ وردنا على هذا التساؤل أن إيمان رسل - في الحقيقة - هو إيمان مفكر « عقلاني » قد وجد في « الرواقية » أمانة من أمارات « الصحة العقلية » . ولم يكن من قبيل الصدفة أن يصطنع رسل - في واجهته لمشكلة الموت - موقفا شبيها بموقف فلاسفة الرواقية : فقد لاحظ رسل أن الخوف من الموت يثير لدى المرء الشعور بأنه مجرد عبد للقوى الخارجية ، وبالتالي فانه يشل كل طاقاته الإنسانية ما دام من المستحيل أن ينبثق شيء طيب عن عقلية ذليلة مستعبدة ! وقد ناقش رسل المواقف الثلاثة المحتملة بأزاء مشكلة الموت ، فقال إن الإنسان أولا قد يتجاهل الموت تماما ، فلا يفكر فيه ولا يشير اليه ، بل يحاول دائما أن يحول أفكاره عنه

أو هو قد يعدد ثأنها الى التأمل المستمر في مصر الحياة البشرية وفناء الوجود الانسانى ، فانظرا الى الموت على أنه شيء عادي مألوف ، وإن كان يستحق منا سوى الاحترار والاذراء ، أو هو قد يحاول ثالثا أن يقنع نفسه (ويقنع الآخرين) بأن الموت ليس موتا ، وانما هو مجرد مدخل او معبر الى حياة جديدة أفضل . واعتراض رسل على الموقف الاول من هذه المواقف الثلاثة انه يحاول إلغاء المشكلة بتجاهل موضوعها ، في حين ان التجربة البشرية لا بد من أن تضطربنا - ان عاجلا أو آجلا - الى مواجهة « موت الآخرين » . ولعل هذا ما لاحظته جماعة الفرويديين بخصوص « مشكلة الجنس » Sex فقد فطنوا الى أن تجاهل هذه المشكلة لا يعنى بالضرورة القضاء عليها . وبالمثل ، يمكننا نقول ان تجاهل مشكلة الموت لا يفي بالضرورة الى استئصال فكرة الموت من عقولنا ، او انتزاع خشية الموت من قلوبنا . وبما يخص الموقف الثانى فان رسل يرى أنه قد يكون من خطئ الرأى أن نديم النظر في موضوع واحد بعينه ، خصوصا إذا لم يكن من شأن تفكيرنا في هذا الموضوع أن يستحيل من بعد الى « فعل أو » تشباض عمل . هذا الى أن كل تأملاتنا الفلسفية حول الموت لن يكون من شأنها أن تحول في النهاية دون موتنا ، فليس هناك دنى جدوى من وراء مثل هذا التآمل القميم . وعلى حين أن الاهتمامات الموضوعية تساعد الإنسان على صيانته ، صحته العقلية ، نجد أن الاستغراق في تأمل الموت لا يؤدي الا الى ضعف اهتمام الانسان بغيره من الناس ، وقلة احتفاله بما يجرى حوله من أحداث وأما الموقف الثالث والاخير فقد كان الظن به - منطقيا على الاقل - أن ينتزع من قلب الانسان كل خوف من الموت ، ولكن التجربة شاهدة - مع ذلك - على أن المؤمنين بالحياة الأخرى ليسوا أقل خوفا من المرض ، وأكثر شجاعة في ميدان القتال من أولئك الذين يعتقدون أن الموت هو نجاسة كل شيء ! والسبب في ذلك أن المعتقدات الدينية - فيما يقول رسل - لا تكاد تصلو منطقة الفكر الواعى ، فهي قلما تنجح في تعديل « الآليات اللاشعورية » وبالتالي فانها لا تؤثر على السلوك ككل . هذا الى أن المؤمنين بالحياة الأخرى لا يقتلون عن غيرهم من الناس جزءا من الموت ، ان لم نقل بأنهم يفوقونهم ، نظرا لأنهم يعيشون دالمسا في قرارة نفوسهم إلا تكون عقيدتهم صحيحة ! (٩)

B. Russell : « Stoicism and Mental Health » (١)

In Praise of Idleness, London, Unwin Books, 1962, pp. 132-134.

(A) رسل : « الفلسفة بنظرة علمية » ترجمة الدكتور

زكى نجيب محمود ص ٢٦٦ .

لأفراد الإنسان ، فربما اعتقدت فيه على أساس ديني ، فتكون عقيدتك عندئذ خارجة عن نطاق الفلسفة ، لأنها عقيدة مستندة إلى ما جاء به الوحي ، أو قد تعتقد فيه على أساس ما قد كشف عنه البحث في العلم الطبيعي ، وعندئذ تكون العقيدة مستندة إلى العلم لا إلى الفلسفة . وقد كان يجوز للإنسان فيما مضى أن يعتقد فيه على أساس فلسفي ، حين كان يقال إن الروح عنصر بسيط غير مركب ، والعنصر لا يفنى ولا سبيل إلى فناؤه أو تحلله . هذا برهان تصادفه عند فلاسفة كثيرين ، تراء ظاهرا حيناً ومتخفياً حيناً ، لكن فكرة العنصر أو الجوهر الذي يظل ثابتاً ودائماً ثم تطرأ عليه حالات من التغير تجمعه وتذهب ، لم تعد تتسق اليوم مع ما يقوله العلم ، إذ العلم اليوم يقول بذرات مؤلفة من الكترونات وبروتونات متحركة متغيرة ولا يقول بعناصر ثابتة دائمة . . . ومعنى ذلك أن مسألة الخلود قد خرجت من نطاق من الفلسفة ، وأصبح أمرها مذكولاً إلى العلم أو إلى الدين الموحى به . (١١)

يبد أن رفض راسل لبعض العقائد الدينية لا يعني - في رأينا - أنه قد بقى « لا أدري » agnostic كما توهم هو نفسه في فترة ما من فترات تطوره الروحي) ، أو أنه قد نجح في الاستغناء نهائياً عن كل « إيمان » (كما وقع في ظن بعض المهتمين بدراسة فلسفته) . والحق أن بعض أصداء الإيمان المسيحي قد ترددت في تفكير رسل ، على الرغم من اعترافه الصريح بأنه لم يكن في يوم من الأيام « مسيحياً » وقد روى لنا رسل نفسه أن والده - وكان من دعاة الفكر الحر - قد طلب في وصيته أن يتلقى ابنه تربية حرة خالية تماماً من كل خرافة دينية ، ولكن المجلس الحسبي عين له أوصياء قاموا بتربيته على الإيمان المسيحي (١٢) . والظاهر أن هذه التربية المسيحية قد تركت أثرها في نفس رسل ، حتى بعد كفرة بكل إيمان ، ورفضه لشتى العقائد الدينية ، بدليل أننا نجده ينادي في مقاله « عبادة إنسان حر » بالكثير من القيم الدينية والروحية . ولعل هذا ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله : « لقد ظل رسل ينظر إلى الميتافيزيقا والعلم الإلهي نظرة جدية ، لأنه بقى مقتنعا بأن ثمة شيئاً يمكن أن نطلق عليه اسم الحقيقة الميتافيزيقية أو اللاهوتية الموضوعية . وليس الحاد المعروف (مثلاً) مستوى مجرد

وأما الموقف الذي يدعوننا رسل إلى اتخاذها بإزاء الموت فهو ذلك الموقف الروائي الذي لا يحاول الانتفاص من أهمية الموت ، بل مواجهة بقى من اكبرياء بغية العلو عليه ، والارتفاع فوق مستواه . وهذا المبدأ الذي يدافع عنه رسل هو بيمنه نفس المبدأ الذي لا بد لنا من اتباعه حين نكون بصدد أي خوف أو أية رهبة (مهما كان نوعها) : لأن من واجبتنا دائماً أن نعد إلى التعامل - بتدبر واصرار - في موضوع الرهبة نفسه ، واثنين من أن هذا التعامل هو العلاج الأوحيد الممكن لثل هذا الخوف . وحين يجد المرء نفسه بإزاء « واقعة الموت فلا بأس من أن يقول لنفسه : « أجل ، إن هذا واقع لا محالة ، ولكن لأضرب في ذلك على الإطلاق ، فإن الناس يتقبلون الموت برحابة صدر في ساحة القتال ، لأنهم - مؤمنون بقيمة الهدف الذي يفسحون بحياتهم - وحياة أعزائهم - في سبيله . » ولا بد لثل هذا الاحساس من أن يتوافر لدينا في كل وقت فانه لمن الخير للإنسان أن يشعر بأن ثمة أموراً هامة يحيا من أجلها ، وأن موته (أو موت الآخرين) لن يضع حداً لكل اهتماماته في هذا العالم . ولو أننا أردنا لثل هذا الموقف أن يكون أصيلاً وعميقاً في حياة الإنسان ، لكان علينا أن نزود الحدث - منذ نعومة أظفاره - ببعض فضائل أخلاقية كالسخاء والأريحية والحناسة ، حتى تكون كل حياته - بل كل مستقبله - رهناً بثل الأهداف الكبرى التي يتحسس من أجلها ويعيش في سبيلها . وهكذا يخلص رسل إلى القول بأنه لا بد لناس من تحرير الإنسان من « خشية الموت » عن طريق دعوته إلى العمل من أجل غايات كبرى تخرج عن ذاته ، وتكون في نظره أعلى من ذاته (١٠) .

هل بقى رسل مجرد فيلسوف « غير مؤمن » ؟ تلك - بإيجاز شديد - هي الخطوط الرئيسية في إيمان برتراند رسل . وواضح من هذا الإيمان أنه يستبعد فكرتين دينيتين أساسيتين أولاهما : فكرة لله من جهة ، وفكرة الخلود من جهة أخرى . وليس من شك في أن نظرة رسل العلمية هي التي أملت عليه رفض هاتين الفكرتين ، بدعوى أنهما فرضان ليس لهما ما يبرهما علمياً . ولنتوقف - مثلاً - عند مسألة الخلود ، لنرى ما الذي يدعو رسل إلى اتخاذ موقف مسلي بإزاءها . يقول رسل : « خذ مثلاً مسألة الخلود

(١١) رسل « الفلسفة بنظرة علمية » - ترجمة :

د. زكي نجيب محمود ، ١٩٦٠ ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(١٢) B. Russell : « Let the People Think » ,

don, 1943, Watts, p. 25.

B. Russell : « In Praise of Idleness » , Ch. (١٠)
XIII, 1962, pp. 136-138.

فرض علمى موضوعى عن علم الواقع المستقل •
وفضلا عن ذلك فإن رسل لم يكن يعترض على
العاطفة الدينية ، طالما بقيت هذه العاطفة مستقلة
لا تتدخل فى عملية البحث عن للحقيقة العلمية
والفلسفية ، وطالما ظلت غير ممتزجة بالعقائس
اللاهوتية التي قد تضطرننا الى الايمان بما هو
غير حقيقى • والواقع أن مقالة رسل المؤثرة :
« عبادة انسان حر » : A Free Man's Worship
انما هى شاهد على أساسيسه الدينية الحبيقة
(بما فى ذلك أساسيس التواضع والتقوى) نحو
العالم الطبيعى ، فضلا عن أننا نجد فى كتبه
الأخرى العديد من الفقرات التي تكشف عن
تقديس شبه دينى للحقيقة ولبعض المثل العليا
كالحبة أو الأخوة الانسانية والسلام • « (١٣)

ولسنا ندرى - على وجه التحديد - ما هو
الأساس الفلسفى الذى استند اليه رسل فى
ايمانه بالقيم ، وإعلائه من شأن بعض المثل
العليا ، ولكن الذى نعلمه أن رسل قد أقام هوة
غير معبورة بين « عالم الطبيعة » و « عالم القيم » ،
فى الوقت الذى نراه يؤسس فيه ايمانه الروحى
على دعامة من « المثالية الاخلاقية » • وعلى الرغم
من أن رسل نفسه كان يفرض كل نزعة برجماتية
تجعل من « الحقيقة » صورة من صور « ارادة
الاعتقاد » ، أو تربط « الفلسفة » بضرب من
« المزاج الشخصى » ، الا أننا لا نجد فى كل
الحقائق الروحية التي تضمنها ايمان الفيلسوف
الانجليزى الكبير سوى « مسلمات » شخصية
تتفق مع مزاج مفكر جبر فقد ايمانه بالدين ،
ولكنبقى تفكيره مشوبا بذلك الحنين الخفى الى
الدين ! ومن هنا فإن رسل « غير المؤمن » قد بقى
هو رسل « المؤمن » بقيم كالحبة ، والمعرفة ،
والجمال ، والسلام ، والتعاون ، والمشاركة ،
والتسامح • الخ • وهكذا قدم لنا رسل دليلا
جديدا على أن « عصر التحليل » لا يمكن أن يتحرر
تماما من كل أثر من آثار « عصر الايمان » ،
اللهم الا اذا قدر للفيلسوف المعاصر أن يحيا فى
فراغ عقل تام !

زكريا ابراهيم



A. Aiken : « Philosophy in Twentieth Century » (١٣)
N.Y., 1962, Random House, Vol. II, Introduction,
p. 481.

برتراند رسل

نص

الفيلسوف الإنساني

الحديث عن قمة كبيرة من قمم التفكير الإنساني
مثل برتراند رسل امر بالغ الصعوبة ، فليس من
اليسير تقديم الجوانب المختلفة والمتنوعة لهذه
الفيلسوف الكبير في صفحات قليلة . لذا إنه
ليس من اليسير ندرته تقديم نبذة - ولو قصيرة -
حياة ذلك الفيلسوف العظيم وقد قاربت المسألة
عام . ولذا فقد يحسن بنا ان نكتفي بذكر أهم
العلامات البارزة على درب حياته الطويلة التي
لخصها رسل نفسه عام ١٩٥٠ في النعي الذي
كتبه لنفسه يقول فيه : (في شبابه أنجز أبحاثا
هامة تتصل بالمنطق الرياضي ونال أعلى الدرجات
العلمية في ١٨٩٥ . وأثناء الحرب الكبرى (ويقصد
الحرب العالمية الأولى) نادى بوقف القتال ...
وناز موقفه حفيظة البعض وهو الامر الذي جعل
« كلية ترينيتي » Trinity تستغنى عن خدماته
العلمية وتحرمه من كرسي الاستاذية . وفي سنة
١٩١٨ قضى بضعة شهور في السجن . وفي عام
١٩٢٠ زار روسيا زيارة قصيرة ولكن انطباعاته
هناك لم تكن سارة . ثم قضى في الصين زيارة
أطول . وفي السنوات التي تلت ذلك ، نادى
بالاشتراكية المعتدلة وباصلاح التعليم ، كما طالب
باتباع اخلاقيات أقل صرامة فيما يتعلق بالزواج
والحب . وفي الحرب الثانية لم يشترك بأي

د. عزمي إسلام



الدعوة للسلام عام ١٩٥٥ • كما أنشأ مؤسسة السلام العالمي عام ١٩٦٣ • وكون محكمة لمحاكمة مجرمي حرب فيتنام عام ١٩٦٦ • عقدت أول دورة لها في السويد عام ١٩٧٠ • وتوفى يوم ٢ فبراير عام ١٩٧٠ •

وكما أوجزنا حياة رسل في هذه السطور القليلة يمكننا أن نوجز بصفة عامة موقفه الفلسفي في السطور التالية :

— وهو فيلسوف تجريبي ، يعتقد ان المعرفة توجد وجودا مستقلا ومنفصلا عن الذات المدركة بمعنى ان وجودها لا يكون متوقفا على وجود الذات التي تدركها ولا مشروطا بها •

— وهو فيلسوف تجريبي ، يعتقد ان المعرفة الانسانية اذا ما حللناها ، انما ترتد في نهاية التحليل الى مجموعة من الانطباعات الحسية أو الادراكات البسيطة التي تتعلق بما هو موجود في الواقع التجريبي •

— وهو فيلسوف تحليلي يؤمن بالتحليل منهجا يتبع في الفلسفة بغرض توضيح مشكلاتها (وقد طبق رسل منهجه هذا على عدة موضوعات : كالعالم والفكر واللغة ، فضلا عن الرياضيات) •

نشاط سياسي لأنه فر إبعث في بلد محايد (٠٠) الا اننا نستطيع أن نضيف الى ما كتبه رسل بعض العلامات التالية : فقد ولد برتراند رسل في ١٨ من مايو عام ١٨٧٢ بانجلترا ، وكفله جده « لورد جون رسل » ولما يتجاوز الرابعة من عمره بعدد ان مات والدته « ليدى امبرلي » عام ١٨٧٤ ومات والده « لورد امبرلي » عام ١٨٧٦ • ولقد تلقى رسل تعليمه بمنزل الاسرة حتى التحق عام ١٨٩٠ بجامعة كمبردج التي تخرج فيها عام ١٨٩٤ ، ثم عين ملحقا بالسفارة الانجليزية في باريس ، وتزوج لأول مرة (وقد تزوج بعد ذلك ثلاث مرات ، آخرها عام ١٩٥٢ وهو في الثمانين من عمره) ، ولكنه لم يستمر في العمل الدبلوماسي طويلا وعاد الى جامعة كمبردج للتدريس بها • ولقد زار رسل كثيرا من البلدان مثل المانيا عام ١٨٩٥ ، والولايات المتحدة الامريكية عام ١٨٩٦ ، وكذا عام ١٩٣٨ والاتحاد السوفيتي عام ١٩٢٠ ، والصين واليابان عام ١٩٢١ • وتنازل برتراند رسل وهو في السابعة والعشرين من عمره (أي عام ١٨٩٩) عن كل ما ورثه من ثروة تزيد عن المليون جنيه استرليني الى جمعيات البحث العلمي والدراسات الاشتراكية • كما منحه جائزة نوبل للسلام عام ١٩٥٠ ، ونال وسام بيرس الفضي من أجل

— وهو ليس بالمفكر الذى يعيش فى برج عاجى منفصل عن الحياة ومشكلاتها ، بل يحاول الاسهام بقدر طاقته فى لقاء الضوء على هذه المشكلات ، ويبدل الجهد الكبير — فكريا وعمليا — فى سبيل تحقيق ذلك .

— وهو كما لا يفصل بين الفلسفة والحياة ، لا يفصل كذلك بين الفلسفة والعلم ، بل يجمع بينهما فى فلسفة علمية جديدة . وقد حاول ذلك من زاويتين : من حيث تطبيق المنهج العلمى على مجال البحث الفلسفى ، وذلك يتمثل بصفة خاصة فى كتابه « الفلسفة بنظرة علمية » . وكذا من حيث محاولة الافادة من نتائج العلم وتطويعها لرحابة التفكير الفلسفى ، وذلك يتمثل فى عدة نظريات عنده مثل « الذرية المنطقية » ، « الهوىوى المحايدة » وغير ذلك .

— وهو فيلسوف متطور ، ولعل طول حياته اتاح له أن يطور فكره فى أكثر من مجال ، فهو على سبيل المثال بدأ فى الفلسفة تجريبيا ، ثم تحول الى الاتجاه الماثلى ، ثم انتهى الى الاتجاه التجريبى الواقعى التحليلي .

— وهو فيلسوف متعدد الاهتمامات ، التى برز فى كل منها كالفلسفة والعلم . وفلسفة السلم والرياضة والمنطق والأخلاق التربوية والاجتماع والسياسة وغيرها ، حتى ليسكن القول — بدون أن نتجاوز الحقيقة — انه فيلسوف العصر بكل ما فيه من علم وأخلاق وسياسة .

ولعلنا لا نكد نجد مفكرا معاصرا ذاعت أفكاره وعرفت مبادئه ومواقفه على النحو الذى ذاعت عليه أفكار برتراند رسل ، وعرفت مبادئه ، واشتهرت مواقفه . وشهرة رسل لم تكن مقصورة على حدود وطنه إنجلترا ، بل تجاوزته الى خارج حدود هذا الوطن . وليس أدل على ذلك من حزن الآلاف الذين عرفوا عنه ، أو اطلعوا على كتاباته ، أو سمعوا عن مواقفه فى مختلف أنحاء العالم ، من أقصى الشرق فى فيتنام الى أقصى الغرب فى مجتمع المؤنثين بأمريكا . وليس أدل على ذلك من وقوف رئيس مجلس الأمة فى الجمهورية العربية المتحدة ورئيس وفدنا فى المؤتمر الدولى للبرلمانيين المتعقد بالقاهرة ، يوم ٣ فبراير ينمى الى المؤتمرين وفاة رسل بقوله (اننى باسم هذا المؤتمر أعبر عن جزنا العميق لوفاة مفكر ضخم خسرت الإنسانية بفاته وجهنا من الوجوه التى لا تكرر على مدى سنين طويلة . واننى باسم شعب الجمهورية العربية المتحدة ومجلس الأمة ، أود أن أعبر عن جزنا لوفاة رسل العظيم الذى كان من أول كلمة

كتبها فى تاريخه الفكرى يتخذ صف الانسان ، « جريدة الاحرام بتاريخ ١٩٧٠/٢/١٠ » .

وكما لم تكن أفكار رسل محدودة بحدود وطنه فهى كذلك لم تكن معروفة فقط لدى فئة محدودة من المتخصصين فى مختلف الميادين التى أسهم فيها رسل بتصويب واقر (كالرياضة والمنطق) ولا مقصورة على فئة المثقفين الذين يهتمون بمشكلات أو موضوعات أدلى فيها رسل بدلوه ، وتناولها أحيانا بطريقة لا تخلو من طرافة (كالزواج والسعادة والتربية) ، انما تعدت كل هذه الفئات الى الانسان العادى الذى آثر رسل أن يقف الى جانبه مدافعا عن حريته ضد كل طغيان أو سيطرة أو إستغلال أو ارباب أو استثمار . لقد انحاز رسل الى صف الانسان مدافعا عن حقه فى الحياة ، بغض النظر عن لونه أو انتمائه الى دين معين و جنسية معينة وحقه فى أن يتحرر من الحوف ومن الاضطهاد ، حقه فى الحرية ، حريته فى أن يحيا فى أمن وسلام فى أكثر من بقعة من بقاع الارض فى فيتنام ، فى لاوس ، فى برلين ، فى فلسطين ومنطقة الشرق الأوسط ، وباختصار حرية الانسان فى اختيار الحق وقبوله ، ورفض الباطل ومقاومته والتنديد به وفضحه . ولقد كانت الدعوة الى الحرية هى المحور الاساسى لحط الرضى فى تفكير رسل طوال حياته . وهى عنده لم تكن دعوة نظرية يرددنا من حين لآخر فى مقالاته أو رسائله المتعددة بل كانت دعوة عملية كافح من أجل تحقيقها ، ولقد كان رسل من قلائل المفكرين الذين عاشوا أفكارهم بشجاعة وقوة واقتدار على الرغم من الصعوبات التى واجهها فى سبيل ذلك . وممارسة الحرية عند رسل لا تكتفى بمجرد اتخاذ الموقف الشجاع بالقبول أو بالرفض ، فى القول : « نعم » أو القول : « لا » ، بل هى عنده دفاع عن هذا الرضى أو القبول ، ظلما الى أحد السيدلين فيه دفاع عن الانسان . ولقد عبر رسل عن هذا المعنى فى أكثر من موقف ، وما أكثر المواقف التى قال فيها « لا » بشجاعة واصرار ، أو على حد تعبيره (ان اقول « لا » ، فى قلب الحياة ، فى لب المشكلة ، فى قلب القضية) . فقد قال « لا » عام ١٩١٦ بعد قيام الحرب العالمية الاولى وانصرف الى مناهضتها بكتابات يتند فيها بالدون والحرب كحل لمشكلات العالم معتبرا اياها حربا بين مجانين سلطة وعباد مال وتجار حرب وقتل لا يتحمل ضربتها فى النهاية الا الانسان . كما كتب مقالا فى احرعاف ١٩١٧ يهاجم فيه نظام التجنيد الاجبارى فى إنجلترا فى ذلك الوقت ، كما نادى فى أوائل

عام ١٩١٨ بعصيان أوامر الحرب في عدة مقالات حكم عليه بسببها بغرامة مالية قدرها مائة جنيه رفض أن يدفعها ، وبالسجن مدة ستة شهور . كما قال « لا » ضد سباق التسلح النووي المجنون في العالم ، وقال « لا » ضد العدوان على الكونجو . وعلى الجنوب العربي ، وعلى فيتنام . وقال « لا » ضد العدوان الاستعماري الصهيوني على الشعوب العربية ولم تكن « لا » التي يقولها مجرد صيحة يرددها وتختفي أصداؤها بعد ذلك ، بل كان دائما يقولها بالعمل فظالما قاد المظاهرات من أجل التعبير عن رفض الحرب والعدوان . كما مزق بطاقة عضويته في حزب العمال البريطاني احتجاجا على تدخل حكومة العمال أمام حرب الإبادة التي تشنها القوات الاستعمارية الأمريكية في فيتنام . كما آل رسل على نفسه أن يقوم بفضح فظائع الاستعمار الأمريكي في فيتنام والتدبير به وكون لهذا في مايو ١٩٦٦ مجيئة دولة لحاكمية مجرمة حرب فيتنام ، وعلى رأسهم جونسون الرئيس الأمريكي السابق ، باعتباره المسئول الأول عن ارتكاب جرائم هذه الحرب ، وعقبت المجيئة دورتها الأولى في استكمال عاصمة السويد في الفترة ما بين ٢ ، ١٠ من مايو ١٩٦٧ . وأدانت الولايات المتحدة لدوائها على شعب فيتنام واجباره بالقوة على غير ما يريد ، واستخدامها القنابل المحرمة دوليا (كالنابالم وغيرها) ، فضلا عن عدوانها على المدنيين بضرب الأهداف غير العسكرية مما يخالف الاتفاقات الدولية ، وميثاق الأمم المتحدة . وكما رفض رسل العدوان الأمريكي على شعب فيتنام ، فقد رفض كذلك العدوان الانجليزي على شعب الجنوب العربي والعدوان الاسرائيلي على شعب فلسطين وعلى الدول العربية عام ١٩٦٧ ، وأوفد في يونيو من نفس العام بعثة من مؤسسة السلام للتحقيق في جرائم اسرائيل زارت كلا من مصر وسوريا والاردن وأدانت العدوان الاسرائيلي حتى لقد أصبح تقرير تلك البعثة ، وثيقة عالية دافعة للحركة الصهيونية العالمية المتمركزة في اسرائيل ، وللدول الاستعمارية التي تساندها وتمزجها . ولعل آخر كلمة قالها رسل قبل أن يموت كانت هي « لا » ، في رسالته الرائعة التي أرسل بها قبل وفاته بيوم واحد الى أعضاء المؤتمر الدولي للبرلمانيين بالقاهرة ، يرفض فيها بكل شدة وإصرار العدوان الاسرائيلي المتكرر على الشعوب العربية ، ويفضح ويدبر به ، فيقول (لقد ظلت اسرائيل طوال عشرين عاما ترفض وجودها بالقوة المسلحة وتتوسع في هذا الوجود وبعد كل توسع تطلب المفاوضات . لذلك لا بد من ادانة العدوان الاسرائيلي ، لا لأنه ليس من

حق دولة أن تضم لأراضيها اراض دلة أخرى فقط ، بل كذلك لأن كل توسع هو كشف لمزيد من العدوان الذي لا يمكن للعالم أن يسمح به) .

ومما هو جدير بالذكر ان موقف رسل في رفضه للاستعمار والعدوان ، لم يكن رفضا سلبيا ، بل تبشيل في تأييد حق من وقع عليهم العدوان في رد هذا العدوان ، ومن يسانون من الاضطهاد والاستعمار في التحرر من رقة هذا الاستعمار . فهو مع رفضه للعدوان الأمريكي بفيتنام ، يؤيد كفاح شعب فيتنام في التحرر من الاستعمار ، وهو كما يدين العدوان الاسرائيلي على شعب فلسطين والشعوب العربية ، يؤيد كفاح الشعب الفلسطيني والشعب العربي في إزالة آثار العدوان ، وانسحاب القوات الاسرائيلية المتعددة وهنا ما يظهر بوضوح في رسالته سائلة الذكر التي يقول فيها لوفود برلمانات أكثر من خمسين دولة : نعم ، انني مع كفاح الشعب الفلسطيني والشعب العربي . ولنستمع اليه يقول في رسالته : (ان أماسة شعب فلسطين هي ان يلاهم أعطيت من دولة اجنبية (هي انجلترا) الى شعب آخر خلق دولة جديدة . وكانت النتيجة هي ان أآنا من الارباء أصبحوا بلا ماوى . فالى متى سوف يقبل العالم هذا الوضع من القسوة المقسودة ؟ انه لمن الواضح ان اللاجئين لهم كل الحق في العودة الى اراضيهم التي طردوا منها وان انكار هذا هو صميم الأزمة والنزاع الحالي . وليس هناك شعب في العالم يقبل أن يطرد من بلاده ، فكيف نطالب شعب فلسطين أن يقبل وضعا يرفضه أي شعب أو أي فرد ؟ ان أول خطوة تتطلبها العدالة من أجل تسوية أزمة الشرق الاوسط ، هي انسحاب اسرائيل من الاراضى التي احتلتها عام ١٩٦٧) .

هذا هو برتراند رسل السياسي انسان ، وهذا هو الجانب الذي اشتهر به وطير صيته بين الناس لكنه ليس فقط الجانب الوحيد في فكره ونحياته ، بل هناك جوانب أخرى لا تقل في قيمتها عن الجانب السياسي ، جعلت لرسل أهمية بارزة ومكانة كبيرة بين المثقفين والمتخصصين ، وتتمثل في اهتمامات أخرى متعددة ومتنوعة ، فمواضيع بالنسبة لكل موضوع أهم . وليس كل - كتاباته ودراساته المتعلقة بذلك الموضوع وذلك على النحو الآتي : -

الرياضيات : وأهم دراساته في هذا الصدد هي : كتاب « أصول الرياضيات » Principles of Mathematics الذي انتهى رسل من كتابته عام ١٩٠٠ وظهر



دراساته عن المنهج العلمي في الفلسفة Scientific Method in Philosophy (عام ١٩١٤)، وكتاب « إيكاروس أو مستقبل العلم » Icarus or the Future of Science (عام ١٩٢٤) وكتاب « تحليل المادة » The Analysis of Matter (عام ١٩٢٧) وكتاب « موجز تخطيطي للفلسفة » Outline of Philosophy (عام ١٩٢٧) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية بعنوان « الفلسفة بنظرة علمية ») وكتاب « النظرة العلمية » Scientific Outlook (عام ١٩٣١) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) .

الاجتماع والتربية : وتتلخص أهم دراساته في هذا الصدد في : « مبادئ إعادة البناء الاجتماعي » Principles of Social Reconstruction (عام ١٩١٦)، وكتاب « الزواج والأخلاق » Marriage and Morals (عام ١٩٢٩)، (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) وكتاب « القوة : تحليل اجتماعي جديد » Power : A New Social Analysis (عام ١٩٣٨)، (ولهذا الكتاب ترجمة عربية)، وكتاب « أثر العلم في المجتمع » The Impact of Science on Society (عام ١٩٥١) .

بالإضافة إلى دراساته التربوية مثل : « في التربية الخاصة في الطفولة المبكرة » On Education, in Early Childhood (عام ١٩٢٦)، وكتاب التربية والنظام الاجتماعي ،

(عام ١٩٣٢) وقد طب هذا الكتاب في الطبعة الأمريكية بعنوان « التربية والعالم الحديث » Education and the Modern World

السياسة : وتتلخص أهم دراساته في هذا الصدد في : « الديمقراطية الاشتراكية الألمانية » German Social Democracy (عام ١٩٢٦)، « الحرب ولادة الخوف » War the Offspring of Fear

(عام ١٩٠٣) ولهذا الكتاب ترجمة عربية ظهرت في أربعة أجزاء ، وكتاب « المبادئ الرياضية » Principia Mathematica الذي اشترك في تأليفه مع الفرد نورث هويتهد وظهر في ثلاثة أجزاء أولها عام ١٩١٠ وثانيها عام ١٩١٢ والثالث عام ١٩١٣، وكتاب « مقدمة للفلسفة الرياضية » (عام ١٩١٩) (لهذا الكتاب ترجمة عربية) . هذا فضلا عن البحث الذي حصل به على درجة الزمالة من كامبردج بعنوان « مقال في أسس الهندسة » (عام ١٨٩٧) .

المنطق : وخاصة المنطق الرياضي (أو الرمزي) وتتلخص أهم دراساته في هذه الصدد في كتابيه « أصول الرياضيات » ، « المبادئ الرياضية » ، و « مبرهناتنا بالعالم الخارجي » (Our Knowledge of External World) (عام ١٩١٤)، وكتاب « التصوف والمنطق » ، « Mysticism and Logic » (عام ١٩١٨) وكتاب « بحث في المعنى والصدق » An Inquiry into Meaning and Truth (عام ١٩٤٠)، فضلا عن المقدمة التي قدم بها للترجمة الإنجليزية لكتاب فتنجنشتين « رسالة منطقية فلسفية » (عام ١٩٢٢) (ولهذه المقدمة ، وكذا لرسالة فتنجنشتين ترجمة عربية) وكذا كتابه « المنطق والمعرفة » Logic and Knowledge (عام ١٩٥١)، وإيضاً مجموعة دراساته عن « الذرية المنطقية » Logical atomism (عام ١٩٢٤) .

العلم وفلسفته : وأهم دراساته في هذا الصدد : كتابه « تحليل العقل » The Analysis of Mind

(عام ١٩٢١)، وكتاب « الف باء الذرات » ABC of Atoms (عام ١٩٢٣)، وكتاب « الف باء النسبية » ABC of Relativity (عام ١٩٢٥) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية) ، وكذا

(عام ١٩٦٠) ، « السيرة الذاتية »
Autobiography (عام ١٩٦٧) وغير ذلك .

هذا وسنكتف في هذا المقال بذكر أهم الخطوط العريضة في فكر رسل ازاء موضوعات ثلاثة رئيسية عنه - هي الفلسفة والرياضة والمنطق - وذلك من خلال عرض مبسط لمنحنى تطوره الفكري وذلك على النحو الآتي :

- بدأ اهتمام رسل بالرياضيات منذ سببين الحادية عشرة ، الا ان اهتمامه بالفلسفة سرعان ما واكب اهتمامه بالرياضة ، حتى لقد نصحه جيمس وارد Ward في كمبردج بالا يقرأ في الفلسفة أكثر مما قرأ الا بعد الانتهاء من دراسته الرياضية . لكن رسل لم يكن مقتنعا في الجامعة بالطريقة التي كانت تدرس بها الرياضيات ، والتي وصفها بأنها (رديئة كل الرداءة) ، ولا بالحقائق الرياضية أو البراهين المتعلقة بها ، الامر الذي جعله ينفر منها نفورا شديدا ، وانتهى به - بعد حصوله على درجته العلمية بها - كمبردج في الرياضيات - الى التفكير في أن يترك هذا العلم نهائيا وينصرف الى الفلسفة لعله يجد فيها عزاء لطموحه الفكري ، ولقد عبر رسل عن هذا الموقف بقوله انه اصبح يعتقد (ان الرياضة علم منفرد ، وحيداً اكملت دراستي لتبيل درجة « التريبوس » Tripos

بمت كل ما كنت امتلك من كتب رياضية ، وعاهدت نفسي ألا اطلع مطلقا على كتاب رياضي من جديده . وهكذا انغمست في السنة الرابعة . » من دراساتي في كمبردج ، في عالم الفلسفة بفرحة صادرة . من أعماق قلبي) . « فلسفي كيف تطورت ، صفحة ٣٩ من الترجمة العربية » .

- الا ان هذا النفور لم يدوم طويلا ، اذ سرعان ما عاود رسل بعد عام أو أكثر الى دراسة الرياضيات

(عام ١٩١٥) ، « والمثل العليا في السياسة »
(عام ١٩١٧) ، « دروب الحرية »
Roads to Freedom (عام ١٩١٨) ،
« الباشفيسه نظرية وتطبيقا » The Practice
and Theory of Bolshevism (عام ١٩٢١)
« الحرية والنظام » Freedom and Organization
(عام ١٩٢٤) ، « آى الطرق يؤدى الى السلام »
Which Way to Peace (عام ١٩٢٦) ، وغير ذلك .

الفلسفة : وتتلخص أهم دراساته في هذا الصدد في : « عرض نقدي لفلسفة ليبنتز »
« A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz » (عام ١٩٠٠) مقالات فلسفية
Philosophical Essays (عام ١٩٠١) ،
« مشكلات الفلسفة » The Problems of
Philosophy (١٩١٢) ، ولهذا الكتاب ترجمة عربية ، « معرفتنا بالعالم الخارجي »
(عام ١٩١٤) ، « فلسفة برجسون » The
Philosophy of Bergson (عام ١٩٤٤) ،
« مقالات في التشكك » Sceptical Essays
(عام ١٩٢٨) . « تاريخ الفلسفة الغربية »
« A History of Western Philosophy » .
(عام ١٩٤٥) ، ولهذا الكتاب ترجمة عربية ،
« المعرفة البشرية » Human Knowledge
(عام ١٩٤٨) وغير ذلك

هذا فضلا عما كتبه رسل عن نفسه وعن تطوره الفكري ، وعن مدى تأثره بغيره من الفلاسفة والمفكرين مثل : « تطوري الفكري » My Mental
Development (عام ١٩٣٤) ، « فلسفتي كيف تطورت » My Philosophical Development
(عام ١٩٥٩) (ولهذا الكتاب ترجمة عربية)
« برتراند رسل يترجم أفكاره »
« Bertrand Russell speaks his Mind »

المثالية وتقنيدها ، بينما كان جل اهتمامي موجهاً الى حضي وتقيد الواحدية » (فلسفتي كيف تطورت ، صفحة ٦١) . ولقد ترتب على ذلك الرفض للاتجاه الهيكل ان انتهى رسل الى عدة نتائج فلسفية ، ظل على اعتقاده في صحتها منذ تلك الفترة ، وأصبحت ممثلة لابرز معالم تفكيره الفلسفي ، ويلخصها رسل في قوله (بالرغم من انني - منذ تلك الايام البعيدة - قد غيرت رأيي في موضوعات شتى ، الا انني لم أغير رأيي في نقاط بدت لي حينذاك - كما تبدوا لي الآن (أي عام ١٩٥٩) - في غاية الاهمية . فانا ما زلت متمسكا : ببدأ العلاقات الخارجية ، وبفلسفة التصدد التي ترتبط بهذا المبدأ ، ولا زلت ارى ان الحقيقة المفردة يمكن أن تكون صادقة كل الصدق ، ولا زلت أعتقد ان التحليل ليس تزييفا ، ولا زلت أعتقد ان أية قضية - باستثناء قضية تحصيل الحاصل - تكون صادقة بناء على مقارنتها بالواقع الذي تخبر عنه ، وان الوقائع (التي يتكون منها عالم الخبرة) مستقلة عن خبرتنا . في كل هذه الامور لم تتغير آرائي منذ تخليت عن تعاليم كانط وهيجل) (المرجع السابق ، صفحة ٧ .

- اما مرحلة التحول الكبير في فكر رسل ، وخاصة بالنسبة للرياضيات والمنطق ، فتبدأ بالتحديد منذ عام ١٩٠٠ حين اشترك آنذاك في المؤتمر الدولي للفلسفة الذي عقد بباريس ، والتقى فيه بعالم الرياضة الايطالي بيانو G. Peano . ولم يكن قد عرفه من قبل أو قرأ له ، الا انه تأثر بدرجة كبيرة بما كان يبدية في كل مناقشة يشترك فيها من دقة منطقية أكثر مما كان يبدية أي فيلسوف آخر . ويتلخص تأثره ببيانو في تفرقه بين نوعين من العبارات أو القضايا : أ - عبارات تقوم على علاقة توضح انتهاء فرد ما الى فئة أو نسبته اليها ، أي عبارات تتكلم عن معاني كلية مثل « الانسان فان » ، على اعتبار ان العبارة الاولى قضية يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة أما العبارة الثانية فهي وان بدت مشابهة للأولى - ولقد كان دعاء المنطق التقليدي يعتبرونهما متشابهتين منطقيا ، من حيث أن كلا منهما تتكون من موضوع ومحمول - الا انها تختلف عن العبارة الاولى في انها لا تنصرف الى الحديث عن الواقع بشكل مباشر ، بقدر ما تتحدث عن العلاقة بين تصورين وارتباطهما على نحو ما ، بدون أن

لكنه تناولها من زاوية أخرى ، هي زاوية الأسس أو المبادئ التي تقوم عليها ، وكانت هذه أول محاولة عند رسل لدراسة فلسفة الرياضة ، وان جاءت مقصورة على فرع واحد من فروع الرياضيات وهو الهندسة . ويعبر رسل عن ذلك بقوله (ولقد اخترت « أسس الهندسة » موضوعا ليبحثي للحصول على درجة الزمالة من كمبردج ، ووجهت فيها اهتماما خاصا الى اثر الهندسة الاقليدية على نظرية كانط الترنسندنتالية) . وكان هذا الاتجاه منه الى فلسفة كانط مدخلا للفلسفة الهيكلية ، وهو يعبر عن هذا المعنى بقوله : (كانت نظريتي في الهندسة كانطية على وجه الخصوص ، لكنني انغمست بعد ذلك في محاولات لتطبيق الديالكتيك (الهيكل) . » المرجع السابق ، صفحة ٤٢ . ولعل هذا كان تعبيرا عن نوع الاتجاه الفلسفي الذي بدأ رسل ينحرف اليه وهو الاتجاه المثالي . فهو كان معجبا بالفلسفة التجريبية ، متأثرا بما قرأه لجون ستينوارت ميل ، الا ان تأثره في كمبردج بكل من جيسس وارد (وهو كانطي الاتجاه) ، وستاوت Stout (وهو هيجلي النزعة) ، وكذا العالم بمكتاحارت Mc Taggart الهيجلي المتطرف أدى برسمل عام ١٩١٤ الى أن يسلم نفسه تماما (ليتأقربنا نصف كانطية ، ونصف هيجلية) - الا ان هذا الاثر الكانطي - الهيجلي لم يلبث أن فقد سحره تدريجيا ، الى أن أعلن رسل رفضه لهذا الاتجاه وثورته عليه . ويعبر رسل عن اسباب هذا الرفض في « سيرته الذاتية » بقوله (لقد حدثت لي خلال عام ١٩١٨ عدة أحداث ، جعلتني انفض عن كانط وهيجل في آن معا ، من ذلك اني قرأت كتاب هيجل « المنطق الاكبر » فكان رأيي فيه عندئذ - ولا يزال - ان كل ما قاله هيجل عن الرياضة كلام فارغ خرج من رأس مهوش . كما رفضت كذلك الأسس المنطقية للمذهب الواحدى ، وكرهت النظرة الذاتية التي ينطوى عليها « الحس النقدي » في فلسفة كانط (د برتراند رسل ، للدكتور ذكي نجيب محمود ، صفحة ٢١) . ولقد شاركه في هذا الموقف - وان كان قد سبقه اليه بقليل - الفيلسوف التحليلي جورج مور G. Moore ، وهو في هذا الصدد يقول : (كان ذلك في أواخر عام ١٩١٨ عندما تمردت أنا ومور على كانط وهيجل على السواء . فقد شق مور طريق الثورة ، لما أنا فقد تأثرت خطاه من بعده . ومع اننا كنا متفقين « في الثورة » الا انني اعتقد اننا كنا نختلف بصدد ما كنا نهتم به أكبر الاهتمام في فلسفتنا الجديدة . فقد كان مور - فيما اعتقد - معنيا أكبر العناية بلحوض

الكل ان هو الا مجموعة غير متناهية او محدودة من الاحكام التي يطلق كل منها على مفرد واحد من تلك التي يمكن أن تنتمي الى ذلك التصور . معنى هذا عند رسل — بشكل — كثر: تبسيطا — ان ما يقال عن مفرد جزئي ، يختلف في ستواه او نمطه ، عن مستوى ما يقال عن الفئة التي ينتمي اليها ذلك الفرد الجزئي . بل وأكثر من هذا ، لما يقال عن فئة ما ، يختلف عما يقال عن فئة أعم وأشمل من الفئة الاولى ، اذا ان المستوى أو النمط مختلف

لكن ما ضرورة هذه التفرقة وما قيمتها عند رسل ؟ يرى رسل ان الخلط بين مستويات الكلام أو أنماط العبارات يترتب عليه الكثير من المشكلات في الفلسفة والعلم ، وخاصة العلم الرياضي . ولقد ذكر رسل المشكلة التالية ، على سبيل المثال ، وكيفية حلها في ضوء نظرية الانماط . يقول رسل : (لقد بدا لي ان الفئة تكون أحيانا — ولا تكون أحيانا أخرى عضوا لنفسها . فالفئة المكونة من ملائق الشاي — مثلا — ليست ملققة أخرى (من فئة الملائق) لكن الفئة المكونة من الاشياء التي ليست ملائق شاي ، هي شيء من الاشياء التي ليست ملائق شاي ، على أنه بدا لي ان هناك من الامثلة ما هو غير سالب : فالفئة المكونة من جميع الفئات — مثلا — هي بدورها فئة . . . وسالت نفسي عما اذا كانت هذه الفئة عضوا لذاتها أم انها ليست كذلك . فإذا كانت عضوا لذاتها ، كان لا بد أن تتصف بالخاصية التي تتحدد بها الفئة ، وهي انها لا يجوز أن تكون عضوا لذاتها . أما اذا لم تكن عضوا لذاتها فانها لا يجوز أن تتصف بالصفة التي تتصف بها الفئة ، وإذن فهي لا بد وأن تكون عضوا لذاتها . وهذا يؤدي كل بديل الى تعييضه ، ومن ثم ينشأ التناقض) « المرجع السابق ، صفحة ٩٠ » .

ولتوضيح ذلك نقول : هل فئة جميع الفئات هي عضو في الفئة نفسها أم لا ؟

أولا : اذا كان الجواب بالإيجاب — أي كانت عضوا في نفسها — أصبحت منتزعة الى نفسها ، وبالتالي يصبح شأنها شأن بقية الفئات الأخرى الفرعية التي تنتمي اليها . ومن ثم تكون متضمنة بنفس الصفات التي تتصف بها هذه الفئات الفرعية . لكن كل فئة فرعية من الفئات التي تنتمي الى فئة الفئات ، تتصف بأنها ليست عضوا في نفسها . لذا فان فئة الفئات الفرعية — لا يمكن أن تكون عضوا في ذاتها . وهذا تناقض اذا انها ستكون عضوا في ذاتها وليست عضوا في ذاتها . ويمكن

يشترط لصديق هذه الرابطة وجود واقعي . وبالتالي يمكن اعتبارها بمثابة العبارة التي لا يكون الحكم فيها مطلقا ، بل مشروطا بشرط هو وجود أعضاء لفئة الموضوع الذي نتحدث عنه . ومن ثم فاننا نستطيع قراءة هذه العبارة الثانية « الانسان فان » أو « كل انسان فان » على النحو الآتي : « لو وجد أي فرد من أفراد فئة الانسان ، لكان متصفا بصفة الفناء » ، في حين أن العبارة الاولى تكلم عن شخص محدد هو سقراط ، وتصفه بتلك الصفة .

ولقد ترتب على هذا ان فرق رسل بين اللفظ الذي يستخدم في مثل العبارات الاولى كاسم العلم الذي يشير الى شيء محدد بالذات ، وبين أسماء الفئة (أو الاسم الكلي) الذي لا يشير الى أفراد بعينها ، بقدر ما يشير الى صفات مشتركة بين أفراد ، في حالة الوجود الفعلي لمثل هذه الافراد . وهذا ما يعبر عنه في المنطق بالقول بأن الاسم في العبارة الاولى يدل على مفرد معين جزئي في حين ان في العبارة الثانية إنما يدل على فئة قد تكون وقد لا تكون ذات أعضاء . ومن ثم فليست هناك ضرورة تجعلنا نستدل على وجود الأشياء الجزئية من مجرد استخدام أسماء الفئات . ولعل هذا هو السبب في ان رسل ينتهي الى القول باننا لا نستطيع استنتاج وجود الأشياء أو الموجودات من اللغة أو بناء على استخدامها .

كما ترتب على هذه التفرقة عند بيانو بين علاقة الفرد بالفئة ، وعلاقة الفئة بالفئة ، أن فرق رسل بين العبارات التي تتكلم عن دخول عضو في فئة ، والعبارات التي تتكلم عن دخول فئة في فئة . ثم فقد ميز بين مستوى الكلام في كل حالة منهما عن الآخر ، وكان هذا بمثابة المدخل الذي دخل منه الى نظرية الانماط Theory of Types المنطقية التي ذكرها في أكثر من كتاب ودراسة له ، وخاصة كتابه الكبير « المبادئ الرياضية » وتتلخص هذه النظرية في أن نمط أو مستوى العبارات التي نتحدث عن وقائع أو جزئيات يختلف عن نمط أو مستوى العبارات التي نتحدث عن فئات ، بغض النظر عما اذا كانت هذه الفئات ذات أعضاء أم لا . لأن العبارة الواحدة من المستوى أو النمط الثاني ، اذا ما حللناها ، وجدناها في نهاية التحليل ترتد الى مجموعة غير محدودة في القضايا المفردة كل منها تتناول عضوا واحدا من أعضاء الفئة لكي تخبر عنه بالصفة التي توصف بها الفئة . ولعل هذا هو السبب في قول جوبلو Godel بأن التصور

بما نصف به الفئات المنتمة الى هذه الفئة . مع ان ما يصدق على مستوى ، لا يصدق على مستوى آخر ، والحلط بينهما يوقننا في كثير من التناقضات

ومما هو جدير بالذكر ان رسل قد استفاد من التحليل المنطقي سالف الذكر الذي طبقه في نظرية الانماط ، في تدعيم رفضه للفلسفة الهيجيلية ، وهو يقول في هذا الصدد (لا يمكن للفلسفة ان تظل غير مبالية بهذه المشكلات الا الفلسفة الهيجيلية التي تحيا على التناقضات ، لانها تلتقي بمشكلات من هذا القبيل في كل ميدان) : « المرجع السابق ، صفحة ٩٣ » .

من المثال السابق ، يتضح كيف استطاع رسل ان يربط ببراءة ودقة بين ميدانين هامين من ميادين الفكر هما : المنطق والفلسفة . حقا ان الربط بينهما ليس جديدا ، فطلما اعتبر الفلاسفة القدماء ان المنطق مدخل الى الفلسفة ، حتى ان بعض المسلمين حينما أرادوا الانتهاء الى ان الاشتغال بالمنطق كفر - وبالتالي فان « من تمنطق فقد تزندق » - قالوا بحجبتهم المعروفة من ان الفلسفة شر ، والمنطق مدخل الفلسفة ، ومن ثم فان مدخل الشر شر . كما ان هناك عددا كبيرا من الفلاسفة حاولوا جهدهن اقامة فلسفتهم أو مיתافيزيقاهم على أساس من المنطق ، بل حتى لقد ذهب بعضهم مثل هيجل الى الربط بينهما باعتبارهما شيئا واحدا - الا ان رسل لم يجمع بينهما لا في هذا النحو أو ذاك ، بل على أساس ان معرفتنا بالمنطق الصحيح الدقيق تعتبر شيئا أساسيا لفهم الفلسفة ولتوضيح مشكلاتها وإزالة تناقضاتها . والمنطق عنده هو الوسيلة التي توصلنا الى هذا ، فنحن باستخدام التحليل المنطقي أداة ننظر من خلالها الى مشكلات الفلسفة ، يتبين لنا ان أغلب هذه المشكلات هي في حقيقتها مشكلات زائفة .

توضيح هذا التناقض باستخدام الرموز على النحو الآتي : لو كانت « أ » هي فئة الفئات ، أو فئة مكونة من فئات ، وكانت « ب » ، « ج » ، « د » فئات فرعية منتمة الى الفئة « أ » فاننا نضع التناقض كما يلي :

الفئة أ اما ان تكون عضوا في ذاتها أو الاتكون عضوا في ذاتها . فاذا كانت عضوا في ذاتها أصبح شأنها شأن الفئات المنتمة اليها وهي « ب » ، « ج » ، « د » ومن ثم تتصف بنفس صفاتها . لكن كلا من ب ، ج ، د تتصف بأنها ليست عضوا في ذاتها . اذن ليست كذلك عضوا في ذاتها لكننا افترضنا انها عضو في ذاتها . فهي عضو في ذاتها وهي ليست عضوا في ذاتها وهذا تناقض .

ثانيا : اما اذا كان الجواب بالنفي ، أي اذا لم تكن فئة من الفئات عضوا في ذاتها ، اكانت مختلفة عن الفئات الفرعية الى تنتمي اليها . ولما كانت كل فئة من هذه الفئات الفرعية تتصف بكونها ليست عضوا في ذاتها ، كانت اذن فئة لفئات متصصة بكونها عضوا في ذاتها . وعلى ذلك فهي تكون عضوا في ذاتها ، ولا تكون عضوا في ذاتها وهذا تناقض . ويمكن التعبير عن هذا التناقض باستخدام الرمز على النحو الآتي : اذ لم تكن الفئة أ عضوا في نفسها ، كانت مختلفة عن الفئات ب ، ج ، د . ومن ثم تتصف بغير ما تتصف بغير ما تتصف هي به ، لكن ب ، ج ، د تتصف بأن كلا منها ليست عضوا في ذاتها من أي عضو في ذاتها . لكننا افترضنا انها ليست عضوا في ذاتها . اذن فهي ليست عضوا في ذاتها ، وهي عضو في ذاتها وهذا تناقض .

يرى رسل ان مثل هذا التناقض انما يرجع الى اننا نتكلم عن مستويين أو نمطين مختلفين من الفئات ، لكننا نخلط بينهما فنصف فئة الفئات



أكبر الأعداد في متسلسله ،الأعداد الصحيحة ، فلا يكون هناك أكبر منه ، و انتى استطاع رسل ان يوصحها بتحليلها بناء على فكرة الفئه في المهن ، ولذا بناء على نظريته في الاصطاط المنطقيه سادها اندلر .

— ولعل هذه الدقة في تحليل المشكلات — فلسفيه كانت أو رياضية — تحليلًا متطعيا ، كانت تأكيدًا لسمه أساسيه من سمات فكر رسل — لازمته منذ بدايه تعميره الفلسفى والعلمى تقريباً حتى نهاية حياته ، هى سمه التحليل والاهتمام به منهجاً يحاول استخدامه فى أكثر من ميدان . و رسل يعتبر من : كبر دعاة المنهج التحليلى بين المعاصرين ، وذلك لطبقه ذلك المنهج بالنسبته لكثير من مشكلات الفلسفه ، وخاصة ما يتعلق منها بالمعرفه ، وبالمجالات الثلاثه المترابطه عنده وهى : العالم الخارجى ، والفكر ، واللغه .

أولاً : تحليل العالم ، وكان من أوائل الموضوعات الفلسفيه التى طبق عليها منهجه التحليل ، بعد الفترة التى انصرف فيها الى الاهتمام بالرياضيات وفلسفتها وبالمنطق الرياضى ، فأخرج عام ١٩١٤ كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجى » الذى انصرف فيه الى تحليل الإدراك الحسى باعتباره وسيلة معرفتنا بهذا العالم ، ووضع رسل فى كتابه هذا التخطيط العام لتحليلاته المختلفه لكل من العالم والفكر واللغه ، ذلك التخطيط الذى أوضحه واستكمله بعد ذلك فى مختلف دراساته ، فهو يستكمل تحليله للعالم فى مجموعه مقالاته عن فلسفه الذريه المنطقية (وهى فى أصلها ثمان محاضرات القاها رسل فى جامعه لندن فى نهاية عام ١٩١٨ وبداية عام ١٩١٨) ثم يطور هذه الفكرة بناء على نتائج دراساته التى نشرها فى كتابيه : « الفء الذرات » ، « الفء بالنسبيه » — وجاء هذا التطوير فى كتابيه : « تحليل المادة » : « الفلسفه بنظرة علميه » .

هذا ويكاد يكون ميدان الرياضيات من أهم الميادين التى طبق فيها راسل منهجه التحليل ، ولقد جاءت نتائجه التى توصل اليها فى هذا الميدان تقريباً لمجهود شاق استمر حوالى ثلاث عشرة سنة متصله (فيما بين عامى ١٩٠٠ ، ١٩١٣) وهى الفترة التى أخرج فيها كتابيه « اصول الرياضيات » و « المبادئ الرياضيه » ، وكذا فى سنوات متفرقه مثل عام ١٩١٩ الذى أخرج فيه كتابه « مقدمة للفلسفه الرياضيه » . وتنبهى هذه النتائج الثمره فى مجالين على الاقل : —

أ — فهو كان قد أخذ على عاتقه استكمال الخطوات التى بدأها بيانو من قبل ، فقد استطاع بيانو أن يرد الرياضيات كلها الى علم الحساب ، واستطاع أن يرد علم الحساب الى عدد محدود من اللامعرفات هى على وجه التحديد : « الصفر » « العدد » ، « التالى » . الا ان رسل بدأ يتساءل عن معنى العدد على النحو الذى فعله من قبل عالم الرياضيات الالمانى جوتلوب فريجه Frege . واستطاع بتطبيقه منهج التحليل على فكرة العدد فى الحساب ، أن يرد العدد الى فكرة الفئه فى المنطق . بهذا ترتبه الرياضه كلها عند رسل الى المنطق ، لأننا حين حللنا أسسها الأولى استطعنا أن نتبين انها جميعاً تنتمى الى مجال المنطق . ويسمى رسل مثل هذا البحث الذى انصرف فيه الى تحليل المفاهيم الأولى للرياضيات باسم الفلسفه الرياضيه ، أو فلسفه الرياضيات .

ب — كما انه طبق منهج التحليل المنطقى بالنسبه لكثير من مشكلات الرياضه فتيب له انها فى حقيقتها ليست مشكلات رياضيه ، بقدر ما هى مشكلات منطقيه ، وبالتالى يكون حل مثل هذه المشكلات عنده عن طريق اخضاعها للتحليل المنطقى . وذلك مثل المشكله التى أثارها عالم الرياضه الالمانى جورج كانتور G. Cantor والتى تتعلق بعدم وجود العدد الذى يكون هو

الاحساسات ، يكون بمثابة الجوهر العقلي المختفي وراء هذه الإدراكات ، بل الى مجموعة من الحوادث أو الاحساسات على حد تعبيره في كتاب « تحليل العقل » .

وعلى الرغم من أن رسل يتفق في نظريته الى الانسان وتفكيره ، مع المدرسة السلوكية التي تفسر سلوك الانسان برده الى مجموعة من الأفعال المنعكسة الشرطية ، الا انه يختلف مع رأى واطسن ودعاة هذه المدرسة في أن ردود الأفعال المكتسبة لا تفسر أحيانا بعض ظواهر السلوك . فرسسل لا يرى في مبدأ السلوكيين ما يكفي لتفسير كثير من مظاهر النشاط العقلي أو العمليات العقلية مثل الذكر والاستدلال وغيرها . ولذا فهو يفسر نشاط الانسان الفكري ، تفسيراً سلوكياً الا انه يضيف اليه القول بالعقل ، لا باعتباره عنصراً مغايراً للجسم مختلفاً عنه أو باعتباره جوهرًا مختفياً وراء كل العمليات الفكرية .

اذن ما هو العقل عنده ؟ يربط رسل بين العقل والمادة ، فهما (لا يتميزان بخط فاصل ، بل يختلفان في الدرجة وحدها لا في النوع) . وما هو النوع الذي يرتد اليه العقل كما ترد اليه المادة كذلك ؟ هو الحوادث . فالحادثة التي تحدث - هي عنده - حادثة طبيعية أو فيزيائية ونفسية في آن واحد . و: بمباراة أخرى ان الحادثة الواحدة - كما يراها رسل - ليست هي بالحادثة الطبيعية الا اذا وضعت في سياق معين يتألف من زمرة الحوادث الفيزيائية ، وليست هي بالحادثة النفسية أو العقلية الا اذا وضعت مع غيرها في سياق آخر يتألف من زمرة الحوادث العقلية . وهكذا فالاختلاف بين هذه وتلك لا يرجع الى طبيعة الحوادث إنما يرجع الى تغيير السياق الذي توضع فيه ، بحيث اتنا لو نزعنا حادثة ما عن سياقها لما عرفنا هل هي مادة أو هي عقل (لانها تصلح أن تكون هذا وذاك معا) .

هكذا ينتهي رسل الى فكرته عن المادة المتعادلة أو الهيبولى المحايدة Neutral Stuff ، كما يسميها رسل كذلك بالواحدية Monism المحايدة . وقد عبر رسل عن هذا المعنى بقوله : (تلك هي وجهة النظر التي تسمى بالواحدية المحايدة ، أي وجهة النظر التي ترد الحوادث كلها لا الى مادة ولا الى عقل ، بل تجعلها أحداثاً محايدة لا يتقرر مصيرها من مادة أو عقل الا بعد

وتتلخص فكرة رسل عن تحليل العالم الخارجي ، في رده اياه الى وحدات صغيرة هي الوقائع . وهي عنده ليست بالاشياء الجزئية ، بل انها تتركب من الاشياء وصفاتها وعلاقاتها . فإذا قلت « هذا بيض » ، فأنني أتكلم عن واقعة لا عن شيء ، لأنني أتكلم عن شيء متصف بصفة معينة . وإذا قلت « هذا بجانب ذاك » فأنني أتكلم عن واقعة تشير الى شيئين ارتبطا بعلاقة ما الا أن تحليل رسل لا يقف عن هذا الحد . إذ ان الاشياء نفسها ليست بسيطة ، بل هي مركبة يمكن أن تنحل الى سلسلة من الحوادث (أو الحوادث Events) كل واحدة منها (تستغرق فترة زمنية صغيرة محدودة ، وتشغل حيزاً مكانياً صغيراً محدوداً كذلك ، أو ان شئت فقل انها شيء يشغل حيزاً محدوداً من الزمان - المكان ، كما هو الرأي عند نظرية النسبية .) . وهكذا يستحيل الجسم المادي عنده الى خط أو سلسلة من حوادث معينة (زمانية - مكانية) ، أو هو تاريخ ممتد لا يمكن فهم وجوده الا على ضوء هذا الامتداد الزمني المتغير لحظة بعد أخرى . وهكذا أيضاً يفقد الشيء المادي شئيته ويصبح مجموعة من حوادث هي جملة مظاهره ، أو جملة معطياته الحسية ، بدون أن نحتاج بعد ذلك الى القول بوجود الجوهر المادي الذي كانت تذهب اليه الفلسفات التقليدية لتفسير العالم وما فيه من اشياء أو موضوعات مادية .

ثانياً : تحليل الفكر (العقل) ويعتبر تحليل الفكر عند رسل مكمل لتحليله العالم ، بل وضروري لمعرفتنا به . وقد عبر رسل عن تحليله للفكر في أكثر من كتاب له ودراسة ، أهمها كتابه « تحليل العقل » ، وكذا الطبعة الثانية من كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجي » (عام ١٩٢٨) . وتتلخص نظريته في هذا الصدد في القول بأن العقل اذا ما حللناه ، نجده يرتد الى مجموعة من الاحساسات sensations (أو هي حالات الإدراك الحسي) ، في مقابل الاحساسات (أو المعطيات الحسية) ، في الحوادث التي تتألف منها الاشياء فهذه الإدراكات الحسية أو « الاحساسات » التي يتكون منها فكرنا ، هي في حقيقتها حوادث تنتج عن تأثير المعطيات الحسية أو الحوادث الخارجية في أعصاب الحس عند الانسان ، وانتقال التأثير الى المخ ، وبالتالي قيام حالة ادراكية هي في ذاتها حادثه تناظر الحادثة أو المعطى الحسي الخارجي . وهكذا ترد جميع العمليات الادراكية (وأهمها عند رسل الإدراك الحسي والتذكر) اذا ما تعقبناها بالتحليل ، لا الى شعور أو وعي منفصل عن هذه

دخولها في نسيج مع غيرها • وهي وجهة النظر التي أذهب إليها وأدافع عنها) • ارجع الى دراسة لكاتب هذا المقال بعنوان (واحدة محايدة بين العقل والمادة) بمجلة الفكر المعاصر ديسمبر ١٩٦٧ •

ثالثا : تحليل اللغة ، يحلل رسل اللغة على نفس النحو الذي يحلل به العالم ، ولقد شرح اللغة من جانب ، والعالم من جانب آخر • فكما ان العالم يتكون من وقائع ، فكذلك اللغة التي نمير بها عن العالم او نخبر بها عنه ، تتكون اما من قضايا تتناول وقائع العالم الخارجي او من قضايا ترند - اذا ما حللناها - الى قضايا تتناول هذه الوقائع ولما كان العالم مؤلفا من وقائع بسيطة كثيرة ، كانت القضية البسيطة هي الوحدة الاولى في اللغة التي تدل او تشير الى الواقعة البسيطة • او هي كما يسميها رسل بالقضية الذرية التي لا يمكن أن تنحل الى ما هو أبسط منها ، والتي كما يصفها رسل في كتابه « معرفتنا بالعالم الخارجي » تثبت ان شيئا معيناً يتصف بصفة معينة او ان شيئا معيناً ترتبط بملاقة ما •

أما اذا ركبنا قضية جديدة من مجموعة من هذه القضايا الذرية ، أو اجرينا عليها اجراء معيناً ، سميت القضية الجديدة في هذه الحالة بالقضية المركبة (وتسمى كذلك أحيانا بدالة الصديق) مثل القول : « اذا أبرق البرق ، سقط المطر » او « أبرق البرق وسقط المطر » وعلى ذلك فصديق القضية المركبة يعتمد على صديق أجزائها او القضايا البسيطة التي تتكون منها • ومن ثم اذا أردنا ان نتثبت من صديق عبارة ما ، علينا - اذا كانت قضية ذرية - ان نردها الى الواقع الخارجي لنرى مدى مطابقتها اياه • أما اذا كانت قضية مركبة ، فعلياً ان نشرح في تحليلها الى القضايا الذرية التي تتألف منها ، طالما ان القضية الذرية وحدها هي التي يمكن المطابقة المباشرة بينها بين الواقعة الخارجية التي تقابلها •

عزى اسلام



د. روبرت هوبز

المرحلة الأولى: الفلسفة العامة

محمد كمال الدين

كداعية للسلام ، ومعارض للحروب التي تنشب في أي مكان في العالم ، ومن أبرز مؤلفاته في هذه المرحلة :

- علمنا بالعالم الخارجي (١٩١٤)
- الحرب وليست الخوف (١٩١٥)
- مبادئ إعادة البناء الاجتماعي (١٩١٦)

- العدالة في وقت الحرب (١٩١٦)
- مثل سياسية عليا (١٩١٧)
- الطريق إلى الحرية (١٩١٨)
- الفكر الحر ودعايته الحكومات (١٩٢٢)

- مستقبل الحضارة الصناعية (١٩٢٣)
- هذا ما أؤمن به (١٩٢٥)
- في التربية وخاصة في الطفولة المبكرة (١٩٢٦)

- الزواج والأخلاق (١٩٢٩)
- الحرية والنظام (١٩٣٤)
- أي الطرق يؤدي إلى السلام ؟ (١٩٣٦)

وفي هذه المرحلة اتضحت معالم دعوته إلى سلام عالمي دائم يسوده التفاهم بين الشعوب والتعايش السلمي ، وظهرت أيضا دعوته لاقامة حكومة عالمية تستطيع حكم العالم ، وحسم ما ينشأ فيه من خلافات ، وتحقيق المساواة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بين الناس جميعا ، وإعادة توزيع الثروات ، والحد من الاستبداد الرأسمالي ، ونزع السلاح الشامل ، ووقف جميع التجارب الذرية وسباق التسلح .

يعد الفيلسوف البريطاني برتراند راسل من أكبر الفلاسفة الذين حملوا لواء الدعوة للسلام العالمي ، ومن أبرزهم نشطاء ، ويعد المتتبع لمراحل حياته منذ ولد في الثامن عشر من شهر مايو عام ١٨٧٢ حتى اليوم بأن الدعوة للسلام استأثرت بالجانب الأكبر من هذا العمر المديد ، ويمكن تقسيم حياته إلى المراحل الآتية :

١ - المرحلة الأولى منذ بدله للحياة العملية ولانتهائه من دراساته الجامعية وتبدأ من عام ١٨٩٦ وحتى قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ ، وقد شغل في هذه المرحلة بدراسات الأكاديمية الفلسفية وأوقفها كلها تقريبا على مؤلفاته الرياضية. بالاشتراك مع زميله الفيلسوف « ألفريد نورث هويتد » ، ووضع فيها بذور فلسفته العلمية ، وأبرز ما ألف من كتب ، وأشهرها هي : أصول الرياضة ، ومبادئ الرياضة ، والمنهج العلمي في الفلسفة ، ومدخل إلى الفلسفة الرياضية وغيرها ، وبها اتخذ مركزه العلمي كفيلسوف مجرد في أكبر جامعات العالم وخاصة في إنجلترا والولايات المتحدة وألمانيا ، واحتل مكان الصدارة كأستاذ للدراسات الرياضية والفلسفية .

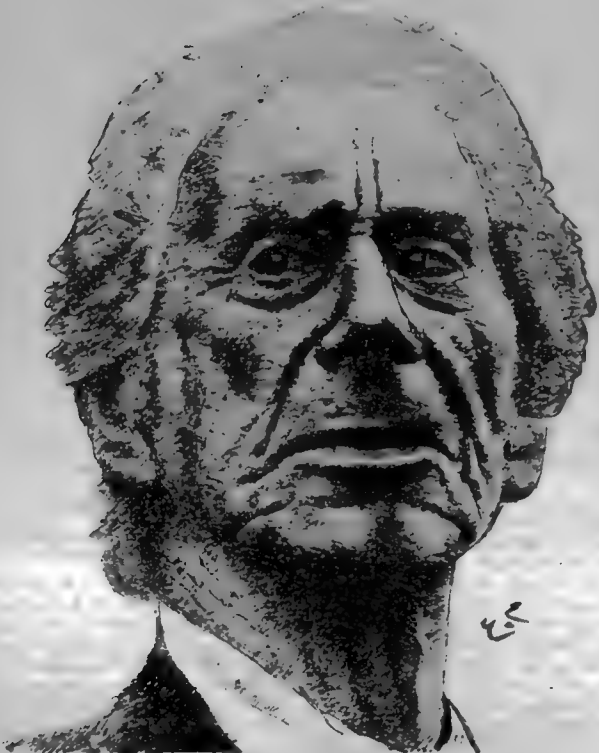
٢ - والمرحلة الثانية وامتدت نحو عشرين سنة أخرى وتقع عقب نشوب الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ وحتى عام ١٩٣٤ ، وفي هذه المرحلة شغل بالمؤلفات التي لا تتناول موضوعات فلسفية متخصصة بالمعنى الأكاديمي ، بل موضوعات عامة تشمل المجتمع والسياسة والأخلاق والاقتصاد وإن لم تغل من تفكير فلسفي ، وفيها وضع راسل بنيات حياته

« قد يتسع التزام المثقف فيكون التزاماً بقضايا الإنسانية كلها ،
وعندنا مثال على ذلك ، وهو موقف رجل مثل برتراند رسل ، لم يكفه
تفوقه في الرياضيات ، وإنما اتسع اهتمامه لقضايا الحرب والسلام .. »

من خطاب الرئيس جمال عبد الناصر

١٩٦٨/٤/٢٥ : في

بجامعة القاهرة



٣ والمرحلة الثالثة تبدأ بعام ١٩٣٤ وتمتد الى نحو خمسة عشر عاماً (١٩٤٩) وفيها نرى راسل يصارد التفكير الفلسفي الأكاديمي وأن ثانت أكثر مؤلفاته تميل نحو الفلسفة العلمية ، وتاريخ الفلسفة وأثر العلم على الفلسفة والمجتمع ، ومن أبرز مؤلفاته في هذه المرحلة :

- الحماية والفيزياء (١٩٣٦)
- بحث في المعنى والصدق (١٩٤٠)
- تاريخ الفلسفة الغربية (١٩٤٥)
- المعرفة البشرية : نظامها وحدودها (١٩٤٨)

ولم تخل مؤلفات راسل في هذه المرحلة من كتب يشغل فيها بموضوع الحروب وضرورة نبذها ليسلم العالم من فتنه محقق إذا خاطرت أى دولة باشعال حرب لن تبر بغير استعمال افتك انواع الأسلحة وخاصة الأسلحة الذرية والهيدروجينية . ونذكر منها - في هذه المرحلة الثالثة ، كتابيه هما : القوة : تحليل اجتماعي جديد (١٩٣٨) ، السلطة والفرد (١٩٤٩) .

٤ - أما المرحلة الرابعة والأخيرة فتبدأ منذ عام ١٩٤٩ وتمتد الى اليوم وفيها يجمع راسل - بكفاءة واقتدار - بين جميع دعوائه السابقة ، وأن أغلب عليها طابع الدعوة للسلام ، يتناولها بنظرة الفيلسوف الناضج ، والمفكر المتزن . ومن أهم مؤلفاته في تلك المرحلة :

- آمال جديدة لعالم متفرد (١٩٥٢)
- المجتمع البشري في الاخلاق والسياسة (١٩٥٤)

- التاريخ من حيث هو فن (١٩٥٤)
- الادراك المشترك والحرب الذرية (١٩٥٩)

- برتراند راسل يخاطب عقله (١٩٦٠)
- عالمنا المجنون (١٩٦٢)
- هل للانسان مستقبل ؟ (١٩٦٢)
- جرائم الحرب في فيننام (١٩٦٧)

ولم يكتف برتراند راسل بالمؤلفات يضعها لئيه العالم الى أخطار الحرب وضرورة التعايش السلمي ، وإنما شارك بكل جهوده خطيباً ، وكاتباً ، ومتظاهراً ، ومشاركاً في مؤتمرات السلام الدولية ، وداعياً الى مكافحة الحروب ومحاكمة مجرميها في كافة الندوات والاجتماعات ، وأخيراً يتوج أعماله ، وينفق أمواله في انشاء مؤسسة السلام التي تحمل اسمه منذ عام

١٩٦٣ ، ولقد أثمرت هذه المؤسسة ثمرات عظيمة في جميع انحاء العالم ، كن آخرها محذمة جرائم الحرب ، الفيتنامية التي اسعدت مرين ، أولاها في مستوهم من ١٩٦٧/٥/٢ الى ١٩٦٧/٥/١٠ ثم في كوبنهاجن من ١٩٦٧/١١/٢١ الى ١٩٦٧/١١/٢٧ واصدرت حكمها مع مطلع هذا العام وفيه اذنت الولايات المتحدة في حربها في فيتنام ، واذنت حكماها باستخدام مواد محرمة دويها في حربها غير العادلة هناك .

وللتبنيح حياة « برتراند راسل » وليام راسل ، بعيداً عن تقسيمها الى مراحل ، فتراصيه - يجد انها تشكل للا واحداً يصعب انفصل بين مراحلها ، كما يجد انها حياة تمثل خطاً عقلياً وفكرياً صاعداً له أسسه ودوافعه وغاياته ، ولعل الاساس الاول الذي يمكن أن يتفق عليه المغفرون ويعوم عليه حياة راسل وفلسفته هو حب السلام والدعوة له ، ونبذ الحروب وما يترتب عليها - قبلاً أو بعداً - من دمار وتخريب يصيب البشرية كلها بغير استثناء . ويمكن القول بأن هذه الدعوة للسلام قد غرست في نفس راسل وعقله منذ نعومة أظفاره ، فقد نشأ في أسرة ثرية حاكمة اشغلت بالسياسة وشئون المجتمع لفترة طويلة ، ورسخت لها مبادئ سياسية انطبع بها ذهن الفيلسوف واضهت له عقيدة ومنهجاً آمن بهما طول حياته ، وقد تكون بوادر هذه الدعوة قد نبتت في ذهنه منذ غي عام ١٨٩٥ ملحقاً بالسفارة البريطانية بباريس ، ثم دراسته للفكر السياسي في ألمانيا ، وزواجه بالفتاة الأمريكية « اليس برسول سميث » بعد قصة حب عنيفة ، وكانت من أسرة تؤمن وتعتنق مذهب « الكويكرز » الذي يقوم على مبدأ تحريم الحرب وأى نوع من أنواع العنف ، كما يحرم المسكرات والتدخين ، وظل راسل مؤمناً بهذه المبادئ طوال حياته رغم أنه تزوج بعد « اليس » ثلاث مرات أخرى حتى توفي .

ولعل اول هاتف دعاه الى هذا الإيمان بالسلام تلك التجربة النفسية التي واجهها على اثر مرض زوجة زميله الفيلسوف العالم هوبنهايم عام ١٩٠١ فقد دخل حجرتها يوماً وهي تعاني الآلام المرضي ، وفكر كم سيعاني زوجها اذا وافتها المنية ، وقد كانت له خير عون على الحياة العلمية ؟ وقد كتب راسل عن هذه التجربة بقول : ان وحشة الروح الانسانية لا تحتمل ، ولا شيء يستطيع التمسك اليها الا لحظة البالغة التي يتسم بها الحب الذي يبشر به رجال الدين ، وكل مالا يصدر عن هذا الواقع غدار او لا خير فيه ، وبناء عليه فان الحرب

شر ، وإن استخدام العنف يجب أن يكون موضع
تدبير واستتار ، وأنه في العلاقات الإنسانية
يجب أن ينفذ المرء إلى ممكن الوحشة في قلب كل
إنسان يتحدث إليه »

وينضم راسل - في عام ١٩٠٢ - إلى « نادى
العامل » ويشارك في ندواته السياسية ويقف ضد
اتفاق فرنسا وإنجلترا عام ١٩٠٤ على تقسيم
الشرق بينهما ، وفي عام ١٩٠٧ ينضم للحزب
الدستوري ويرشح نفسه للبرلمان مؤيدا لحركة
مساواة المرأة بالرجل . وفي هذه الفترة من حياته
كان يرى أن دراسة الاقتصاد والنظريات السياسية
أكثر تحديقا لمزيد من سعادة بني البشر ، وكان
يقول : « أن أحسن حياة في نظري هي بعامة تلك
الحياة التي تجعلنا ن فكر بعمق حول كل ما يتصل
بالإنسان وسلامة أمته »

وحينما قامت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤
أخذ يقاومها ، وينادى بحياد بريطانيا ، وجعل
يحرص الشباب على الامتناع عن التجنيد ، وقدم
إلى المحاكمة عام ١٩١٦ بتهمة « تسفيه قرارات صاحب
الجلالة » ، وحكم عليه بغرامة مائة جنيه ، لم يكن
يملكها فاضطر إلى بيع مكتبته ، ومع ذلك واصل
حملته على الحرب وكتب مالا عنيقا عام ١٩١٧ هاجم
فيه نظام التجنيد ، وقدم للمحاكمة مرة أخرى
وسجن ستة أشهر في سجن « بريكستون » ، وقد
زادت هذه الحرب من إيمان راسل بالاشتراكية
وتحييده لإعادة تنظيم الصناعة على أساس نقابي
لا تدخل الحكومة فيه ، فهذا يضمن حقوق العامل
وصاحب العمل في وقت واحد ، وعلى اثر مقال
عنيف آخر كتبه في مجلة « تريبونال » عام
١٩١٨ ، حكم عليه بالسجن أربعة أشهر ونصف
لدعوته إلى وضع نهاية للحرب والامراض على
مطالبة إنجلترا بإيجاد بين الأطراف المتحاربة ،
وقال فيه : « من الطبيعي أن يتصرف المجانين
المتعمشون للقتل إلى القضاء على بعضهم البعض ،
ولكن يجب على العقلاء أن يبتعدوا عن طريقهم »
وقد تسبب هذا الموقف أيضا في تجريده من
لقب « اللورد » الذي ورثه عن أبيه ، وعزله من
وظيفته بالجامعة ، ولكنه تحدى كل تلك القرارات
وكل الاصوات التي عارضته ونشر كتابين يحملان
إلى اليوم دعوته المخلصة لسلام يجب العالم
ولايات الدمار ، الأول بعنوان « مثل سياسة
عليا » يستعرض فيه أسباب النزوع إلى الحرب
وينيل برأيه في النظام الاقتصادي الأمثل
الذي ينبغي أن يسود المجتمعات ، وفيه يرى أن

المجتمع البشري يقوم على مبادئ : مبدأ القوة
ومبدأ الملكية ، وكل منهما غير موزع بالعدل بين
الناس ، فإذا أردنا أن نتاح للأفراد الفرصة
كي يستعملوا مواهبهم الإبداعية فيجب تحريرهم
من الحاجة المادية ، كما يجب أن يكون لهم نصيب
كاف من القوة بحيث يمكنهم المشاركة في تيار
الحياة التي يعيونها ، والتملك هو السبب الأول
والمباشر للحرب ، ولذا فالعالم محتاج إلى إعادة
بناء النظام الاقتصادي من جديد ، وكان يرى أن
الراسمالية ونظام الأجور يجب اختفاؤهما من
الوجود ، وأن يحل مكانهما نظام جديد آخر يحطم
ظفان صاحب العمل ويجعل العمال آمنين من
الحرمان ، وبذلك يتحقق أكبر إنتاج ممكن وضمان
العدل وتحرير الدوافع الإبداعية ، والتقليل من
الدوافع التملكية .

أما الكتاب الثاني فهو « الطرق إلى الحرية » ،
وصعد في أكثر من عشر طبعات حتى الآن ، وكان
راسل يرى فيه أن الراسمالية هي إحدى السبل
التي تؤدي إلى الحرب وذلك لعدة أسباب منها
رغبة رجال المال الراسمالية في إيجاد ميادين جديدة
للاستثمار في البلاد غير النامية ، وارتفاع سعر
النفط في الشركات القائمة في البلاد المتخلفة
وعدم الاستقرار السياسي في بعض البلاد وقاومة
حكوماتها بالوقوع العسكرية ، واعتساد الصحافة
الراسمالية على الدعاية والتخريف ، ونمو النزعة
العنوانية في نفوس من تعودون السلطة باعتبارهم
راسماليين يحولهم أعضاء متملقون ، ثم يتساءل :
ولكن هل الغاء الراسمالية يكفي لمنع نشوب
الحروب ؟ ويجيب بأن العالم كان يعاني من الحروب
قبل قيام الراسمالية ، لأن المقاتلة غريزة مألوفة
في الحيوان ، ولأن الإنسان بطبعه يحب للتملك
العدوان ، وأنه من الصحيح أن الغاء الراسمالية
يقلل من الدوافع إلى الحرب ، ولكنه لا يمنعها
كلية ، إذ ستبقى غريزة السيطرة في الإنسان
وستبقى الكراهية الغريزية بين الأجاس ، وأذن
كيف يمكن منع نشوب الحرب ؟ .. يقدم راسل
في هذا الكتاب ثلاث اقتراحات :

١ - نزع السلاح بشرط أن يتم ذلك
في وقت واحد وباتفاق متبادل بين
الدول الكبرى ، ولا أمل في نجاح هذا
الاتفاق طالما ظل الحقد وسوء الظن
سائدين بين الدول ، إذ ستتهم كل منها
الأخرى بعدم الإخلاص في تنفيذ تعهداتها
ولا سبيل إلى التخلص من الحقد والكراهية

الا بإيجاد جو دولى عقلى واخلاقى يحقق
الوسائل والضمانات الكافية بأنشاء
المنظمات التى تحقق التعاون وتوفر حسن
النية المتبادل .

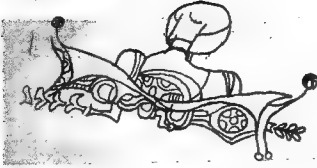
٢ - تحرير الشعوب التى لا تزال
مستعمرة أو خاضعة لنفوذ سلطان غيرها
من الدول الكبيرة .

٣ - انهاء الشرور القائمة على المنافسة
وحب السلطة والحسد بتربية أفضل ،
ونظام سياسى أمثل ، ووسى اقتصادية
أعدل .

وواصل فى كتبه بعد الحرب الاولى دعوته
للسلام ، وحصل على جائزة نوبل للادب عام
١٩٥٠ ، كما حصل على وسام بيرس الغضى من
أجل الدعوة للسلم عام ١٩٥٥ . وأخذ يجاهد
بكافة وسائل الدعاية والنشر حتى ينتصر لفكرته
ودعوته الى السلام ، فكان أن اصدر ندائه العالمى
على أثر انعقاد أول مؤتمر لأقطاب العالم فى جنيف
فى صيف عام ١٩٥٥ وذلك فى التاسع من يوليو
- ذلك العام ، ومعه نخبة كبيرة من علماء العالم
وعلى رأسهم ألبرت اينشتاين وماكس بورن ،
وجوزيف ميلر ، وجوليوت كورى ، وسيسيل
باول ، وجاء فى هذا النداء الموجه للحكومات العالم
أجمع « ان عامة الشعب والكثيرون ممن فى مراكز
السلطة لم يدركوا حتى الآن ما ينجم عن حرب
تستخدم فيها القنابل النووية ، ان عامة الشعب
ما زالوا يفكرون فى نطاق تدميرها للمدن ، ومن
المعروف ان القنابل الجديدة : اقوى من سابقتها
فبينما استطاعت قنبلة ذرية واحدة أن تدمر
هيروشيما ، فان قنبلة هيدروجينية واحدة
تستطيع أن تدمر مدنا مثل لندن ونيويورك
وموسكو ، وجاء ايضا : « نظرا لأن الأسلحة

تهدد بفتاء الجنس البشرى ، فنحن نهيب بحكومات
العالم أن تدرك وأن تصرح علنا بأن مراميها لا يمكن
أن تخدمها حرب عالمية . . ونحن نهيب بها ببناء
على ذلك أن تجد الوسائل السلمية لتسوية كل
ما بينها من أسباب الخلاف » .

ولعل من أشهر مواقف راسل من السلام العالمى
موقفه من الحرب اتلانية على مصر عام ١٩٥٦ ، ثم
موقف محكمة جرائم الحرب التى أنشأها عام
١٩٦٦ من العدوان الاسرائيلى فى ٥ يونيو ١٩٦٧
وارساله للجنة من المحكمة لمساعدة جرائم الحرب
التي ارتكبتها القوات الاسرائيلية وتشريدها
لخزيه من الاجرائين ودعوته - فى بيان رسمى -
الى ضرورة عودة اللاجئين الى ديارهم وتعويضهم
عما فقوه من اراضي وممتلكات . . . وقد كتب
تحليلا سياسيا دقيقا فى جريدة التايمز فى عدد
ديسمبر ١٩٥٧ عن العدوان الثلاثى يقول « ان
اهواءنا السياسية تفسد علينا صداقاتنا وتميل
بناء عن طريق العدل والانصاف ، فيترول الشرق
الوسط مثلا مهم لنا ولا أمريكا ، ولكننا لانستطيع
الاستفادة منه دون أن نصطدم بعقبات ومتاعب ،
لأن أمريكا تقف الى جانب اسرائيل وتصرهسا
على العرب ، ولأن العرب ليست لهم اصدوات فى
الانتخابات الامريكية ، والنتيجة الطبيعية لهذا
هى التفور العربى منا وميله الى جانب السوفييت »
وفى عام ١٩٥٨ وجه راسل نداء سلام الى كل من
خروشوف واينهاور وفيه يقول : « لا ريب أن
بعض العسكريين الجيلة فى كل من الشرق والغرب
قد يخيل اليهم ان فى اشعال حرب عالمية كسبا
لمنسكرهم ، ووسيلة لتحقيق امانيتهم فى النصر
والتفوق لآى من الطرفين ، ولكنها ستكون نهاية
لكليهما وتدميرا لعمران العالم ، ولا أحسب أن
أحد الجانبين يرغب فى مثل هذه الكارثة
المروعة . . »



٢ - وقف الحملات بين الكتلتين العالميتين
بوسائل الاقتناع والتفاهم .

٣ - التوقف فورا عن الصراع ساخنا
أو باردا .

٤ - عقد هدنة مؤقتة تقوم على أساس
الاحتفاظ بالأوضاع القائمة .

٥ - اجراء مفاوضات لوقف الحملات
الصحفية والإعلامية بين الجانبين .

٦ - تشجيع التبادل التجاري والثقافي
والتعليمي لخلق جو مناسب بين الدول .

ويمضي المشروع فيقترح بعد ذلك عقد مؤتمر
دولي ، لخلق السبل الكفيلة بتصفية الخلافات بين
الدول ، ويحاول المؤتمر حل المشاكل الدولية
وتتمثل في مسالتين :

● خفض التسلح ونفقاته .

● إعادة الحريات التي سبق وجودها قبل
عام ١٩١٤ وخاصة حرية السفر وتداول الكتب
والمجلات والتخلص من العقبات التي تعترض
نشر الأفكار عبر الحدود القومية . وبعد هذا
يخلق المؤتمر سلطة عالمية تشبه الى حد ما عصبة
الأمم أو هيئة الأمم المتحدة ، وقد شرح راسل
هذه السلطة العالمية في كتابه « مثل سياسة
عليا » وفرد لها بابا خاصا بعنوان « القومية
والعالمية » ، وبين أنها عبارة عن حكومة مركزية
تقوم في العالم ، وتملك سلطة التنفيذ والتشريع
والقضاء وتصل سلطاتها الى جميع الدول لاقرار
النظام فيها ولو باستخدام العنف ، وتنفذ

وفي عام ١٩٦١ أراد راسل أن يكتل حوله
الرأي العالمي لمناهضة التجارب الذرية ، وجأ في
ذلك الى المقاومة السلبية ، وجلس على وصيف
الطريق في هيلان الطرف الآخر بلندن ، وجلس
مع الوف المتفقين ، ثم سار في موكب يعلن به
احتجازه على تلك التجارب ، وعلى إقامة قاعدة
للفواصات الذرية الأمريكية في اسكتلندا ، وقد
أثارت هذه المظاهرة السلمية حقن السلطات
البريطانية على راسل ، فزجت به وبزوجته - الرابعة
والخالية - في السجن لمدة اسبوع لانهما عكرا
صفو الأمن يوم الأحد ! .. ورغم العقبات التي
وآها راسل ، مضى في دعوته فلما ، وجمع حوله
الصفوف في شتى انحاء العالم ، وذهب يحاضر
في مجلس السلام العالمي الذي عقد في هلسنكي عام
١٩٦١ ليلقى بوجهة نظره في السلام ، إذ أن
الإنسانية تواجه موقفا لم يسبق لها أن واجهته
ابدا على مدى التاريخ الإنساني ، فاما أن تنبذ
الحرب أو يجب عليها أن تتوقع فناء الجنس البشري
وقد تعالت صيحات كثيرة من رجال العلم والسلطات
العلمية بالاستراتيجية العسكرية منددة بالخطر
الداهم ، ولن يستطيع أي الأطراف أن يحز
النصر لأي من الجانبين . . . ولا بد لتحقيق السلام
من تدمير شامل للقنابل الذرية والهيدروجينية
وغيرها من وسائل الدمار ، ولا بد أن تدرأ الدول
الكبرى أنها لا يمكن أن تحقق أهدافها عن طريق
الحرب . . . وفي هذه المحاضرة قدم برتراند راسل
وجهة نظره في الخطوات التي يجب اتخاذها
لتحقيق السلام العالمي وهي بالترتيب :

١ - بيان يصدره العلماء لشرح اضرار
الحرب العالمية وذلك بأسلوب مبسط
ويوزع على جميع الحكومات والشعوب
ليعرفوا جميعا اخطار قيام أي حرب عالمية
أخرى . . .

الانسانية وحضارتها من الانقراض المحقق الذى ينتظرها لو نشبت حرب ذرية ، وتكون مهمة هذه الحكومة العالمية منحصرة فى ثلاثة ابعاد رئيسية :

١ - حل مشكلة الاسكان بوسائل الحد من التزايد المستمر فى عدد السكان فى جميع انحاء العالم وتوفير المأوى اللائق لهم .

٢ - تسوية المشكلة المنصرية بالقضاء الفوارق بين جميع الاجناس .

٣ - انهاء مشكلة التطاحن المذهبى بتقريب وجهات النظر والبعيد عن المشاحنات المذهبية وتبديد المخاوف القديية السوداء التى تكمن فى أعماق الناس .

وقد اوضح راسل - فى فصل مستقل من كتابه « حل للانسان مستقبل » (١٩٦٢) - ، أن شعوب العالم ودوله يجب أن تتحد فى فيدراليات مستقلة استقلالا ذاتيا ، وتخضع مباشرة لتلك الحكومة العالمية . وقد أجمل هذه الفيدراليات المحلية فى تسعة فقط هى :

« الصين - الهندوسيلان - اليابان واندونيسيا العالم الاسلامى من الباكستان الى المغرب - افريقيا الاستوائية - الاتحاد السوفيتى والدول التابعة له - غرب أوروبا وبريطانيا وايرلندا واستراليا ونوزيلندة - الولايات المتحدة وكندا - أمريكا اللاتينية » مع تشكيل بعض البلاد التى لا تدخل ضمن هذا التقسيم مثل يوغوسلافيا - اسرائيل - جنوب افريقيا - كوريا .

وقد تبلورت دعوة راسل منذ ذلك التاريخ فى « مؤسسة راسل للسلام » التى انشأها عام ١٩٦٣ ، ومقرها فى لندن ، ولها فروع فى شتى أنحاء العالم بقائه اخص ، ويرأس راسل مجلس ادارتها الذى يشرف على نشاطها ويسيرها - وقد فتحت المؤسسة باب العضوية منذ مايو ١٩٦٦ بدلا من الاكتفاء بالتأييد الجماهيرى ، وأصبح العضو فى أى مكان فى العالم يدفع اشتراكا سنويا قدره أربعة دولارات ونصف فى مقابل تسلمه لمجلة شهرية ونشرات أخرى غير دورية تصلوها المؤسسة الى جانب اشتراك العضو فى الاجتماعات

وأوجه النشاط التنظيمى والجماهيرى . ومنذ فتح باب العضوية انمايت الاشتراكات من أعضاء من بريطانيا وأمريكا والفلبين واستراليا واليابان والهند ونيوزيلندة وفرنسا وغيرها وقد وضعت المؤسسة نفسها اهدافا تعمل على تحقيقها ، نذكر منها :

● معارضة الامبريالية فى العالم الثالث وفى الغرب أيضا .

● تقديم العون لرفع الاضطهاد عن الجماعات والأفراد المضطهدين فى كل مكان . وخاصة زنوج أمريكا وملوكى جنوب افريقيا وغيرهم .

● تعريف الرأى العام الغربى بالبلاد النامية والعالم الثالث حتى لا يساق وراء الدعايات الاستعمارية والمنصرية المضللة .

● ابعاد شبح الحرب النووية بين أمريكا والاتحاد السوفيتى .

ويشارك فى مجلس الادارة نخبة كبيرة من أبرز فلاسفة العالم وعلمائه ومفكره نذكر منهم - جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار وجان بيير فاجيه وليون اتاراسو وإبراهيم بيهار من فلاسفة فرنسا وعلمائها ومفكرها .

- لازارو كارديناس رئيس جمهورية المكسيك السابق .

- سابورو كوجانى يوشى فوكوشيما من علماء اليابان .

- جيوشافلى وماتزونى من كتاب ايطاليا .

- كريستوفر فارلى وسوناردز وفارس جلوب وجيف كوجان من إنجلترا .

- الزعيم الزنجى ستوكلى كارمايكل ودجلال دود من أمريكا .

- ومن المفكرين : جوتتر انديرز - جوزيه كاسترو

- اسحق دوتشر لوران شوارتز ، وبيرفائس - وجميعهم يتمتعون بمنزلة علمية كبيرة .

وقد بلغ من عنف الغارات الأمريكية على فييتنام إن وقف راسل يعلن في ندائه له لآلئة الأمريكية « إن حكومة الرئيس جونسون قد انتهكت مواد الاتفاقات الدولية المعلنه ، والتي وقعها رؤساء الولايات المتحدة وأقرها الكونجرس ، وبذلك تكون قد أصبحت مدانة بارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد البشرية وجرائم ضد السلام ، وهي قد ارتكبت هذه الجرائم لأنها قامت من أجل أن تحمل الاستغلال الاقتصادي والسيطرة العسكرية اللذين يفرغهما على الشعوب الخاضعة رجال الصناعة الأمريكية وأداتهم العسكرية ، التي فرضت على الأمريكيين أنفسهم حياة اليأس في الماضي ، وإن هذه الدوافع الرئيسية نفسها هي التي أدت إلى الجرائم المهجبة التي ترتكب على نطاق واسع في فييتنام »

وأرسلت مؤسسة راسل بعثة إلى الشرق الأوسط عقب العدوان الإسرائيلي في الخامس من يونيو الماضي لتقصي الحقائق برئاسة كريستوفر فارلي ، واستغرقت جولتها أكثر من شهر (أغسطس وسبتمبر ١٩٦٧) في كل من مصر وسوريا والأردن وإسرائيل وشاهدت البعثة ما أحدثه العدوان الإسرائيلي من تدمير للمدن وتشريد لمزيد من اللاجئين واحتلال غير مشروع لبعض الأراضي الغربية واستخدامها لأسلحة النابالم والأسلحة الحارقة الأخرى وغير المرحح بها دوليا ، وأصدرت فيما بعد كتابا مدعما بالصور عن الأعمال الوحشية التي ارتكبتها إسرائيل ضد العرب ، وفيه يثبت اشتراك أشخاص من خارج إسرائيل في العدوان الصهيوني وخاصة من الولايات المتحدة الأمريكية ، وما زالت المؤسسة تقوم بدورها في نشاط وحيوية كبيرين .

• وبعد .. فهذا هو فيلسوف السلام العالمي ، وتلك دعوته إلى عالم قلق ، يسوده توتر قاتل يكاد يوشى به وبخضارته الإنسانية ، ولكن الدعوية ستنتصر ، وسوف يكون للحكمة والتعقل في النهاية إقبلة والانتصار ، ويوما سوف يقام للفيلسوف الذي ألقنه العالم الإنساني في الشهر الماضي تمثال في قلب كل حر مخلص لدعوة الحب والحياة .. والسلام •

محمد كمال الدين

وقد أولفت المؤسسة ثلاثة بعثات لها للتحقيق في جرائم الحرب الأمريكية في فييتنام منذ انشائها تمهيدا لعقد « محكمة المثقفين » أو « محكمة راسل » لمحكمة مجرمي الحرب الأمريكية في فييتنام وعلى رأسهم جونسون ورواسك وماكنمسا ، جاءت البعثات المتتالية ومثلت أمام المحكمة التي عقدت دورتها الأولى في « سنوكهلم » في الفترة من ٢ إلى ١٠ مايو ١٩٦٧ ، واطلعت أعضاء المحكمة الثمانية عشر برئاسة سادتر على تقارير وصور وأفلام عديدة أخذت من واقع مشاهداتها الحية على أرض المعركة وفيها تثبت استخدام جنود أمريكا وحلفائها في فييتنام لأشد أنواع الأسلحة فتكا بالأهالي والأهداف المدنية بقصد تدمير معالم الحياة هناك وبقصد إلقاء مقاومة انشعب الفيتنامي ، وقد بدأت جلسات المحكمة بثناء من راسل هاجم فيه الولايات المتحدة بأنها تدبر حاليا لما تسميه بالمرحلة النهائية للحرب وهي عبادة عن حرب مدن فييتنام الشمالية ومراكزها الصناعية ضربا مركزا على غرار غارات الحرب العالمية الثانية ، مما نتج عنه وقوع عدد كبير من الضحايا المدنيين . وفي نهاية الجلسات أصدرت المحكمة قرارا مبدئيا بأدانة الولايات المتحدة في امرين هما :

● ارتكاب عدوان صريح ضد فييتنام الشمالية •

● وارتكاب جرائم ضد السكان المدنيين وقد قام هذا الحكم من الناحية القانونية على عدة اتفاقات دولية فيها ميثاق بريان كيلوج وميثاق الأمم المتحدة ونظام محكمة نورمبرج واتفاقيات جنيف عام ١٩٤٥ •

ثم عادت المحكمة إلى الانعقاد في دورتها الثانية في كوبنهاجن في الفترة من ٢١ نوفمبر ١٩٦٧ إلى ٢٨ منه برئاسة ديدجير الكاتب اليوغوسلافي واستمعت إلى تقارير جديدة عن تصعيد الفجارات الأمريكية على شعب فييتنام بقصد إبادة وكسب الحرب في أسرع وقت ، وأعلنت في أول ديسمبر ١٩٦٧ ادانتها الرسمية للولايات المتحدة في حربها في فييتنام ، وشجبها للسياسة العدوانية التي تنتهجها هناك •

برتراند راسل

بين

الاشتراكية والليبرالية

د. رمسيس عوض

يحاول مؤلفه الوصول الى المعادلة الصعبة التي تكفل صيانة مصلحة المجتمع دون مساس بحرية الفرد .

نشأ برتراند راسل منذ طفولته في أحضان هذا التقليد الليبرالي . وساعد على رسوخ هذا التقليد في نفسه وتأصله فيها ، والده « اللورد جون راسل » كان من المشايخ لحزب « الويغز » الذي تحول فيما بعد الى الحزب الليبرالي (أو حزب الأحرار) وكان حزب « الويغز » - على نقيض حزب « التوريين » أو المحافظين - يقف موقفا عاطفا من الثورة الفرنسية وأيدهم « اللورد جون راسل » - الذي تولى رئاسة الوزارة - اسهاما كبيرا في ارساء قواعد الديمقراطية في بريطانيا ، فهو المسئول عن اقرار قانون الإصلاح الانتخابي المشهور في عام ١٨٣٢ . فضلا عن أن جده « الليدى جون راسل » كانت أكثر راديكالية من زوجها . وليس هناك ما يدل على تحرر هذه السيدة الأرستقراطية أكثر من تأييدها للحكم الذاتي في إيرلندا واعتراضها على الحروب الاستعمارية البريطانية

أصبح المذهب الليبرالي في عالمنا المعاصر مذهباً في السيمية . بسبب الظروف التاريخية التي نشأ في ظلها من ناحية ، وهجوم الاشتراكية العلمية عليه من ناحية أخرى . واعتاد الناس أن يربطوا هذا المذهب بازدهار الرأسمالية في مطلع القرن التاسع عشر . وساعد على هذا الربط أن الرأسمالية المستغلة وجدت في دفاع الليبرالية عن حقوق الفرد ومصالحه حليفاً قوياً يبرر لها ما تمارسه من استغلال وتقوم به من توسع وانتشار . وبالرغم من أن جذور الفكر الليبرالي تمتد الى عصر النهضة ، فإنه لم يتبلور الا ، أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر على يدى الفيلسوف الانجليزى المعروف بدعوته الى التسامح وحرية العقيدة « جون لوك » (١٦٣٢ - ١٧١٤) . وتسلم مشعل الليبرالية من بعده مفكرون كبار في القرن التاسع عشر أمثال « بنتام » (١٧٤٨ - ١٨٣٢) ، و « جيمس ميل » (١٧٧٣ - ١٨٣٢) ، و « جون ستيوارت ميل » (١٨٠٦ - ١٨٧٣) . وأهل كتاب « فى الحرية » الذى ألفه « جون ستيوارت ميل » يعتبر نموذجاً حياً صادقا للتفكير الليبرالي ، وفيه



والفلسفة دون دراسته للسياسة والاقتصاد في برلين بعد مضي عظام واحد على زواجه . وفضلا عن ذلك فقد كان يعرف عددا كبيرا من رجالات السياسة في بلده معرفه شخصية بحكم مكانة عائلته المرموقة في الحياة العامة . ووصف لنا راسل في كتاباته زيارة الملكة فيكتوريا لبيت جده ، اللورد جون راسل في « بمبروك لودج » ، كما أنه وصف لنا في كتابه « مقالات غير مستحبة » ذكرياته في حديثه عن زيارة « جلاد ستون » لهذا البيت ، وكيف ترك أهل البيت الفتى بغيره ليحتفى بضيفه المهيّب . ولكن الحياة غلبه ، فارتج عليه وأرتبك ارتباكاً شديدا أعجزه عن الكلام . ومما زاد من ارتبساكه أن « جلاد ستون » ظل صامتا طيلة الوقت . وعندما عن له أن يقول شيئا ، وقعت ملاحظته موقع الصدمة على الغلام الضخول . فقد التفت الضيف المهيّب اليه قائلا : « لماذا قدموا الى تبية البورت في كاس من كشوس الكلاريت ؟ » . وتصرف راسل بونسوتون تشرشل عندما كان راسل طالبا في جامعة كامبردج وتشرشل تلميذا في مدرسة « هارو » . كان راسل على صلة برجال السياسة

ودفعته راديكاليته الى استخدام المربيات الألمانيات والسويسريات حتى يقمن تنشئة برتراند تنشئة راديكالية مستتيرة ناثرة . وتركت إحدى المربيات الألمانيات أثرا عميقا في نفسه ، وحولته منذ خدائته من مؤيد للاستعمار الى مناهض له ، وذلك بأن فتحت عينيه على كذب أبناء نجلدته وتمويههم فيما يتعلق بالمسألة المصرية . وأحصت له هذه المربية نحو سبعين وعدا كاذبا قطعه الانجليز على أنفسهم بالجلاد عن أرض مصر ، دون أن يفوا بوعدهم . ويقول راسل في كتابه « صور من الذاكرة » - مصداقا لتشبيهه بالروح الليبرالية المنحجرة : -

« لقد تعلمت نوعا من الإيمان النظري بالمذهب الجيمزوي الذي لا يرى غضاضة في السماح للملك يتولى الحكم طالما أنه يدرك أنه موظف في خدمة الشعب يتعرض للطراد اذا ثبت عدم صلاحيته . وقد كان من عادة جيمي الذي لم يكن الاحترام للأشخاص أن يشرح وجهة النظر هذه الى الملكة فيكتوريا التي لم تتحسس لها .

ولم يحل اهتمام راسل بالطاغي بالرياضة

● ومن ناحية أخرى نعلم انفتاحي الراسخ بالاشتراكية سأن في ذلك شأنه أشد
الماركسيين تحمسا ، فإني لأعتبر الماركسية انجيلي ديسر بالاشتقاق البروليتاريه
ولامتي وسيله لتحقيق العلاءة أساسا ، فأنا أنظر إليها باعتبارها أساسا ملائمة
للإنتاج الذي يتطلبها دواعي العقل باعتبار أنها تهدف للإلى زيادة سعادة الطبقة
العامة وحررها ، بل إلى سعادة الجميع باستئنا رقلة ضئيلة من الجنس البشري .

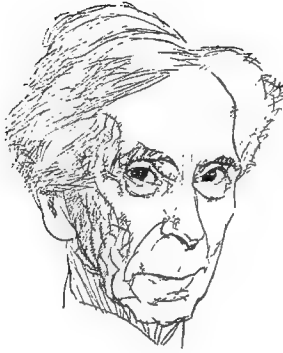
ميل * وقبل وفاته في الثالث والثلاثين اوصى
ابوه بأن يقوم اثنان من أصدقائه الملحدين بتربية
برتراند وأخيه الأكبر فرانك . ولكن المحكمة
رفضت تنفيذ هذه الوصية ، وعهدت إلى جديهما
اللورد جون واسسل وزوجته أن يكفلا الطفلين
اليتيمين * بدأ راسل منذ أحداثه يتشكك في
الدين ، ثم تغل عن إيمانه بوجود الله بعد أن قرأ
أعمال « جون ستيوارت ميل » . وبالرغم من أن
راسل رفض أن يقتنع بمنطق « ميل » الرياضي ،
فانه تشرب روحه الليبرالية المتحررة منذ أحداثه ،
كما تشرب روح سلفه الليبرالي العظيم « جون
لوك » في القرن الثامن عشر .

من ثم يتضح لنا أن ظروف برتراند العائلية
قد تضافرت مع التقاليد الليبرالية الراسخة في
تربة المجتمع الانجليزي في تحرير فكره من قيود
العقيدة والآراء التقليدية المتوارثة .

يقول برتراند راسل سباحرا بصدد التعبير الذي
أصاب اهتماماته المتعددة انه عندما أصبح أغلب
من أن يستوعب الرياضيات ، اتجه إلى دراسة

البارزين في أمه سواء كانوا يفتخرون إلى حزب
« الويبح » (الليبرالي) الذي يؤيده ، أو إلى
حزب المحافظين الذي يمارضه ، كما أنه كان على
صلة وثيقة وودية بجماعة الفايين أمثال وسيدني
ويب * و « بياتريس ويب » . وعن طريق هذه
الجماعة توغلت صلاته ببعض مشاهير عصره مثل
« هـ . جـ . ويلز » و « جورج برناردشو » ودعمت
جماعة الفايين إلى تحقيق الاشتراكية ، واختلفت
مع ماركس في إيمانه بالعنف وازالة الدماء .

قلنا إن عائلة راسل كانت تكره الملوك ، ولا
تقيم لهم وزنا كبيرا . ولم تكن كراهيتها لرجال
الدين تقل عن كراهيتها للملوك ، بالرغم من أن
جدته « الليدي جون راسل » بلغت في دينها
ألى حد التزمت البيوريتاني الخائف الذي ترك أثره
الواضح العميق في تنشئة برتراند راسل ،
والذي كان أحد الأسباب الجوهرية التي دفعته إلى
التمرد على الدين . ولم يكن الخروج عن التفكير
الديني أمرا غريبا على العائلة . فبالرغم من نزعة
العائلة إلى الدين عموما ، فإن أباه كان ملحدًا
وصديقا للفيلسوف المعروف جون ستيوارت



ب . راسل

الثلاثة • وبعد عودته الى إنجلترا ألقي راسل محاضرة في الجمعية الغالية ضمنها ما توصل اليه في رحلته الى ألمانيا من نتائج • كما ألقى سلسلة من المحاضرات في مدرسة الاقتصاد نُشرها في عام ١٨٩٦ بعنوان « الديمقراطية الاجتماعية الألمانية » ، وفيها تنبأ بسير ألمانيا نحو الديكتاتورية والحرب ، كما أنه ناقش المشكلات السياسية بطريقة علمية عقلانية خالية من الانقياد وراء العواطف •

ما من شك في أن راسل تأثر تأثيراً بالغاً بأراء ماركس • وهو يعترف لنا بأثر الماركسية فيه اعترافاً صريحاً • ويقول في معرض حديثه عن التفسير المادي للتاريخ في كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » : « ... أنني شخصياً لا أقبل هذه النظرية على ما هي عليه ولكنني أعتقد أنها تغطي على عناصر من الحقيقة هامة للغاية • واني أدرك أنها قد أثرت في آرائي فيما يتعلق بتطور الفلسفة كما يتضح من عرضي لها في هذا الكتاب • »

وبالرغم من ليبراليته ، فقد دفعته ثورته الى العطف على الماركسية عطفاً واضحاً في بداية

الفلسفة • وعندما أصبح أغيبى من أن يستوعب الفلسفة اتجه الى دراسة التاريخ •

زار « راسل » وزوجته « اليس » ألمانيا مرتين في عام ١٨٩٥ واستهدف في زيارته الثانية دراسة الحركة الاشتراكية الألمانية • ولم يكن اهتمامه بالحركة الاشتراكية الألمانية شيئاً عادياً أو مألوفاً في من كان في مثل أرسطقراطيته وعندما نجا الى علم السفارة البريطانية في ألمانيا أن راسل وزوجته يحضران اجتماعات الاشتراكيين ، بدأت هذه السفارة تنظر اليهما بعين الريبة • وبالرغم من أن السفير البريطاني عالج الموضوع بدبلوماسية وكياسة بقوله « اتنا جميعاً إشتراكيون اليوم » ، فإنه انقطع عن دعوتهما الى السفارة •

وفي برلين استطاع راسل أن يتفهم حقيقة القوتين اللتين قدر لهما أن يشكلتا تاريخ العالم الحديث وهما العسكرية الألمانية والشيوعية الماركسية • وانصرف الى دراسة الاشتراكية الألمانية وحضور اجتماعات الاشتراكيين • وقرأ كتاب ماركس المعروف « رأس المال » في أجزاءه

عبادة السلطة الشيوعية لأنها غير ديموقراطية .
وفي رأيه أن دكتاتورية البروليتاريا ليست
سوى سيطرة قلة أو ليكاجورية تستعمل على خدمة
مآربها متجاهلة المصلحة العامة ، دون رقابة من
الرأى العام .

٤ - تتضمن الماركسية تمجيد العمل والعمل
الدينيين بشكل ينفر منها الذين يقومون بالأعمال
الذهنية في حين أن من الواجب كسب عطفهم على
قضية الاشتراكية لا تنفيرهم منها .

٥ - تقوم النفسية الشيوعية على العقيد
والكراهية ، ولا يمكن أن تكون الكراهية أساسا
سليما لبنا مجتمع صحي .

٦ - تحيد الماركسية الصراع الدوى ، في
حين أن الانتقال السلمى الى الاشتراكية هو
أفضل سبيل .

وليس معنى هجوم راسل على الماركسية ،
انه يناصب فكرة الاشتراكية العداء . بل أنه
يتخذ الماركسية كخصم لها يؤمن بجوهرها .
واذا قرأنا كتبه السياسة التي ألفها في مطلع
حياته نرى عطفه الاكيد عليها وتحمسه الشديد
لها . ولكن تحمسه الشديد للماركسية لم يحل
بينه وبين تبني عيوبها وما يكتنفها من مخاطر ،
وخاصة بعد تطبيقها على يد البلاشفة الروس في
عام ١٩١٧ . فهو لا يريد للاشتراكية الغربية أن
تلغ في الدم مثلما فعلت الاشتراكية السوفيتية .
وليس أدل على ايمان راسل الراسخ بالمذهب
الاشتراكي من دفاعه المجيد عن هذا المذهب في
كتابه المنشور بعنوان « في مدح الكسل » الذي
يتضمن مقالا بعنوان « دفاع عن الاشتراكية »
(١٩٣٥) . كل ما هناك أنه يرفض العنف الذي
تنطوى عليه الماركسية ويؤمن كما أسلفنا
بالانتقال السلمى من الرأسمالية الى الاشتراكية
والذى لا ريب فيه أن تأسل التفكير الليبرالى فيه
هو المسئول عن رفضه للصراع الدوى الذى
تبشر به الماركسية ، كما أنه مسئول عن قدرته
على تبني ما فيها من عيوب ومثالب . ويقول راسل
في هذا الصدد في كتابه « في مدح الكسل » : -

« ومن ناحيتى رغم اقتناعى الراسخ
بالاشتراكية شأنى في ذلك شأن أشد الماركسين
تحمسا ، فاني لا اعتبر الماركسية انجيلا يشير
بالانتقام البروليتارى ، ولا حتى وسيلة لتحقيق
العدالة أساسا ، فاننا نأظر إليها باعتبارها أساسا
ملائما للانتاج الآلى تتطلبها دواى العقل باعتبار
انها تهدف لا الى زيادة سعادة الطبقة العاملة

حياته . وليس أدل على هذا العطف من أنه كتب
فى « الديموقراطية الاجتماعية الألمانية » يقول
« ان البيان الشيوعى يكاد ألا يبارى في ميزته
الأدبية . وفي رأى أنه قطعه من أحسن نماذج
الأدب السياسى الذى ظهر حتى يومنا الراهن ،
نظرا لما فيه من بلاغة موجزة ودعاية ذكية وبصورة
تاريخية . ونحن نرى فى هذا العمل الرائع شيئا
من القوة الملمعية التي تتسم بها النظرية المادية
فى تفسير التاريخ ، كما نرى حتميتها القاسية
التي تنأى بنفسها عن التورط فى العواطف
الرخصه .

ولكن راسل لم يندفع أبدا بأوهام الماركسية .
فقد أدرك مثالبها منذ البداية . ويدعونا هذا الى
أن نشير الى مناحي خلافه معها .

كتب راسل فى « الطرق الى الحرية » (١٩١٨)
يلفت النظر الى الأخطار البيروقراطية التي
تكتنف اشتراكية الدولة عند ماركس . ونراه فى
« مستقبل الحضارة الصناعية » (١٩٢٣) يهاجم
الماركسية لأنها تستمد من الهيكلية الاعتقاد بأن
للدولة مصلحة عليا مستقلة عن مصالح الأفراد .
وفى كتابه « تطبيق البلشفية ونظريتها » (١٩٢٠)
يذهب الى أن المادية بمعناها الفلسفى ليست فى
صلب النظرة الماركسية المادية للتاريخ مهما
كثرت نقط الالتقاء بينهما . ويعتقد هذا
الفيلسوف أن اقامة نظرية سياسية على أساس
فلسفى عام يساعد على الاستمساك بهذه النظرية
فى تمصّب . فللشيوعية « ببقية اللاهوت
الكاثوليكي الثابتة دون أن تتسم بالرونة
المتغيرة » .

وقد أوضحنا فى كتابى « برتراند راسل المفكر
السياسى » تأصل الروح الديموقراطية الليبرالية
فيه منذ فجر حياته السياسية . فهو يعترض على
سمى البلاشفة لأقامة نظام دكتاتورى والاستيلاء
على الحكم عن طريق الدم . ومن ثم فهو يحيد
- شأنه فى ذلك شأن الفايين - فكرة الانتقال
السلمى الى الاشتراكية عن طريق التوعية فى
شتى المجالات ، وفى مجال التعليم بوجه خاص .
وفى مقال كتبه بعنوان « سيلا وكريديس »
(أو الشيوعية والفائشيه) ، نراه يصد الأسباب
التي تدعوه الى رفض الشيوعية فيما يلى : -

١ - انه لا يدين بالمذهب المادى رغم انه
يناصب المثالية العداء الشديد .

٢ - ان ماركس نفسه ليس متزها عن الأخطاء
واذا أمنا بغير هذا ، فاننا سنتردى فى وهدة

وحدها ، بل الى سعادة الجميع باستثناء قلة ضئيلة من الجنس البشري . وإذا كان لا يمكن تخفيفها بغير تقلبات غنية ، فمرد ذلك أساسا الى العنف الذي يتصف به المادفون عنها . ولكن شيئا في الأمل لا يزال يراودني في أن يتمكن الدفاع عنها بأسلوب أكثر سلامة من التخفيف من حدة المعارضة التي تواجدتها وجعل الانتقال الى الاشتراكية أقل دمارا » .

ولا يسرى ماركس في الظلم الاقتصادي كل ما يراه الماركسيون من بلاء وشور . فالرأي عنده أن الظلم في توزيع السلطة أشد سوءا من الظلم الاقتصادي . ويقول راسل في هذا الشأن في كتابه « تطبيق البلشفية ونظريتها » إذا تعين على أن اختار شرا اعتبره أعظم الشرور السياسية جميعا ، فسأختار الظلم في توزيع السلطة . ومعنى هذا أن توفير الديمقراطية السلمية هو السبيل الوحيد لإقامة مجتمع اشتراكي قائم على العدل . ومن ثم يحق لنا أن نصف هذا الفيلسوف بأنه اشتراكي ليبرالي .

وفي عام ١٩٣٨ نشر راسل كتابا بالغ الأهمية تحت عنوان « السلطان : تحليل اجتماعي جديد ضمنه رأيه في السلطة وكل ما تتخله السلطة من صور وأشكال . وفيه يعارض راسل آراء ماركس التي تلحظ الى أن المصالح الاقتصادية هي التي تحرك البشر وتضوئ تفكيرهم وسلوكهم ، ويرى راسل في الرغبة في السلطان المحرك الحقيقي للناس ، وأن المال لا يعدو أن يكون مظهرا من مظاهر السلطان . ويتناول راسل في هذا الكتاب الموضوعات التالية : النزعة نحو السلطان ، صور السلطان ، سلطان رجال الدين ، سلطان الملوك ، القوة الفاشية ، السلطان الثوري ، السلطان الاقتصادي ، سلطان التأثير في الرأي ، المذهب كصورة للسلطان ، بيولوجيا التنظيمات ، السلطان وأشكال الحكم ، التنظيمات والأفراد ، السلطان والأخلاق ، الفلسفات التي تدافع عن السلطان ، قوانين السلطان ، وترويض السلطان . وسنتكفي في هذا المقام بعرض لبعض آراء راسل التي يتضمنها هذا الكتاب حتى نبين أسلوبه في التفكير ومغايرة هذا الأسلوب للماركسية .

يقول برتراند راسل في الفصل الخاص بصور السلطان أن للسلطان صورا مختلفة . فهناك السلطان الجسدي الذي يتجلى في حالة الزوج بشخص في السجن أو القضاء عليه مثلا . وهناك السلطان الاقتصادي الذي يمنح المكافأة أو يوقع العقاب ، كما أن هناك السلطان الفكري

الذي يتمثل في التأثير في آراء الناس كالدعاية والمدارس والهيئات الدينية والأحزاب السياسية وتضلع لنا سائر هذه الصور بجلاء عندما يتعامل الإنسان مع الحيوانات حيث تختفي الحاجة لأن يخدع الإنسان نفسه أو يزيّف الحقيقة عليها . ويضرب راسل بعض الأمثلة التي تبين ما يرمى اليه ، فيقول إن السلطان الجسدي يتمثل في كراه خنزير غنوة واقتدارا على الصعود الى ظهر مركبة دون اكتراث ببولولته وصرخاته . أم التأثير الذي يتمثل في نقصة المانورة عن انحراف الذي تقدم اليه ثمار لجزر حتى يسير في اتجاهها ظنا منه أنه يحقق مصلحته دون أن يدرى أن يخدع مصالح الآخرين . وهناك حالة وسيطة تتلخص في تدريب الحيوانات على أداء ما يطلب منها من أدوار ، والتي تفرس فيها عادات معينة تحركها الرغبة في المكافأة والخوف من العقاب وحالة القطيع الذي يصعد في اذعان الى ظهر لمركب وراه زعيمه المشدود فوق السلم شبيه بحابه هذه الحيوانات المدربة . ويطبق راسل هذه الأمثلة على الواقع السياسي الخاص بوصول حتم الى الحكم ، فيقول إن الجزر الذي يفرر الحمار بالتحرك في اتجاهه هو البرنامج النازي (بما فيه من إلغاء الفوائد على الأموال) ، والحمار نفسه هو الطبقة المتوسطة الصغيرة . أما القطيع الذي يتبع زعيمه في اذعان فهو الديموقراطيون والاشتراكيون الذين يتبعون « هندنبرج » . وتتمثل الحيوانات المدربة في ملايين النازيين الذين يؤدون التحية النازية .

ويميز راسل بين نوعين من السلطان : السلطان التقليدي ، والسلطان المكتسب حديثا . وتؤازر السلطان التقليدي قوة العادة وسيطرتها . والسلطان التقليدي ، أساسا منه بروسوخ قلمه ، لا يرى ما يضطره الى تبرير نفسه في كل خطوة يخطوها ، أو إقناع نفسه أو الآخرين ببنيت قديمه ، بحيث لا يستطيع أية قوة معارضة أن تطيح به ويقترون حد النوع من السلطان التقليدي بالأفكار الدينية أو شبه الدينية التي تدعو الى الاعتقاد بأن مقاومة الأوضاع القائمة شر . والسلطان التقليدي شعورا منه بالأمن الطمأنينة لا يلتفت حوله مدعورا يبحث عن خونة يتربصون به . ولهذا فانه من المحتمل في ظله تجنب الاستبداد السياسي في أفعط صورة . والمثال الراسخة في تربة السلطان التقليدي تتمتع بتأييد العادات المتوارثة بشكل لا يسمح لها أن تكون أكثر فظاظة من الظالم التي يمكن السماح باقترافها في ظل حكم حديث العهد

يسعى الى اكتساب التأييد الشعبي الى جانبه •
وبمن عهد الزهاب في فرنسا هذا النوع التووي
من الاستبداد ، كما يدل نظام المسترة النوع
اميليني منه •

ويسمى رسل السلطان الذي لا يستند الى
تعايد سلطانا غاشما ، وهو في المادة سلطان
عسري يتخذ نفسه شغل البطش : داخل تارة
او الغزو الخارجي تارة اخرى • وقد يتهاقت
السلطان التقليدي لتحل محله سلطة ثورية تتمتع
بمؤازرة أغلبية الناس أو أقلية كبيرة منهم •
والهروق التي تميز بين السلطان التقليدي
والثوري والفاشم فروق نفسية فلا يكفي ان
نسمى السلطان تفليديا مجرد أنه يتخذ لنفسه
صورا عتيقة ، اذ يجب أن تتمتع باحترام ينبع
جزئيا من سطوة اعداد والتقاليد • ويسمى
رسل السلطان ثوريا اذا كان يعتمد في مساندته
على عدد كبير من الناس يربطهم مذهب عقائدي
جديد أو برنامج جديد أو عاطفة جديدة مثل
البرونستانية والشيوعية والرغبة في الاستقلال
انقروى • كما أنه يسمى السلطان غاشما عندما
يستند في قيامه على افراد او مجموعات من
الناس تربكهم شهوة السلطان ، ويضانون ولاء
المحكومين عن طريق بث الخوف والرعب في
نفوسهم وليس عن طريق التعاون معهم •

ونناقش رسل فكرة السلطان على المستوى
الفردى ، فيخبرنا أن السلطان المتوارث (أى
الارستقراطية) هو الذى خلق مفهومنا عن
« العجلمان » الذى يكن الاحترام ان هم في مثل
مكانته ، ينظر في تعال وكبرياء الى من هم دونه •
والمفكر ، كما نعرفه ، هو السليل الروحي للكاهن
في الزمان انساب • ولكن المفكر في العصور
الحديثة بسبب ما ينشره من معرفة وعلم قد فقد
ما كان لأسلافه في الماضي من سطوة وقوة وبأس
وإدى احساس المفكر الحديث بضعف نفوذه الى
السلطان الذى يقوده الى الالتجاء الى الشيوعية
عندما يكون مستغله طليفا ، وإلى الالتجاء الى برج
عاجي يجسب فيه نفسه عندما تكون ابعاد مستغله
عمية •

هذه لمحة سريعة عن آراء برتراند راسل التي
ضمينها كتابه « السلطان » • وبه أراد هذا
انفيلسوف أن يدحض فكرة ماركس عن التفسير
المادى للتاريخ • وفيه يسمى الى ان يثبت أن
السلطان بصوره المختلفة ، وليس الاقتصاد كما
ينذهب ماركس هو المحرك الحقيقي للانسان ،
وأن المال لا يعدو ان يكون مظهرا واحدا من
مظاهر السلطان •

ونستطيع أن نتبين تفكير راسل الليبرال
وحلله مع الماركسيه من محاضره التي ألقاها في
الجلترا عقب عودته من زيارته الى ألمانيا التي قام
بها في عام ١٨٩٥ لدراسة اشتراكية ماركس على
نظريته • كانت هذه المحاضرة اول محاضرة عامه
يلقيها ، فلا فرق أن يأت أعصابه متوترة للغاية •
ويدرس راسل في هذا الصدد « أفزعنى منذ
محاضرة وكنت أسمى أن تنكسر رجل قبل أن
انفيها » • ولم يستقبل الحاضرون محاضرة راسل
في الجمعية القافية استقبالا حسنا • ولم يحالفه
التوفيق في الرد على الأسئلة وانقد توجهه اليه ،
الامر الذى دما صديقه « جرهام والاس » الى ان
ينتجى به جانباً بعد المحاضرة ويسدى اليه بعض
النصح في هذا الشأن •

وفي محاضره انهى راسل باللائمة على
الاشتراكيين (الماركسيين) الألمان ، لأنهم تجاهلوا
ملاحظه طبيعة الانسان السياسية ملاحظه
تجريبية ، ولأنهم ابغوا مذهب ماركس في
الحرب الطبقيه العالم على المعرفة الغيبية ، وليس
المعرفة التجريبية • وتلخصت وجهه نظر راسل
في أن الحرب الطبقيه التي بشر بها ماركس ،
تنتوى على خطل من الناحية النظرية فحسب ،
بل خطأ من الناحية التكتيكية أيضا ، وليس لها
من النتائج التجريبية ما يبررها • ورأى أنها توحده
جنبه الراسماليين الألمان ضد الاشتراكيين بلا
مسوغ • — « فقد أوضح ماركس للبرجوازية منذ
البداءة ما يتهدد وجوده من خطر تهديدا حقيقيا
وهكذا نجد أنه حتى لو كانت نظرية الحرب
الطبقيه صحيحة ، فإنه يسلم ان التصريح بها



يظهر - كما أسلفنا - غير قليل من العطف على الماركسية في نفس الوقت الذي كان يحمل فيه عليها .

وفي هذه المحاضرة التي انقأها راسل في الجمعية الغابية نراه يتبنا تنبؤا مذهلا بالظروف التي تولى فيها هتلر مقاليد السلطة في ألمانيا بعد انقضاء نحو ثلاثين عاما . فهو يقول : - « يكاد الميبرالي التقدمي ، كما نعرفه في إنجلترا ، أن يكون له وجود في ألمانيا . وبدلا من حثه على المزيد من التقدمية ، نجد أن فزعه من الشبح الأحمر يدفعه إلى التكرس على عقبيه » . ونلاحظ في نفس الوقت الاستسلام لكافة أساليب الحسف والاضطهاد وسوء الحكم ، لأن البورجوازية تستبشع الاشتراكية أكثر مما تستبشع الديكتاتورية العسكرية .

يتضح لنا بعد أن استعرضنا موقف راسل الميبرالي المعجوز (كما وصف نفسه في كتاب « وسيل يفصح عما في خلده ») من الاشتراكية الماركسية أنه يؤمن بقيمة ما تتضمنه من أفكار ومبادئ إنسانية ، ولكنه يستنكر ما تنسج عليه من عنف دعوى . وهو يريد من المجتمع الإنساني أن يصل إلى الاشتراكية بالماوسة الديمقراطية الحرة وليس عن طريق إقامة ديكتاتورية البروليتاريا . وإذا كانت سمعة الليبرالية قد ساءت في العصر الحديث ، فمرد ذلك إلى رفض الماركسيين أن يملؤا أيديهم إلى الأحرار .

ويتضح لنا كذلك أن الزعم بأن الليبرالية مرتبطة بالراسمالية - كما يلدنا على ذلك أصلها التاريخي - أوتباط لا محيص عنه زعم لا يتنفس على أساس . فقد استطاع هذا الفيلسوف العظيم أن يبنى جسرا يصل الليبرالية بالاشتركية وأن يجمع بين الإيمان بحرية الرأي والحرص على أفراد العدالة الاجتماعية والاقتصادية . وأنه لأمر أليم على النفس أن نرى صوت الحكما في هذا العالم المجنون يضيغ في الفضا .

وهسيس عوفى

بجانب الحكمة . وإن الاشتراكيين قد اخفقوا في أن يروا أهمية الافلاخ إلى أدنى حد من الفزع اعداً لهم » .

وألقى راسل على الماركسيين الألمان باللائمة أيضا لمناصبتهم الليبراليين العداء . إذ أن هذا العداء كان سببا فيما أصاب كلا الماركسيين والليبراليين من خسران . فقد أخفق الليبراليون في الحصول على أصوات الماركسيين الانتخابية ، أما الاشتراكيون فقد حرمتهم آراؤهم المذهبية المتطرفة من وضوح الرؤية ، كما أنها نفرت المعتدلين من الحزب الاشتراكي . بسبب اعتراضه على الدين والمائلة والوطن . « - ورأى راسل أنه لو أن الاشتراكيين أيدوا التقدميين الآخرين والليبراليين في الانتخابات - بدلا من أن يغدولهم - لاستتبعت ذلك مزيدا من الإصلاحات .

وبالرغم من أن راسل كان يحمل على موقف الماركسيين الألمان ، فإنه اعترف بتفوق الثورة الماركسية على الليبرالية العقلانية الباردة من حيث أن البرنامج الماركسي الشامل يستطيع أن يلهم الناس بحماس ونشاط وانكار للذات أعظم مما تلهم الإصلاحات الليبرالية الجزئية الصغيرة . ويقول راسل في هذا الصدد : -

« والذي صنعتته الاشتراكية الماركسية من أجل العامل الألماني ، والذي لا نستطيع الاشتراكية المهادنة بكل تأكيد أن تفعله من أجل العامل البريطاني ، هو خلق الحساس المتحاجج : نذى يضارع الحساس الديني . وجلبت الاشتراكية الماركسية بمجيشها بطبيعه الحال ، عدم التسامح والتعصب الطائفي الذين تقسم بهما سبائير الأديان الجديدة . ولكنها جلبت معها أيضا وحدة في الصف وقوة في القتال لا يستطيع غير الدين والوطنية خلقهما . ويبدو أنه يكاد يستحيل عليّ أن تقرر إذا كانت المكاسب التي أحرزتها الماركسية في ميدان القوة والتسامح يعادل ما منيت به من خسران في مجال التسامح » .

ويد لنا هذا بجلاء على أن برتراند راسل كان

محمد عبد الحَكِيم فرج

 $\Delta\Delta$

● من غير الممكن إطلاقاً أن يرمز شعبٌ بغير أن تكون له ثقافة مما كان نوعها أوصيماً ، لذلك فإن المجهود التي تنكر وجود الثقافة الزنجية هم في نظرنا جهود باطلة تماماً وغير علمية على الإطلاق.

الاستعمارية السابقة ، ولقد بدأت تلك التخفريات تمارس بالفعل تأثيرها في الزنجية .

فمع بداية الستينات بدأ أعداء الزنجية في أوروبا من المهتمين بمناخية قضايا الثقافة الأفريقية يتسائلون فيما بينهم .. لقد تحقق الاستقلال القومى للقارة اأفريقية ، فهل انتهت مهمة الزنجية ؟ وماهو مستقبلها ؟ وبدأ فيما بينهم حوار حول المهام التي يمكن للزنجية أن تؤديها من المرحلة الجديدة ، وفي مدى إمكانية توافقها مع المكونات الجديدة .. وتوالى كتابات هؤلاء المثقفين ودراساتهم التي تلقى ضوفا كشافا على الزنجية وسلط عليها نظرة تحليلية نقدية يشوبها أحيانا مسحة من القسوة العاذلة هدفها الرئيس هو الكشف من عوامل القوة الكامنة في الزنجية والقادرة على الاستمرار في إطار التخفريات الجديدة وكذلك عوامل الضعف والسلبية للتعبية اليها يفرض التطلّص منها مساهمة منهم في صنع الثقافة الأفريقية الجديدة .

آراء النقاد :

في السطور التالية سنعرض بإيجاز آراء الذين من هؤلاء النقاد الأوربيين ثم نتبعها برأى المثقفين الأفريقيين ... لقد تركزت ملاحظات جان بول سائولى على الزنجية وألنى أوردوها في سياق دراسته القيمة «الأورفيس الأسوف» على تحديد عوامل الضعف الكامنة في الزنجية . فمعد الحديث من طبيعة الزنجية وقدرتها على الاستمرار ذكر رأيا محددا مؤداه «أن الزنجية بطبيعتها الذاتية هي تيار مرهق لا يتضمن في داخله صلة المواقف» . ولم يكن سائوليلنى بهذا الرأى بدون أن يردده الى عامله الأساسي الوجود في داخل الزنجية

التحدى الذي رلموه في مواجهة الجهود الاستعمارية المبذولة لمحاربة الأفريقية من عالم الوجود الحضارى .

وقد ركزت الزنجية في كل حوار خاضته على حقائق كثيرة نذكر منها «أن غير الممكن إطلاقاً أن يوجد شعب بغير أن تكون له ثقافة مهما كان نوعها » قيمتها ، لذلك فإن الجهود التي تنكر وجود الثقافة الزنجية هي في نظرنا جهود باطلة تماماً وغير علمية على الإطلاق .. أن أية ثقافة لا يمكن أن تنشأ بلا تاريخ أو بلا أصحاب تنتسب اليهم ، لأن الثقافات لا تولد فجأة بين يوم وليلة وإنما لابد أن يكون لها جذور ضاربة بعمق في الماضي البعيد» .

وقد ركزت منابر الزنجية الثقافية في عدة مجالات كانت تتميز من أفكار دعائها ومنفعتها الذين كان على رأسهم «أيميه سيوزير» ليوبولد سنجور ، والأخوان بيراجو ديوب، واليون ديوب» .. ومن أشهر تلك المجالات وأهمها على الإطلاق مجلة «الوجود الأفريقي» التي أصبحت السلطة الرسمية بلسان الزنجية .

بداية النهاية :

شهد عام ١٩٦٠ حدوث تحولات خطيرة في حياة القارة، تلقى بداية ذلك العام زفقت أغلب بلدان القارة استقلال الاستقلال الوطنى وبدأت تغلظ سنواتها حياتها الجديدة تحت شمس الحرية بعد أن رفعت من كاهلها سنوات الاستعمار السوداء . ولم يكن ممكناً لهذه التغيرات السياسية الهامة أن تعفى بدون أن تترك أثارها الواضحة على الزنجية . أن تلك التغيرات قد دفعت بنا لقراءة ألى مرحلة جديدة تماماً لها مكونات مغايرة لمكونات المرحلة

لقد لاحظت خطورة ذلك العامل ويبدو الى الغنيب اليه مراحلة
يقوله «ان نواة الصراع الاساسية التي تحرك الزنجية هو
عامل اللون ، فالزنجية ماهي الا انكسالى ورد فعل للصراع
العرقي» .. لقد وضع سارتر يده بالفعل على نقطة
الضعف الرئيسية في الزنجية ، ولسوف يترتب على ذلك
الراى نتيجة هامة تتعلق بمستقبل وجود الزنجية ،
فماذات تقف عند حدود رد الفعل ولا تتجاوزه ، فان انتفاء
الفعل الاساسى سيؤدى بالضرورة الى انتفاء رد الفعل ،
ولقد ادرك سارتر ذلك عندما قال «اذا ماحدث وحل الصراع
العرقي ولو جزئيا فان الادباء والمفكرين الزوج لن تتبقى
لهم قضية خاصة يدافعون عنها» .. وكانت النتائج الاخرى
التي خرج بها بعد التحليل منطقية عندما قرر «ان معين
الشعر العظيم الذى انتجته الزنجية سينسب لا محالة» .

ولقد احتاج سارتر الى قدر كبير من الشجاعة
الموضوعية ليعلم من آراءه الصريحة في حق الزنجية انهن
لانسى انه كان من اكثر المثقفين الذين تاملوا مع الزنجية
من قبل منذ ظهورها ، وترتبط علاقات الصداقة مع عدو
كبير من شعراها ولقد سبق ان احتضنهم في ذات يوم حتى
اطلق على شعرهم «الله اكثر الشعر ثورية في عصرنا» ..
ورغم الحدة التي شابت آراء سارتر في الظاهر الا انه لم
يعلم افلاس الزنجية تماما ، فلم يبادر الى اعلان الحداد
على مصر الشعر بسبب انتهاء دور الزنجية ، بل كان
متفاعلا عندما لم يعتبر ان لها سيحدث خصاصة كبيرة
«ان لكل عصر شعره ، وفي كل عصر تصطبغ ظروف التاريخ
امة من الامة ، عرقه من العروق او طبائعه من الطبقات
لتتسلم الشعلة من جديدا» .

وان كانت آراء سارتر عبر من قطاع هام من قطاعات
المثقفين في أوروبا الا انها ليست الآراء الوحيدة فهناك
قطاعات اخرى تأخذ نموذجا لها الكتاب البلجى الدكتور
ليليان كستلوت وهى تمثل آراء المتماثلين مع الزنجية ،
فهو يستبعد تماما مجيء اليوم الذى يفتنى فيه الزنجية
ويؤكد على العكس ان لها دورا هاما مستقبلا في الظروف
الجديدة او على حد تعبيره «ان الزنجية قبة بالية
ومستورة ولان تتجاوزها الظروف المتغيرة» .
راى فرانز فانون ؟

اما الراى الثالث الذى نسوله في هذا الاستعراض
التقدي للزنجية فهو راى المفكر الافريقى «فرانز فانون»
الذى تعرض لذلك الموضوع في كتابه الشهير «مصحف
الأرض» ضمن تحليله للثقافة الافريقية المعاصرة . لقد
انتهى في تحليله الى آراء تتفق مع التى اوردتها سائر ..
وعلى الرغم من ان فرانز فانون مثقف اسود كنتم اصوله
الى افريقيا ، الا انه كان اكثر قسوة في ايراد الحقيقة
بشكل سائر ومباشر وبميسدا من اى نوع للتماثل ،
ولذلك الروح في الواقع تنسب على كل هذا الكتاب



المظيم برته وليست فقط خاصة بالفصل التلق بالثقالة
الافريقية وحدها .

لقد ترد فانون بصراحة وبمسوت عال غير متردد
« ان المستقبل امام الزنجية مسعود لعماما » و زاد على ذلك
بالتكيد بقوله « ان تكون هناك ثقافة زنجية في
المستقبل » .. ويمسد ان اتفق مع سائر في ان عامل
المنتمية هي المحرك الاساسي للزنجية وانها عامل غير
دائم ، مطلق يسخر من الطرفين بضمون جهدهم في محاولات
احياء الزنجية من طريق عقد المؤتمرات المتتالية باسم
الثقافة الزنجية ، وسلط عليهم النقد اللاذع عندما وصف
محاولاتهم هذه بالقمع وبأنها « لا تزيد من الفارقة بين
جشث او القضاة بين توابيت » .

من خلال ذلك الاستمراري الموجز رأينا ان اغلب
الآراء قد افقت على ان الزنجية تمر بمرحلة حاسمة ،
وان عوامل السلبية فيها قد تؤدي بها الى التمثل النهائي
والى التفرق والانزلال لم الانفجار داخلها وضياع اثرها
مع الوقت .

الافريقية :

لقد ظهرت الحاجة الحادة الى ضرورة حدوث
التطوير . وكان التساؤل يدور عما اذا كان ذلك التطوير
المطلوب سيأتي الى الزنجية من داخلها ام من الخارج ؟
ان جيل الأبناء الافريقيين الجدد الذين عاشوا حصول
بلانهم على الحرية كم يعد يولي الزنجية اية أهمية على
الاطلاق ولوحظ ان مدى الزنجية في انتاجهم الأدبي أصبح
في غاية القصور والضعف .

ولحق فان محاولات التطوير لم تتأخر كثيرا من
موعدها حيث ان الرميل الأول من أدباء الزنجية ومفكرها
لم يكن قد انتهى تماما او فقد الاحساس برؤية التحولات
التي تحدثها تطور الزمن والتغيرات السياسية ومن ثم
لقد ابرى بعضهم لبواجهوا تلك المهمة وكان ليوبولد
سيديار مستجور من اكثر ابناء هذا الرميل وهيا لاعمية
هذه التغيرات وادراكا لتطورة تأخرها على الزنجية في
المستقبل .. لقد تصدى مستجور بشجاعة للقيام بوحدة
من اصعب المهام التي تصادف اصحاب الحركات والتيارات
الفكرية او الادبية ، تلك هي اعادة النظر في « الزنجية »
ومراجعة ما اعتبر ثابتا منها في وقت من الاوقات لم ادخل
التطوير اللازم عليها . وكان واقيا وبميد النظر عندما
ادرك ان الأرض قد بدأت تنسحب من تحت الزنجية ،
وليس يستبعد اذا ما أصمت الآن مما يوجه اليها من
من النقد ان يأتي اليوم الذي تجد فيها نفسها بقية
متجمدة من آثار فترة الكفاح السياسي الذي خاضته
الفترة ضد الاستعمار ، وانتهت لفعاليتها وتجمعت وأحلت





مكانها في متحف التاريخ الفكرى بمجرد حصول القارة على الاستقلال .

وسنحاول أن نعرض هنا في ايجاز لاهم معالم محاولة التطوير التي قام بها سنجور والتي يمكننا أن نحددتها بثلاثة ملامح رئيسية تبدأ بالاعتراف بموامل السلبية الكامنة في الزنجية وإدانة هذه السلبية صراحة ثم تتطرق بعد ذلك الى تغيير التسمية القديمة واستبدالها باسم آخر هو « الأفريقانية » ، وأخيرا تحديد معالم ومقدمات هذه الأفريقانية :

غرض لمحاولة سنجور :

لقد دعا سنجور في البداية الى نيل التسمية القديمة وهي « الزنجية Nègritude » والاستمارة منها بتسمية أخرى أكثر تناسبا مع الأوضاع الجديدة ولقد أطلق على هذه التسمية الجديدة « الأفريقانية Africanite » . ولما كانت هذه الخطوة تعتبر بمثابة انقلاب كامل وجوهري للزنجية فقد وجد سنجور ضالين تلك الخطوة فكتب يقول فيما يشبه الاعتراف بالخطأ « ان بناء مستقبل افريقيا لا يمكن ان يقوم الا على قيم مشتركة بين كل الافريقيين » . ولقد انطلق من هذا التعميم الى تخصيص اسبق نطاقا لآفاساف نالا « ان هذه القيم هي عبارة عن مزيج من عناصر إفريقية وعناصر زنجية مكملة لبعضهما » . ان ذلك الاعتراف الذي يصوغه سنجور على هذا النحو الصريح ليفجر مسائل في غاية من الأهمية والخطورة ، فهو من ناحية مبدئية يرمى تماما ويدفن واحدة من أخطر المسائل التي كانت تملأ رؤوس المثقفين السود وتؤثر في تكوين آرائهم ، وكانت تلك المسئلة تدعى « ان الثقافة الأفريقية هي لثقافة الزنجية في مناطق ما وراء الصحراء الكبرى » ومن أهم هنا أن نلاحظ ان تلك المقولة غير الموضوعية

كانت تتجاهل ثقافة وحضارة الشعوب الأخرى التي تسكن القارة ، ولم يكن صعبا أن ندرك أن القصد من هذا التجسّاهل للكشف هو التفرقة بين ثقافة الشعوب الأفريقية من ناحية واحتمالات التقارب ودورها له .

وبهذا التصحيح الذي أورده سنجور اتسع النطاق الجغرافي للأفريقانية بحيث فتحت لأعضائها لتحتضن وتعيش إيجابيا مع الثقافات الأخرى التي تعيش فوق ظهر القارة منذ زمن طويل ولها وجودها المادى والحضارى الذى لا ينكر ، والذي يمارس تأثيره غير المحدود على قسم كبير من بلدانها وشعوبها .

والسؤال هو كيف استطاع سنجور ان يفلت من تأثير تلك السلبيات ويصل الى هذه الحقائق ؟ لقد اضطر الى ان يحكم على دراسة تاريخ افريقيا من جديد بعد ان نزع الاوهام الاستعمارية من رأسه ، وقد انتهى من دراسته الى ان أكد ماسبق ان ذكرناه ثم أضاف سنجور عليه « ان الامتزاج والتفاعل بين العناصر العربية والزنجية قد تحقق على مستويين ، الاول مستوى الإجناس والشعوب أى الامتزاج بين السلالات الأفريقية الزنجية والعربية ، أما المستوى الآخر فهو التزاوج بين الثقافات العربية والثقافات الزنجية الأفريقية » . وبذلك الرأى هدم سنجور كل ما أجهد الاستعمار في بنائه من الأكاذيب والأوهام الفكرية وأوضح الحقائق التي بدلت في سبيل إخفائها والتكادح كل جهده أيضا .

ولم يقف سنجور في نقده الذاتي عند هذا الحد ، بل خطا خطوة أكثر جرأة عندما أبدى تأييده لمواقف من يدينون الزنجية بالتمصرية وبالشوفينية ، وبذلك انتهى مع ما أورده سادتي وفانتون . ولقد وجد سنجور فعلا أن هذا العامل هو الذى جعل الزنجية تتميز بالتحجر وعدم الرونة فدعا الى إسقاط هذا العامل نهائيا من مكونات



المراجعة الثالثة « خاصة وأن ذاكار كانت متبرر المقل الرئيسي للونجية في الثقافة وموطن عدد كبير من دعاها ، وفي نهاية المؤتمر تعدد لملقذ المَرَّجَان الثاني ندوة الجيران في عام ١٩٦٦ .٠٠ وخلال السنوات الثلاث التي فخلت انعقاد المهرجانين عادت أصوات المراجعة إلى الظهور وأرتفع صداهاه فان انعقاد المؤتمر القادم في الجزائر وهي تمثل أحداثا لراكي الثقافة العربية في شمال الصحراء الكبرى ، كان يبنى أن تمسك أنصار الزنوجية بدعواهم سيبدو شاذاً . ومن هنا فقد بدأت تظهر للنور في استحياء أول الامر لم حلانية في النهاية كتابات لسنجود ولقره من دعاة المراجعة تدفع إلى تطوير الزنوجية »

والامر الذي لاشك فيه أن كثيرا من عوامل السلبية التي اخلت على الزنوجية يرجع سببها في الأساس إلى الحالة المرغية التي ولبت فيها الزنوجية والظروف الماكسة التي صاحبت ظهورها في البداية مما سبب لديها ما يؤنباء من أوجه النقص الواضحة والناجية عن عيبهم وغدوح الرؤية في المرحلة الاستعمارية السابقة التي امتلكت بالمقد والشكلا .

وليس لمة خلاف في أن الإوساط الثقافية في القارة ترحب كثيرا بدعوة المراجعة والتطوير التي يرفع لوانها سنجود ، والتي يرى فيها الأناش من التفاعل مع الثقافات الأخرى الموجودة في القارة والتعامل معها أخذاً ومطالاً ، وأن كان في اعتقادنا أن جهود سنجود وحدها لا تكفي فيجب أن تدلل معها جهود أخرى ، يجب أن تتضافر جهود المثقفين في سائر أنحاء القارة ليدخلوا في حوار إيجابي مع الأفريقيانية وأن يصيغوا إليها حتى يساهموا على التخلص من بقايا مرحلة العنصرية والشيوعية وحتى تكون جذيرة تمثيل ثقافة الريلية حقيقية .

محمد عبد الحميد فرح

الونجية وصرح بأن القومات الجديدة التي تقوم عليها الأفريقيانية لن تلزم بالتعبير عن جنس بعينه بل ستعبر عن سائر الاجناس التي تعيش في الريقسا « أن القيم الجديدة التي تكون الأفريقيانية هي قيم ثقافية في الأساس ولا ترتبط بالجنس » .

ان هذه النتائج التي توصل إليها سنجود في حقيقتها كانت صدى لما كان قد بدأ يسود في أوساط المثقفين الأفريقيين من ثورة على الماضي حطبت في طريقها هددا كبيرا من السموم الفكرية التي كان الاستعمار ينفثها من خلال أجهزة ، واكتشف هؤلاء المثقفون حقيقة هذه المسلمات وأنها تطبقا لسياسة البلقنة الثقافية ذات الهدف المحدد وهو منع حدوث تقارب بين شعوب أفريقيا السوداء وبين الشعب العربي في الشمال . وكان هؤلاء المثقفون الوأفون الذين حطوا هذه الآراء الزويفة هم أنفسهم الذين استعدوا ليووجهوا النقد العنيف إلى الزنوجية ، الامر الذي دفع سنجود إلى سرعة القيام بمحاولة تطويرها .

تقديم :

إذا حاولنا أن نقيم بسرعة تلك المراجعة والنقد الذاتي التي مارسها سنجود فانا لنبدى عليها عدة ملاحظات ، فاولها أن محاولة سنجود وأن كانت مبادرة طيبة ودعوة مفتوحة للمراجعة وامادة النظر إلا أنها لم تلق بعد صدى قويا ، لمائلت نعمة الزنوجية تردود هنا وهناك بنفسى المفهومات القديمة ولم يأخذ الحوار بين أنصار الزنوجية سفة الجدية بعد . ثانيا ، أن عمر هذه المراجعة والتفكير فيها بصوت عال لم الكتابة حولها لا يتعدى سنوات معدودة ، الامر الذي يجعل الأفريقيانية تدور في إطار الحوار الفكري المفتوح والذي لم يرتقى بعد إلى درجة المدرسة الفكرية المستقرة . . . لفر المهرجان الأول للثقافة والفنون الأفريقية والذي عقد في ذاكار عام ١٩٦٦ علت أصوات الزنوجية واعلامها على أصوات

البحر والأسطورة ودراما الإنسان

د. نصيم عطية

عالم التصوف والدين

ويبدو المصور عادل المصري ذا حس ديني مرفف ، وترغف صوفيته على انتساجه التشكيلي . . انه يحب الصمت والتطفل الى الاعماق الانسانية . . وعندما يصور الحيوان من ثور وحسان وعنزة فهو يصورها بمشق الانسان البدائي لها . . ذلك الانسان الذي ملا جدران كهوفه بصور الحيوان الذي يحيا طوال النهار مطاردا قانصا له ، يدين له بفدائه ودقسته وادواته وسلاحه وزينته . ثم صار يرسمه في خطوط وانقصة مبسطة على جدران الأغوار السحيقة من كهوفه حتى يطرد من حوله الوحشة ، ويجد في كنفها الأمن والحماية من ظلمات المجهول .

ويبدو تأثر عادل المصري بالفنون البدائية ايضا في الواقع اللونى الذى يلتزمه في لوحاته ، قالوا له البنية والرمادية المحلاة بالأصفر والأحمر والأسود مبالغة على أى حال الى القنامة رغم أنها ألوان دافئة . وهو يهتم باللون وليس بالضوء . ففي أعماله تركيز على الضوء النابع من العناصر أكثر من التركيز على الضوء الساقط عليها من الخارج

ويبدو في لوحات عادل المصري وفرة في

يعتبر فنانون الاسكندرية الثلاثة عادل المصري وأحمد عزمى وفاروق شحاتة نماذج ناشئة لما نسهم به القريحة المصرية في مجال « الحركة التعبيرية » وهي حركة من أغنى الحركات الفنية في العالم . ورغم قدمها فهي داللة الاستمرار والتجدد لأنها في الواقع إنما تعبر عن حاجة ملحة في أصباغ النفس البشرية .

ولد فنانون الاسكندرية الثلاثة في ثوابت متقاربة . فقد ولد كل من عادل المصري وفاروق شحاتة عام ١٩٣٨ أما أحمد عزمى فقد ولد عام ١٩٤٠ وقد درس لثلاثهم بكلية الفنون الجميلة بالاسكندرية وتخرجوا منها بمرتبة الامتياز عام ١٩٦٢ وعملوا بها معيدين منذ تخرجهم .

ويقولون في كتاباتهم عن بعضهم المشترك الذى أقيم بإقامة الفنون الجميلة بباب اللوق بالقاهرة في فبراير ١٩٦٩ .

« التقينا معا في ميدان الفن منذ عشر سنوات (عام ١٩٥٨) . . ومن الواضح ان لكل منا تجربته التشكيلية الخاصة ولكن الهدف واحد . . واختار كل منا منهجا يسير عليه وكان منهجينا نايما من صميم احساسنا بالتساكنات وضرورة وجود الفن الذى يعبر عن الحياة . . »

● يبدو المصور عادل المصري ذا حي ديب
مرهف ، وترفرف صوفيته على التناجيه
التشكيلى ، انه يحب ألصق والتفلفل
الى الاضامق الانسانية .

● ومع لوحات احمد عزمى تدخل الى عالم
الاحلام والاساطير ، كل شيء حتى مظاهر
الحياة اليومية ، يكتسب بطابع الحلم
الرائق . ويتشرب بالوانه المسابه .

● اما عند فاروق شحاته فنلتقى بالموضوع
العالم الانسانى الشامل حيث الجوع
والسوء ، الحب والصلاب ، القتل
والتعظيم .

والماوية فيحدثنا من خلال ألوان داكنة
ضبابية الى حد ما عن التصاق الصياد بقارب
وحياته فيه بحيث ينفق العالم عليه وتصر
هذه الأخشاب النخرة السوداء هي حالته
كله . . وفي النهاية قد يكون في هذا القارب
هلاكه ، بل وقبره أيضا .

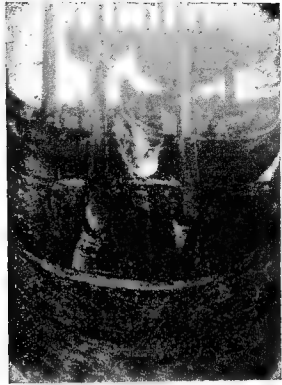
ان لوحات مثل « الصياد وقاربه » (زيت
١٩٦٣) و « الطائر والمراكب » (زيت ١٩٦٧)
هو ما يمكن أن يقدمه فنان سيكندري يبحث بكده
واخلاص عن موضوع يتفرد به .

عالم الاحلام والاساطير

ومن لوحات احمد عزمى تدخل الى عالم
الاحلام والاساطير . كل شيء ، حتى مظاهر
الحياة اليومية ، يكتسب بطابع الحلم والرائق ،
ويتشرب بالوانه المشابهة . وترقى التكوينات
الى مرتبة الايهام بما هو أعمق من الأحاسيس
الوقنية ، وأبعد من الأفكار العابرة ، وتصل
الوحة لا كمجموعة من الملاحظات الدقيقة بل
كشحنة من قنذبات الروح الشفافة .

ويبدو الحلم على الأخص في المعالجة الوقنية
فكل الوجوه تعطى انفساما وذيلية . وتذكرنا
حركة اللون بقماش الشوارد الضمين . . كجدا .

الموضوعات فهو يطسرق البورتريه (بورتريه
دراسة أصباغ وزيت سنة ١٩٦٤ وبورتريه
دراسة أصباغ وزيت سنة ١٩٦٨ وبورتريه
زيت ١٩٦٧ وبورتريه امرأة زيت عام ١٩٦٥
وبورتريه بنت الليل زيت عام ١٩٦٣) والدينيات
(بورتريه يوحنا - زيت ١٩٦٧ والمسيح زيت
عام ١٩٦٨ والمسيح الأسود زيت ١٩٦٨)
والطبيعة الصامتة (طبيعة صامتة خامات ١٩٦٧)
والمناظر الطبيعية (الأرض زيت ١٩٦٥)
والحيوان (الثور الجريح زيت ١٩٦٠ وثور
زيت ١٩٦٨ وثور أصباغ ١٩٦٤ وعنزة دراسة
زيت ١٩٦٨ والحمام الأحمر زيت ١٩٦٨)
والموضوعات الانسانية بصفة عامة (القيد
زيت ١٩٦٨ ومأساة الانسانية زيت ١٩٦٨
وحنين زيت ١٩٦٨ والم زيت ١٩٦٨ وانحراف
زيت ١٩٦٨) والجسم العناري (غريزات دراسة
أصباغ وزيت عام ١٩٦٤) على أنه اما كان أسهام
عادل المصري في هذه الموضوعات التي طرقها
كثيرون غيره من قبل الا أنه لا يبدو أصيلا
وجديدا بقدر ما يبدو عندما يختار موضوعا من
صميم حياة أهل البحر ليستخلص منه أعمالا
فنية جديرة بالاحترام . ان عادل المصري كفنان
اسكندري يتجلى على الأخص في « موضوع
الصيدين » وهو يعالجه بنزعة الصوفية



(الطائر والراكب)
للنحات ع. المصري

التسطيح ، مما يوصل الى الإيهام بأن اللوحة انما هي نسج سجاد ، كما في لوحته « صندوق الدنيا » سنة ١٩٦٦ . والبعد الثالث في رأى احمد عزمى يضعف من التصميم المطلوب ، لأن التصميم الذى يريده هو « تصميم بنائى » وليس للأشكال من قيمة جمالية الا في خدمة التصميم فحسب ، فالباب الذى في لوحة « صندوق الدنيا » لا يمثل دخولا الى المشهد او خروجا منه ، ولا يحقق بعدا ثالثا بل هو في التحامه بالقدمة يحقق التناسق للمجموع .

يتلاشى الواقع في لوحات احمد عزمى مع بقائه غلالة رقيقة تتشبع بها الاساطير . وهى اساطير تحكى عن الرجل والمرأة ، عن الصمد والود ، التنمى والاقبال ، عن العاشق الجصور يخطف فتاة الأحلام ، عن « الصياد وعروس البحر » من الفارس والجواد ، عن « الفتاة والطائر » و « غزالات القمر » ، عن السانور ذلك الحيوان الخرافي الذى نصفه انسان ، يخرج من البحر يسبى حسان الشاطئ بقوة عضلاته وفورة رجولته . في لوحة « الصياد وعروس البحر » يتعمل التكوين في شكل انساني طولى هو الصياد في قاربه وشكل انساني عريض هو عروس البحر في أسفل القارب ، وهى تدعو الصياد الى أن ينضم اليها ويلحق بها ، وهو

يبدو في إلغاء القوانين الطبيعية فيصبح المخلوق الذى يصنعه الفنان أثريا ينفث على العناصر الأخرى في الوجود الذى يتحرك فيه ، فلا يحول الجسد من أن يبدو البيوت والتلال والشيبحر من خلفه وذلك بفضل شفافية ذلك الجسم الذى يبدو بللوانيا الى حد كبير ، ورفضاً لقانون الجاذبية الأرضية ، فيكون مع ما حوله نوعا من الترابط والحركة . ويتحقق ذلك جزئيا ايضا بالشكل الدائري غير الكامل المتمثل فى الأقواس وعلاقاتها بعضها ببعض . وتتداخل عناصر المنظور في سيمفونية من التلاقى بين الجنس والطائر والمخلوق الانسانى والبيوت والجواد والشجر مما يجعل الأبعاد الواقعية قليلة القيمة ، كما يصبح البعد الزمنى على الأخص غير موجسود .

ويستخدم احمد عزمى خطوطا مرنة غنير متصارعة أساسا ، وليس في اجسامه زوايا حادة على الإطلاق . وليس للتحديد الخارجى للشكل قيمة عنده بينما تبدو حركة الخط مهمة ، فغاليد قد تبدأ بسمك وتنتهى بسبك آخر . ويستفيد المصور الشاب في بناء أسلوبه بتتابع الوجدات الزخرفية التى عرفها الفن الإسلامى . ويستفيد بالنسج القبطى على الأخص في إلغاء البعد الثالث والارتكان الى اسلوب



« أسطورة »

للفنان ا. عزمى

الا ان انسيابية اللحن وانتظام الايقاع الشعري، وطلاوة الاحدثة هي امور تلتبسها بيسر خلف «اللفة التشكيلية» التى يلتزمها المصور الشاب.

نحو الموضوع العالمى الشامل

اما عند فاروق شحاتة فنلتقى بالموضوع العالمى الانسانى بشكل شامل : الجوع ، الموت ، الحب ، العذاب ، التحطيم والقتل .

وفاروق شحاتة من أبرز فناني الحفصر ، وقد مارس بنجاح الطباعة على الخشب الأبيض والأسود والطباعة الملونة ، وطباعة الليتوجراف والأوفست والمونتيج ، وكلها خدمات لها تكتيك يقبل عليه فاروق شحاتة ويطوعه في خدمة الصورة ، وهو يعيل الى اللوحات ذات الاحجام الكبيرة حتى تاتى الرؤية شاملة واخاذة .

وكثير من اعماله حازت على جوائز عالمية . عرض في بينالى اسكندرية من ١٩٦٢ الى ١٩٦٦ وفى بينالى باريس وأوديسا وموسكو وروما من ١٩٦٥ الى ١٩٦٨ . وقد رشح لتمثيل الجمهورية العربية المتحدة في بينالى فينيسا سنة ١٩٧٠ . وله مقتنيات في متحف باريس للحفر وهو متحف يضم اعمالا لجميع مصوري الحفر في العالم ، ويعتبر مكتبة متخصصة في هذا الفرع من الفن .

يردد بين اغراء المرأة الساحرة وبين عياله وزوجه ، فيبدو الكرب والصراع في نظره ، وهو يجذب شبكته بينما يهمس في اذنيه الصوت الغففى ، صوت الجنية خاتمة البحارة والصيادين ، ممزقة الشباك محطمة القوارب والامسال ، الباكية عند الصخود تنشد الحب وحرارة القنبل ، وينعلو غناؤها الشجى في الليالى القمرية ونلحم جدائلها الذهبية في ضوء النجوم .

وصورة المرأة عند احمد عزمى مستمدة من حصيله ذكريات . فهي ليست امرأة واقعية . بل من لحم ودم مثل عاريات محمود سعيد . بل ان في الشكل تحويرا واضحا يقصى كل خلفية جنسية أو حسية ولا يستبقى الا ابهاء بالليونة والخفة رغم الملاعة الظاهرة . وفي الوجوه مسحة من « الفن القبطى » واذا قيل انها وجوه رومانية وبطلمية عرفت اسكندرية عبر تاريخها فيجب الا ننسى ان الرومانيين والبطلمى في مصر تأثروا بشرب بالفن القبطى كثيرا .

يقول الفنان احمد عزمى في صدد معالجته للأسطورة انه يحاول ان يجعل منها تشكيلا وليس ادبا حتى لا يخرج عن مجاله كمصور لفنه الخطوط والالوان . وليست العنارات والكلمات ،



« اسطورة الصياد وعروس البحر »

للنحاتن ا . عزمى

انياب قط شرش او ذئب ضسار ، معا يثير في النفس احساسا معزقا بسحق القوى للضعيف.

ومن الحيوانات التي يعكف فاروق شحاتة على استخدام طاقاتها الرمزية « الضباع » والشعاب البرية والقطط غير المستأنسة ونخص بالذكر في هذا المقام لوحاته « الطائر الجريح » سنة ١٩٦٤ وهى طباعة خشب ملون من مقتنيات متحف الفنون الجميلة بوزارة الثقافة و« الطيور » (خشب ابيض واسود) و « الضباع » (طباعة خشب ملون) .

ولئن كان فاروق شحاتة يرتقى الى الموضوع العالمى فهو يستخدم له أحيانا محلية . فموضوع اللاجئين مثلا الذى صوره فاروق شحاتة كثيرا هو موضوع يستر وراءه شحنة هائلة من الالم الممض حكى مأساة الانسان اينما كان سواء في فلسطين او فيتنام او الكونغو . ومن لوحاته البارزة في هذا الموضوع « القضية » (طباعة خشب ابيض واسود) و « طفلة من القدس » (طباعة خشب ابيض واسود) و « نظرة الى الوطن السليب » (طباعة ليتوغراف) و« الصرخة » (طباعة خشب ابيض واسود) و « لاجئة » (طباعة ليتوغراف وهى من مقتنيات متحف باريس) .

كما حازت اعمال فاروق شحاتة على شهادات تقديرية في كثير من المعارض الدولية كان آخرها الشهادة التقديرية التى منحت له في معرض الشباب في صوفيا سنة ١٩٦٨ .

وكان تعليق الصحافة عن معروضاته في موسكو انها اعمال فيها تجسيم لمحنة الانسان المعاصر تجسيما بلغ قمة الدراما وعنفوانها . كما اشارت الصحافة الاسبانية الى اعماله بشكل ملحوظ عندما عرض مجموعته عن السد العالي في مدريد وغرناطة ما بين عامي ١٩٦٦ و١٩٦٧ .

ولا شك إن الدراما صفة ملغنة للانظار اينما عرضت لوحات فاروق شحاتة فهو لا يهتم بالشكل المظهري للانسان بل بلمحه وزينه وزينته بل هو يخوض في اسرار النفس البشرية ، ويقف بجانب كل انسان سمحته بعنف الظشروف الاجتماعية والنفسية . ويلجأ فاروق شحاتة الى الرمز كثيرا ، ويستعين في ذلك على الاخص بالظير والحيوان ويحمله بمضمون انساني زيادة في التعبير ، فتجد من ظيور الليل البومة بعينها المستديرتين ونظراتها الثابتة ، وهى تثير شؤم لارتباطها بالجيف والظلمات . ومن الرموز التى استخدمها فاروق شحاتة أيضا الغراب ، والمصفور المقتول أو الجريح وقد اطبقت عليه



« الأم »

للغنان ف . شحاته

يصل الانسان الى نقطة الصفر فلا يبقى له الا ان يقاوم حتى بأظافره التي ينزف من حولها الدم . ويبدو ذلك جليا في لوحات فاروق شحاتة « من خلال الأسلاك » (طباعة مونوتيب ١٩٦٢) و « وجه من وراء الأسلاك » (١٩٦٦) و « وجه من وراء الأسلاك » (١٩٦٥) مونوتيب ملون) .

وفي خضم كل هذه المعاناة والنكبات التي حطت على الكواهل وخضبت الوجوه ، لا زال يومض بصيص من أمل فيضيء المستقبل في ظلمات الحاضر . فها هي وردة صغيرة تمد بها يداها خشتان الى انسانين وراء الأسلاك الشائكة .. وردة اورقها من فولاذ لا يلين . رواها كل ما في القلوب من تصميم وما في الصدور من رجاء وثقة بالمستقبل . (لوحة عيسون وزهرة - طباعة ليتوغراف) او ها هي قطيعة صغيرة بين ذراعي امرأة لا يخلو وجهها من وسامة بدائية رغم كل العذاب والجوع والهلع الذي لوى قسماها فراقت نظراتها واتسع محجراها .. وتقوس منكباها .. واخشوشنت بشرتها وجنتاها .. ولكن القمر لازال في الأعماق يتسلق السماء بعناء وكد .. (لوحة مواساة طباعة خشب ملون سنة ١٩٦٦) .

ولا زالت العينان تنظران الى أعلى .. الى

ودراما فاروق شحاتة اقرب الى ان تكون دراما صامتة فهي تتجلى في النظرات النفاذة المتهمة والشفاة الزمومة والتجاعيد التي تغطي الوجنت الشاحبة والأذرع المعروفة ، والأصابع المتقلصة في اصرار وعناد من وراء الأسلاك والتضبان والأسنان المكروزة في شراسة أو ألم ، وذلك كله في شكل سكوني يتحاشى النبذة الخطابية والحركات المسرحية التي تؤدي بالعمل الفني الى الميلودراما . ونخص بالذكر في هذا المقام لوحته « الليل الطويل » سنة ٦٦ طباعة ليتوغراف وآلام سبسة ٦٦ وهي من مقتنيات متحف باريس . ويتأكد الصراع على الأخص عند فاروق شحاتة من خلال التضاد بين الأبيض والأسود ، والقوامق من الأخضر والبني والأزرق . الوجوه غارقة في حزن ماساوي ، تفلى وراء قسماها مراحل غضب وازدراء ، ولكنها وجوه لأناس لا يعترفون بهزيمة ولا تحطم ، فان الأنف والدقن والشفتين والحاجبين والتجاعيد تكسو هذه الوجوه بصلاية جرانيتية وتنعكس ارادة أصحابها القواذية .. انهم وراء الأسلاك ، محاضرون ، فقدوا كل شيء .. المأوى والملبس والأهل .. ولكن الشيء الذي لم يفقدوه هو الآباء والعزيمة .. فلا زالت تنضح من القسما كبرياء ليس أمامها سوى الصمود .. فعندما



«الطائر الجريح»

للفنان ف . شحاته

علينا . ان أعمال الفنان أحمد عزمى بأثيرتها والوانها المشربة بروح السحر تجعلنا نحيا لحظات في الاسكندرية وكذلك عندما يعرض علينا الفنان عادل المصرى جوانب من حياة الصيادين وعلى الأخص مراكبهم وأسماكهم وما يحط على قواربهم من طيور نعمة صغيرة نحس بان الاسكندرية ليست مجرد مدينة بل هى عالم كبير متكامل البنين . . أما عندما نقف أمام لوحات الفنان فاروق شحاته فاننا نحس باننا أمام الانسان حقاً . . الانسان الذى يصرخ ويتمهم ويرجو من اخوانه البشر فهما أكثر وحبا أعمق . وإن أعمال الزملاء الثلاثة يمكن أن تكمل بعضها بعضاً .

وتختفى عند فاروق شحاته تلك اللبونة في الخطوط التي رأيناها عند زميله أحمد عزمى . فهذا الأخير ينقلنا عبر لوحاته الأثيرية الى عالم الحلم الرقراق حيث تنساب الصور مثل أنغام موسيقية تحملها نسائم في سكونية الليل . أما فاروق شحاته فهو يقف على ارض الواقع الخشنة يخوض في الطين والعرق والدماء . وإذا

السماء . . في ايمان وعقد الدرامان على الصدر باصرار وعزم وشجاعة « انसानه » طباعة على النحاس - متحف باريس ١٩٦٦ » .

وحتى الحب عندما يتناوله الفنان فاروق شحاته فهو يقص الى العلاقات الحزينة والرباط الانسانى الذى يفديه ويدهمه الشقاء والغافة والمحنة . ففي لوحة « المحبين » (طباعة ليتوغراف) نلاحظ وضع يد الرجل دغم خشونتها على كتف الشريكة المحببة ، والاتصاق بين جسدى الرجل والمرأة كأنهما جسد واحد . . المرأة تعاضد الرجل وتقف بجانبه تبث فيه القوة والصبر فهي لا تطلب الحياة الرغدة والفراش الوثير والثياب الناعمة بل هناك الحياة بكل خشونتها وفظاظتها وضراوتها تحوط بهما . ومع ذلك فهما متحدان كصخرة في وجهه العاصفة .

عالم النقاء والرطوبة والاصالة

واذا لوحات فناني الاسكندرية الثلاثة نحس بان ثمة عالماً نقياً رطباً أصيلاً قد هبت نسائمه

نأمل أن يطيل عادل المصري وقوفه عند هذا العالم الواقعي الأسطوري المأساوي مما وأن يتخذ موضوع حياة أو على الأقل يتغلغل إلى أعماقه ليستخلص منه صيدا وفيرا يصلح مادة خصبة لأعمال كثيرة مقبلة . فلماذا كان من أكبر المشاكل التي تعترض الفنان العثور على علمه وشخصه فإن عادل المصري قد وضع يده على كنز لا ينضب بهذا الموضوع الذي يجمع بين العالية الإنسانية والمحلية السكندرية .

وبالمثل فإن أحمد عزمى وقد اختار عالم الأساطير والأحلام مادة لفنه فإنه يستطيع أن يثبت وجوده ويكتسب طابعاً مميزاً إذا عكف على استجلاء الأساطير السكندرية على الأخص فيقدم تراثاً فنياً جديراً بالاعتبار وما أخرج الفنان في هذا السيل المنهمر من الأعمال الفنية التي تطلع العالم كل يوم بل كل لحظة — ما أخرج الفنان إلى أن ينتسب إلى موضوع مميز يلتصق به ويكرس فرشاته له .

نعيم عطية

كانت خطوط أحمد عزمى قد خلت من التضاد التراجيدي ، فإن خطوط فاروق شحاتة مثل ابن السوكة والياق الشجر وجدوع النخيل ، مثل خطوط على أرض موحلة . فهو ليس مصورا غنائيا مثل زميله أحمد عزمى . . وفي هذا المقام يزداد اقترابا من زميلهما الآخر عادل المصري الذي تنبثق الضراوة التراجيدية عنده لا من خطوطه ولا من صميم الموضوع المعالج بحرارة صوفية .

ولئن كان يخشى على فاروق شحاتة أن تتحول أعماله إلى مجرد اكلاشيهات وملصقات اعلانية إذا لم يعن باستجلاء موضوعات جديدة موضوعات تتصف كسابقتها بانسانيتها ودراميتها فإننا نرجو من عادل المصري وقد طرق باب عالم يتأجج بأنفاس بشر مكاخحين وينضح بطعم الملح والصدا هو عالم الصيادين ويقواربهم وشباكهم وصيدهم واسماكهم وعواصفهم وأبنائهم ونسائهم المنتظرين عودتهم إلى أكوأخهم على القسط ، بكل اتراحهم وأفراحهم وآمالهم وأخفاقاتهم — فانبأ

الكلمة في دنيا الصراعات

حوار مع كاتبة يوغوسلافية

أجراء : فوزى سليمان

● ماذا يمكن أن تفعله الكلمة في عالم الصراع والمناسعات ؟ هل يمكن أن تقوم « الكلمة » بدور في سبيل السلام ؟

نقول للكاتبة اليوغوسلافية فيسبينا كرمونيتشي :

« ان « الكلمة » لقد اخترعها الانسان من اجل هدف واضح هو الاتصال .. هذه هي مهمتها الاولى .. أن يفهم الناس بعضهم البعض الآخر .. لكن رغم هذا الأصل الذي يدعو إلى التفاوض فان للكلمة تاييخا يقلل من شأنها خاصة في عصرنا الحديث حيث أصبحت الكلمة تغلب غرضها منافضا تماما للفرض الأصل .. انها اليوم في خلفة « منع الاتصال » وطمس الحقيقة

ولا بد أنك تعنى بالكلمة .. حكمة الناس الطيبين في عالمنا .. كلمة الأنبياء ، والعلماء ، والكتاب ، والفلاسفة والمصلحين الاجتماعيين ، وكل أصحاب النوايا الطيبة .. وهؤلاء .. بكل أسف .. لا يمثلون الا قلة .. ولا نسمع كلمتهم غالبا بين الجماهير .. فان ما يصل إل أسماعنا يوميا هي « كلمات » محترفي الكلام .. كلمات مزيفة حاوية تقصد أن تخفي أكثر مما تبين ..

خلال اقامتها في مصر حاولت أن تبحث عن الروح الاصيلية التي تميز أدبنا من خلال لقاءاتها مع أدباثنا ومفكرينا فالتقت بتوفيق الحكيم ويعقبي حقي وتيمور ولويس عوض وكامل حسين ونجيب محفوظ وغيرهم .. حاولت أن تستشف من خلال اللقاء ومن خلال ما ترجم من أدبنا روحنا الخالصة .. وقد سبق أن جذبتها الهند بترائنها الحضارية وخرجت بعد أربع سنوات بدراسة عن الأدب والشعر الهندي كما ترجمت كاماشوتوا الملحمة الهندية والقديسة وكثيرا من أعمال وايثموات تاجور .. وقد إتبع لي أن أكون معها في بعض لقاءاتها مع الكتاب المصريين .. وكثيرا ما كان يدور الحوار بينها وبينهم حول دور الكلمة في عالمنا المادي المضطرب .

وكان هذا من خلال حديثي معها .

القدم لك اسمها أولا .. إنها الكاتبة اليوغوسلافية فيسبينا كرمونيتشي .. أديبة وشاعرة وناشطة

دور الكلمة

بدأت حوارى معها متسائلا :



ف . كرمونيتش

وقد تقول أننا لسنا إلا بشرًا أمداً في الحياة قصير وعلى هذا فأننا نهتم بالإنجاز شيء حسب مقاييسنا حتى إذا كان وقتنا ، فنعتبر تحقيق ولو ذرات من الحقيقة الصغيرة عملاً كبيراً .. كذلك نعتبر التعادل بين كمية الكذب وكمية الصدق نجاحاً ضخماً .. ولكن هناك للأسف كذباً أكثر من الصدق .. وألماً أكثر من الأفراح ، وشراً أكثر من الخير .. ومحققى عكام تفتيش أكثر من هم « جاليليو » أو « برونو » .

هذا صحيح .. ولكن دائماً جاليليو هو الذى ينتصر .. وليس اليسابا .. المسيح وليس الامبراطورية الرومانية الثانية .. ان الكلمات تستمر تعيش فى أفواه الناس الآخرين حينما يسكت الفم الذى تحدث بها .. وعلى هذا فأنى أجيبك على سؤال « ماذا يمكن أن تفعل الكلمة فى عالم الصراع هذا » اقول أنها يمكن « أن تكالنج وتصارع من غير أن تكون دائماً منتصرة » .

ومن الطبيعى أن كفاح الكلمة ليس هو كفاح السيف فإن الكلمة لا يمكن أن تؤثر بالهف .. وهى لا تلجأ الى الشعارات أو الى المنشورات أو المناورات السياسية .. ان هدفها الوحيد هو الكرامة الحقيقية للبشر .. ان تسمى نجو الحقيقة .. وتعطى الحقيقة .

توهنا يكمن الصراع .. فان الكلمات الصادقة تكافح الكلمات المزيفة .. وهذه بدورها تقوم بهجوم مضاد ضد الكلمات الصادقة .. وهذا

النزال بين الكلمات الصادقة والمزيفة نزال يائس .. يدور بلا رحمة .. وتخلق كلمة الحق هذا النزال فى وجه المزيف والتضليل .. هذه رسالتها .. وبالتسالى فهى تتعرض للهجوم وللضغوط .. نعم .. ان هذا النزال ليس من أجل « أن تكون أولاً تكون » فحسب بل هو صراع لن يصل الى نهاية .. نزال خالد .. لانه ليس مجرد نزال بين كلمات بل بين قوتين أساسيتين ومتضادتين فى حياة البشر .. قوى التقدم ، وقوى التخلف .. تمر عنها مجموعات مختلفة من الناس وتقف وراءها طبقات نفسية مختلفة .

أما عن النتائج العملية لهذا الصراع الأبدى فانه يبدو لى انها نتائج مرحلية .. ويبدو لى كذلك أنه لا يوجد فى هذا الصراع رابح مطلق أو خاسر مطلق .. الا يذكر هذا بأسطورة الصراع بين « حورس » و « ست » الذى يدور ويستمر كدوران الحياة الميكانيكى .. ! ان أساطير الشرق الأوسط حول وحدة النور والظلام لها دلالات غنية .. خذ مثلاً المفهوم الايرانى عن الصراع بين أورموزد وأريمان .. ومن ثم بين الآلهة أو البشر قد شهد قلب أحد المتصارعين على الآخر !

دور الكاتب أو الفنان

والواجب. الارتفاع بمستوى الجماهير لا الهبوط
بمستواها .

● إذن .. كيف يمكن أن يؤثر الكاتب أو
الفنان في مجتمعه ؟

مرة ثانية اتساءل .. كيف ؟ اننى لا أدري
.. ولكنى أعرف أنه طريق طويل يستلزم وقتا
وحكمة كما يستلزم وضع الأشخاص المناسبين
في الأماكن المناسبة .. الأشخاص الذين يمكن
أن يفهموا أن السلع الروحية ليست تجارة تعود
بالربح .. بل إن «العائد» سيبنى متأخرا ربما
بعد جيل أو جيلين .. فإن أثر الموسيقى الرفيعة
أو اللوحة الملهمة أو الأدب الراقى لن يظهر إلا بعد
وقت طويل وحينئذ ستمطى ثمارا أكثر مما
يمكن أن يحسب بالمال .

كيف .. ؟ ان الناشر الذى يقوم - بنية
طيبة - بنشر عشرة كتب عن طرزان حتى يستطيع
أن يصرف على كتاب لكافكا يقوم بعمل أكثر
ضررا مما يظن .. فإن هذه الكتب العشرة
سيكون لها أثر تخريبي كبير في القراء .. ومن
الغريب بعد هذا أن يجد كتاب واحد جيد له
مكانا في مثل هذا المحيط .. وإذا لم يناد - إلى
إيقاف كل الانتاج الهابط - بدءا من الآن فصاعدا
السينمائية .. فكيف يمكن أن تأمل في بدء
عملية « إعادة التعلم » للجماهير ؟

إعادة تعليم الجماهير

- أترين أن الموقف نحو الفن والفنان كان
دائما في إطار هذا التصور .. أم أنه كان في
الأزمة السابقة موقفا مختلفا ؟

- كان الموقف مختلفا .. فالقياسل العربية
كانت تسجد لله شكرا إذا اكتشفت شاعرا جديدا
أفرادها ، فقد كانوا يحتاجون إلى الشاعر ليرفع
من روحهم المعنوية ويوقظ وعيهم .. ويشر ذكريات
القبيلة وأمجادها .. أن قبيلة بلا شاعر كانت
محللا للزلا .

وفي الأزمنة القديمة في غالبا واليونان كان
الشاعر أقرب إلى الكاهن له مقعدا الشرف على
مائدة الرؤساء .. كان أداة اتصال مقدسة ..
وهذا العصر النعيمي الذى نأسف عليه لم يكن
أسطورة كما قد نظن .. لقد ازدهر هذا العصر

- اننى حقا لا أدري كيف .. اننى أعرف فقط
أن وضع الفنان اليوم هو وضع عجيب ومحط
لنكرامته .. فاناس لا يحتاجون إليه إلا كبنات
للزينة .. اذهب وسال أول رجل يقابلك في
الطريق : ماذا يعنى بالنسبة إليه الفن والفنانون
.. أنه سيجيبك أنه لا متبوع من الوقت لديه
لمثل هذه الأشياء البافهة .. وإذا أخذت تسال
رجلا بعد رجل حتى تصل إلى المائة فسيكون
الرد : « الفن .. نعم أنه جميل .. أنه يهمني
نوعا من التسيان في هذه الحياة اليومية
الرتيبة »

ولكن الفن ليس شبيها تافها كما أنه ليس
مخدرا .. إن الفنان ليس بلزينة أو اقليلية ..
إنه فنان روحى مسئول .. فيلسوف عمل ..
هذا يعنى أنه يجب عن التساؤلات الهامة في
حياتنا .. وغالبا ما يعنى الناس في الحياة من
غير أن يجدوا الإجابة على هذه التساؤلات ..
التي يعمل الفنان على أن يرفعها إلى مرتبة
الوحي وأن يشرى العالم الداخلى للانسيان ..
وبهذا الإثراء في العالم الداخلى يحدث تغيير إلى
الأفضل في عالة الخارجى الذى سيكشف عن
وجه خبيء سباح لم يكن نعلم به من قبل ..
وسيزداد فهم الناس بعضهم لبعض .. ولما
حولهم من أشياء .. ولانفسهم .. وبهذا الفهم
يمكن أن يقدوا بمخوقات أفضل وأكثر بهجة .

هذه هي وظيفة الفن .. أن يثير التغيير في الناس

- ومن خلال الناس - في المجتمع .

وقد يشور هنا سؤال آخر : كيف يتأتى ذلك ؟
.. والفنانون رغم ما يحملونه من سنبائل ذهبية
في أيديهم - أمام أبواب الجمهور المغلقة ، لا
الطابع ليست في جيوبهم بل في جيوب هؤلاء
الذين يرسمون السياسة الثقافية .. وهم
بدورهم د يتحكم فيهم أذواق الجماهير من أنصاف
المتعلمين بذوقها الهابط الانتهازى .. أنهم يقدمون
إلى هذه الجماهير فنونا غير حقيقية ، زخمية
وانارات مخدرة كالأفيون - بالجريمة والعنف ،

الذهبي في الهند لعدة قرون • أن « العصر الذهبي » هو كل عصر كان الحكام يفضلون فيه القلم على السيف • نعرف عن مثل هذه العصور في الصين وفي الهند من خلال الفنون والآداب التي أنتجتها •• أن مثال اغلاطون عن الفلاسفة كقادة مجتمع قد تحقق هنا في الشرق •

الشرق والغرب

● يدعوني تحمسها هذا للشرق أن أسأله •• هل يمكن لثقافة الشرق الروحية أن تقف في مواجهة ثقافة الغرب وحضارته المادية ؟

تقول - أننى أعتقد أن الثقافة لا يمكن إلا أن تكون روحية لأن القيم التي تعبر عنها قيم روحية وليست مادية • وفي كل من الشرق والغرب تساعد الثقافة على الإثراء الروحي • ولكن للسؤال هو : كم من المساحة يعطى كل من هذين العالمين - الشرقي والغربي - للثقافة • هنا يختلفان إلى درجة كبيرة تصل إلى حد التناقض • فالبناء السائد في المدينات الشرقية هو أن الثقافة عنصر جوهري وأساسى في حياة الإنسان ، في حين تتناول مدينتات الغرب الثقافة كنوع من الترف •• شيء يمكن أن نصيبه خلال ساعات الفراغ القليلة لغرض هروبي •• ويبدو لي أن الثقافة تأخذ في الاضمحلال في اللحظة التي لا نجد وقتاً متاحاً لها • واعتقد أن الثقافة يجب أن تهيم على كل وقتنا •• لا أن ترتشف في ساعات خاصة منعزلة مثل شاي بعد الظهور •• قد تقول أن قراءة كتاب أو الاصفاء إلى الموسيقى •• الخ من المظاهر الطيبة للثقافة • ومع هذا فهناك بعض الناس أميون ولكنهم أكثر ثقافة ممن يترددون على المسارح ومعارض الفنون •• ذلك لأنهم يملكون الحب والبصيرة المتعمقة في عالم القيم الروحية •• هذا هو عالم الفن والثقافة • وعلى هذا القياس فإن جسامير الفلاحين في الهند هم أكثر الناس في العالم ثقافة رغم أنهم علمياً ١٠٠٪ أميون •• ليس عليك إلا أن تذهب وتلتقي بقرى هندي •• فانه سيحدثك لساعات طويلة عن الصراع الأخلاقي في بها جافاد جيتا (وهو كتاب لا يقرأ بل ينشد) وستدهشك ملاحظاته الذكية وتفهمه لحقيقة الإنسان الباطنية وبالعكس إذا التقيت بخبير غربي في الإلكترونيات تجد أنه يشبه بيربرى حديث مادام لا يعنى بشئ خارج نطاق تخصصه المحدود (وقد لا تزيد

اهتماماته باستثناء تخصصه عن كرة القدم أو السعي للكسب المادي) ويمكن أن أقول أن المثال الأول هو الغالب في الشرق والثاني هو الغالب في الغرب •

تسألنى إذا كان الشرق الروحي يستطيع أن يقف في مواجهة الغرب المادى •• انه حقاً لمن الأصعب أن نحافظ على الشيء الطيب والجيد - أن نحطه •• فإن المدينة التكنولوجية لأوروبا الغربية وأمريكا تسيطر على معظم عالمنا الكبير •• ورغم أن آسيا تختلف كثيراً عن أوروبا وأمريكا فإننا قد بدأنا نشهد حقيقة جديدة هي أن هذا الاختلاف بدأ يضيق شيئاً فشيئاً •• ولا شك أن التكنولوجيا تستتب موقفاً في الحياة مختلفاً وقبياً مختلفاً •• ورغم أن التكنولوجيا غير ملائمة مع العقلية الآسيوية التقليدية إلا أن الشوكة التكنولوجيا تجبر آسيا اليوم على أن تغير طرق حياتها التي ورثتها عن آلاف من السنين •• وصفاء سلوكها القدرى •• ومزاياها الروحية •• ومن هنا نلاحظ شيئاً من النفور والمقاومة في آسيا ضد هذه التكنولوجيا الوافدة حيث تشير الروح الآسيوية أنها مقبلة على تغيير كبير يهددها بالموت •• وقد لمست أنا شخصياً في الهند - ونوعاً ما - في مصر تشككاً وتخوفاً من كل شيء يأتي من الغرب كنوع من الدفاع عن النفس •• يخشون أن يهدد بتحطيم تقاليدهم الروحية ••

تلاقى الحضارات

ولكن لا يمكن لانسنان أن يعيش وحيداً في هذا العالم أو أن ينزل بعيداً عنه أن امتزاج الحضارات يزداد يوماً بعد يوم في جدة وغنى •• ولعل المثال البارز هنا في الصين ، فقد طلب الصين الآلاف السنين تتمسك برفضها العنيد لكل شيء أجنبي •• ولأن تقبيل أيديولوجية أجنبية ونظاماً ولد ونشأ في ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة بالعالم الغربي •• وهذه الحقيقة يمكن أن ندرك كيف أصبح هذا العالم صغيراً •• ولكن ماذا فعلت الصين بهذه السلع الأجنبية : النظام وهو كلية عقلية رياضية •• أنهم ربطوا بينه وبين تقاليد العبادة •• ولعل هذه هي البداية - دعنا نأمل - في صيغة للجمع بين الشرق والغرب ، وليس احتواء أحد من الاثنين للآخر •• فإن هذا التجميع مصدر إثراء رغم أنه يبدو في البداية

بظرف عتيق ولا انساني كما في حالة الصين .

(الواقعية الاشتراكية)

● يعنى لى بعد هذا ان اسال الادبية القادمة من يوغوسلافيا عن رأيها فى الواقعية الاشتراكية .

تبرى قائلة : اننى لا افهم كيف يحدد الادب بهذه التعريفات السياسية والاقتصادية . واذا اعترفنا بوجود شيء يسمى الواقعية الاشتراكية فيجب ان نفر بوجود واقعية رأسمالية او واقعية غير منحازة (1) . وهذا بلا شك امر عجيب ! فان للادب مقاييسه الخاصة ولا يمكن ان تفرض على حركة سياسية او أى نظام اقتصادى اسمه عليه . ان الكتاب فى مثل هذه النظم يمتدحون - وبالتالي تمجدهم - السلطات السياسية الرسمية . يذكرني هذا بشعره الباطل فى الصور الوسطى . هؤلاء الشعراء كانوا اشبه بجنونات مدللة يعنى بهم اسياهم مكافاة لهم على تغنيهم بمجدهم . هؤلاء الشعراء قد وقع عليهم ظل النسيان مع اسياهم . وبالعكس فان تاريخ الادب يخلد ذكر هؤلاء الذين تغنوا بعزبة بما احبوه ، وهؤلاء الذين ادركوا ان السيد الوحيد للفنان هو ضميره ذاته !

● نهل يعنى هذا ان البيئة السياسية والاجتماعية الاقتصادية ليس لها اثر على الفنان ؟

- لها تاثير بلا شك ، فان العصر والظروف الاجتماعية والسياسية لابد ان تلمحه بطابعها شاء ام لم يشاء . لا يمكن ان يتجنب الفنان هذا الاثر حتى اذا كتب عن جنات القمر او الماضى السحيق ، فانه دائما ينعكس عصره . ولكن هذا التأثير الطبعي امر مختلف كل الاختلاف عن لدغاية السياسية المقصودة . فالفنان الحقيقي هو « دعاية » لنفسه !

(فى الادب اليوغوسلافى)

● دعينا بعد هذا ننتقل الى بلادك لنبالغك عن

الملاحج الرئيسية فى الادب والفن ليوغوسلافيا الراهن .

- ان الفنون والاداب ليوغوسلافية هي ثمار امتزاج طويل بين اشرق والغرب . ميراثنا الثقافى ميراث غير متناسق بين اتكوين السلافى التقليدى الذى حفظه شعرنا المحمى ولحضارة البيزنطية بفلسفتها الصوفية ، والنفوذ التركى فى ظل الطفيلان الضماني ، وحدث اتصال خصيب فى اجزاء بلادنا الشمالية والغربية مع المدينيات الايطالية والنمساوية والمجرية . من كل هذه العناصر ولد حاضرننا ، ولكن ليس كل حاضرننا فهناك جزء اهم تاتى بصعرنا الراهن واتجاهاته . وعصرنا لا يتصرف بالحواجز السياسية بالنسبة للثقافة . ومن هنا فان الادب والفن اليوغوسلافيين المعاصرين يسهمان فى الدائرة الثقافية التى يطلق عليها عادة الحضارة الاوروبية ولكنها لا يمكن ان تظل محصورة فى النطاق الجغرافى لهذه الدائرة القديمة . فالأفضل ان يطلق عليها دائرة الحضارة الصناعية التى تحتوى اكثر من قارة .

هذا التكوين الثقافى والفنى يشمل روافد فكرية تلتقى فى هذا النهر الكبير للمجتمع التكنولوجى . الذى تزداد اتصالا به اكثر فأكتر على الأيام .

ماذا يعنى هذا ؟ معنى اننا وقد اثرينا بهذا الميراث القديم الذى اشرت اليه - فان الكاتب والفنان اليوغوسلافى المعاصر يعيش الصراع بين الانماط التى تورثها عن السلف وبين الطرق التكنولوجية الحديثة ، وهو حساس للغاية بهذا الصراع . ولا يمكن الا ان يكون هكذا . فان تطورا السريم من المستوى الزراعى الى الصناعى ينعكس على الفكر العام ويعد له تعديلا خلال محاولات التجريب فى الشكل الفنى .

● يهتما ان تعرف شيئا عن الجيل الجديد فى يوغوسلافيا . وكيف يعنى هذا الصراع ؟ - ان الجيل الجديد الذى ولد بعد الحرب به



لوحيد الذي يسعى اليه الانسان فان هذا ليس
شغلا فحسب .. بل كرامة ..

أخراج الحدود

.. حسنا فلنعد الى حديثنا عن الأدب
اليوغوسلافي .. الى أي حد استطاع أن يخرج
الحدود الى العالم الخارجي ؟

— لقد شاهدت السنوات الأخيرة اكتشاف
الدوائر الثقافية في أوروبا لأهمية أدب الشعوب
الصغيرة وفنونها .. وكان الأدب اليوغوسلافي
من هذه الاكتشافات .. وفي فترة ما بعد الحرب
ظهرت أكثر من ألف طبعة لأعمالنا الأدبية في
الخارج .. وفي عام ١٩٦١ نال الروائي والقصاص
اليوغوسلافي « **إيفو أندريتش** » جائزة نوبل عن
كتابه « **جسر على نهر دونا** » (اعتقد أنه أول
كتاب يوغوسلافي يترجم في مصر) كما جرت
كتاب يوغوسلافيون آخرون اهتمام مجلتي الأدب
في كل أنحاء العالم .. لعل أشهرهم هو
ميروسلاف كريبجا وهو من أهم المرشحين لجائزة
نوبل هذا العام .. وقد ترجمت أعماله في المشرق
والرواية والشعر والقصة الى عشرين لغة ..
ويعتبره النقاد الفرنسيون من بين قلم الكتائب
والمفكرين في أوروبا ..

ولكن لا اقل عليك بالاسماء ما يكفي بكثير
كاتبين اثنين ذلك لان أعمالهما ستنتشر بالعربية
في القريب .. أحدهما د . **كوسيفيتش** وهو
روائي معروف كان أول كتبه « الشمس بعيدة »
عن الحرب العالمية الأخيرة وقد طبع عشرين مرة
في يوغوسلافيا وحدها .. وسينتشر في القاهرة
.. أما الثاني فهو م . **سليهو فيتش** وهو كاتب
مسلم أحدث كتبه « **الموت والندوب** » مترجم
الى ١٥ لغة أجنبية وسينتشر في القاهرة خلال
الشيهور القادمة في ترجمة عن الأصل
اليوغوسلافي بقلم دكتور حسين عياد اللطيف ..
وهناك أكثر من مشروع للترجمة الى العربية في
طريقها الى التنفيذ ..

ما بدأ هذا التغير الكبير في المجتمع يعاني هب
الصراع ويشعر به شعورا قويا .. أنه يستشعر
أنه صراع بين الانسانية والميكانيكية في مثل هذه
لبنة الصناعية .. وأنه ليعتج بشدة ضد الخطأ
من الانسانية الذي يشجع عليه النظام
التكنولوجي .. ويكافح ضد الانسان الحديث
الذي يبدو كالانسان الآلي .. وينتقد هذه الحياة
ذات البعدين ؟ ..

— أي بعدين تقصدين ؟

— بعد يتطلب الأشياء المادية الحديثة الراحة ..
وبعد آخر لا يريدنا فالمواطن الحديث في المجتمع
الصناعي يجاهد للحصول على الأجهزة التكنيكية
الحديثة .. ثم سرعان ما يعمل على التخلص منها
ومن أجل الحصول على الأحدث والأفضل من
معدات بالمنازل أو سيارات أو أشياء صغيرة مثل
أحدث الأزياء والأدوات يشعر أنه مساق الى
شرائها .. ثم بعد هذا يحاول التخلص منها حينما
تعدو « **هودة** » قديمة .. شراء ثم بيع .. حركة
ميكانيكية مثل بتدول الساعة .. ولكن رغم هذه
الحضارة التكنولوجية ذاتها فان هناك احتجابا
يدمو ويزداد ضد هذه الحياة ذات البعدين ..

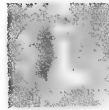
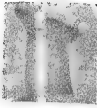
● أي احتجاب تقصدين ؟

— حركة الهيبيز .. فهي حركة أصيلة وان كان
يبدو احتجابا من نوع ملون وفاضح .. ولكن
حركة تقاوم هذا السباق الجنوني من أجل
الرغاية المادية .. وان كان ليس هناك اختلاف
بين الهيبيز السلبين وبين عصابة « **كون** » الايجابية
في أفعالها .. فكل منهما يرفض المدينة الحديثة
التي وجد نفسه فيها !

● لكن ما هو الخطأ في الرغاية المادية ..
لماذا لا يحق للانسان أن يجهز بيته بأجهزة حديثة
.. أن المجتمع الاشتراكي يسعى الى تحقيق
الرغاية لكل فرد ..

— ليس هناك خطأ .. لكن اذا كانت هي الهدف

لوحته الفلاف



للنحاتن العالى المعاصر هنرى مور الذى ولد عام ١٨٩٨ فى كاسل فورد بمقاطعة
يوركشير بإنجلترا ، والذى يعد قطبا من أقطاب فن النحت المعاصر ، وعلمنا من أعماله
البازئين .

وهو من الفنانين القلائل الذين يؤمنون بأن الطبيعة مصدر كل نحت ممتاز ، وهو
فى بحثه قد ينظر بعين العالم العارف الذى يستخلص قوائن للطبيعة والحياة والنمو ،
وقد ينظر بعين الفنان الحساس الذى يستشعر جمال البناء وقوته . عموما استطاع
هنرى مور أن ينجح فى الحصول على شكل جديد للتكوين المعنوى بلغ فيه مرتبة لم
يلغها فنان غيره ، مرتبة جعلت منه فنانا متميزا بالشخصية ، متفردا بالأسلوب ، يثبت فى
نحته روحا وفراقة متدفقة بالحياة .

صندوق التوفير

قائمة ٣ ٪ سنوياً

ودائع لأجل

بقائمة تصل إلى ٤ ٪ سنوياً

خزائن جديدة

لفنظ القنابات الثمينة

جهاز أمناء الاستثمار

- يقدم لعملاء البنك بمخاضة المخرات باستثمار مؤتمن
- مارسة فنت التخمير للمصريين والأجانب
- تقديم المشورة القانونية ..
- واتخاذ الإجراءات القضائية

البنك الأهلي المصري



خبرة ٧٢ عاماً فى كافة الخدمات المصرفية

بعد تقديم خدماته المصرفية
نشطاً للنشاط الاقتصادي فى الجمهورية العربية المتحدة

شهادات الاستثمار

- مجموعة «أ» ذات القيمة المتزايدة
- مجموعة «ب» ذات العائد الجارى
- مجموعة «ج» ذات المزايا



الفكر المعاصر

العدد ١١ - العدد ١٧





مجلة الفكر المعاصر

رئيس التحرير
د. فنؤاد زكريا

مشاركون التحرير
د. أسامة الخولي
أنيس منصور
د. زكريا إبراهيم
د. عبد الغفار مكاوي
د. فنوزي منصور

سكرتير التحرير
جلال العشري
المترجم الفني
السيد عزمي

تصدر شهرياً عن :
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
٥ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١٦٤٨ / ٩٠١٢٩٩٩ / ٩٠١١٩٧

صفحة

٢	د . فؤاد زكريا	أخلاقينا الاجتماعية • الى أين ؟
١٠	محمود محمود	نظرة جديدة الى معنى الثقافة
٢١	د . سمير نعيم احمد	الاستثمار في العلم وفي الانتساج
٢٧	د . حسن حنفي	التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر
٤٢	قندري حنفي	رأى في نشأة علم النفس
٥٢	عبد الخليم محمود السيد	النشاط الابداعي من الناحية الاجتماعية
٥٩	عبد الفتاح الديني	وداع ... الدكتور احمد فؤاد الاهواني
٦٥	د . زكريا ابراهيم	المنهج الجدلي عند هيجل
	تأليف : ا . ذابدين	التكنولوجيا ومستقبل البيئة الطبيعية
٧٤	ترجمة : زكريا فهميد	
٨٦	عبد العزيز محمد الزكي	يحيى حتى وصراع الثقافتين
٩٦	عبد الله اعظمي صالح	رؤى شابه في التشكيل المعاصر

أخلافتنا الاجتماعية.. إلى أين؟

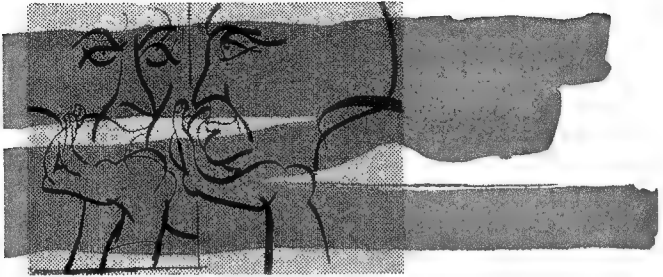
فيه ليس منعدم الجدى إلى آخذ الذى قد يبدو عليه
أول وهلة .

وبطبيعة الحال فإن التصدى لهذا الموضوع يحتاج
إلى تلافى محاذير يقع فيها الكثيرون ، وتترد كلها
إلى الخطأ الأساسى الذى أشرنا إليه من قبل - وأعنى
به النظر إلى الاخلاق على أنها تكون مجالا مستقلا
عن كل ما عداه ، وعلى أنها قادرة على تفسير
نفسها بنفسها . فلا مفر للامر ، وهو يعمل على
تشخيص العيوب ، من أن يرد هذه العيوب إلى
اسبابها الموضوعية الكائنسة فى تركيب المجتمع
ذاته ، ولا بد له ، فى مرحلة البحث عن العلاج .
من أن يقدم انكارا تصالح لمعالجة الداء من جلوره ،
لا لتغطية سطحه الخارجى فتحسب .

اننا شعب اشتهر بميله - الذى قد يكون
مفرطاً - إلى نقد ذاته . وكثيراً ما يتردد فى
أحاديثنا ، حينما نجد أنفسنا إزاء أمر يثير فينا
السخف ، لفظ « يا بلد ! » أو « يا شعب ! »
وكثيراً ما يلحق هذا اللفظ بصفات تدل على أننا
نتهم أنفسنا ، كـ « شعب ، بالضعف الاخلاقى ، وبما
قد يكون أسوأ من ذلك . وبطبيعة الحال فإن
المتكلم يستثنى نفسه دائماً من هذا الحكم (إذ
كيف يكون قد درك هذا الضعف ، واستطاع أن
ينتقده ، لو لم يكن هو ذاته فوق مستوى
الضعف ؟) ومع ذلك فإن أحدا لا ينتبه إلى المفارقة
التي تتلخص فى أننا جميعاً نرد هذه العبارات ،
وبالتالى فلو كنا جميعاً فوق مستوى الضعف

لم يكن يجول فى خاطرى أن أقوم ، يوماً ما ،
بالكتابة بشئ من الاسهاب فى موضوع الاخلاق
كما تطبق عملياً على حياتنا فى مرحلتها الراهنة ،
اذ كنت أعتقد على الدوام أن الاخلاق ، فى جانبها
العمل ، تركز على أسس أسبق منها وادق ، أى
أنها ليست كياناً قائماً بذاته ، خاضعاً لمنطقه
الداخل الخاص ، مستقلاً عما عداه وغير متأثر إلا
بنفسه ، وإنما هى السطح الظاهرى الذى تتفاعل
من تحته وتتفاعل عشرات من الدوافع الدفينة ،
وهى عوامل يصعب على العين العادية ادراكها ،
وتكون حصيلة تفاعلها فى نهاية الامر ذلك الشئ
الذى نسميه بالأخلاق . ومن هنا كان من قبيل
إضاعة الوقت والجهد فيما لا طائل وراءه أن يجهد
المرء نفسه فى الحديث عما يجرى على السطح
الظاهرى ، الذى لا يرى معظم الناس سواه ، وهو
يعلم أن وراء هذا السطح عوامل خفية هى التي
تحركه من وراء ستار ، وأن هذه العوامل تبدو
مقطوعة الصلة بمجال الاخلاق ، بينما هى فى
حقيقة الامر تمارس عليه تأثيراً حاسماً ، وإن لم
يكن مع ذلك تأثيراً واضحاً للعيان .

على أن الترحيب الذى لقيه مقال السابق بعنوان
« أخلاقنا العلمية .. إلى أين ؟ » ، قد أقتضى بأن
للكتاب فى ميدان الاخلاق مجالاً واسعاً ، وبأن
هناك رغبة يمكن أن توصف بأنها عامة ، فى معالجة
هذا الموضوع لا فى مجال ضيق كالأخلاق العلمية
فحسب ، بل على أوسع نطاق ممكن ، وبأن الكلام



اصلاح هذه العيوب طابعا مفايرا ، مستمدا من الفهم السليم للعوامل الحقيقية المتحركة في أخلاقنا .

على أن هذا النقد الذاتي القاسي يدل أيضا على حقيقة لا يمكن الشك فيها ، وهي أن هنالك احساسا عاما بوجود أزمة أخلاقية . ويمكن القول ان هذا الاحساس قد بلغ اقصى درجاته في الآونة الاخيرة ، حين ازدادت حدته بفعل هزيمة يونيو العسكرية . فقد اعتقد الكثيرون - عن حق - أن العامل الأخلاقي كان من العوامل الهامة التي أدت الى هذه الهزيمة . كما ظهر بوضوح للجميع أن الهزيمة ذاتها قد أحدثت ، لفترة معينة على الأقل نوعا من الانهيار في معنويات المجتمع وأخلاقياته وهكذا بلغت الأزمة المعنوية قممتها في أحداث يونيو التي كانت العوامل الأخلاقية من أهم اسبابها ، ومن أهم نتائجها ، في الآن نفسه .

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن عددا غير قليل من المشتغلين بشئون الفكر قد ذأبوا على التحذير من هذه الأزمة الأخلاقية ، ومع ذلك لا يشعر المرء في كتاباتهم بوجود تلك الرغبة المخلصة في البحث عن علاج حقيقي . بل إن أكثر الأصوات ارتفعا في التنبيه الى عيوبنا الأخلاقية ، كثيرا ما تصدر عن أبعد الناس عن الأخلاقية بمعناها الصحيح . وتعليل هذه الظاهرة أمر ميسور : إذ أن هؤلاء يزلون العامل الأخلاقي عن غيره من العوامل ، ويصورون مشكلتنا الأخلاقية كما لو كانت مستقلة عن غيرها من المشكلات .

الأخلاقي لما كان لعباراتنا هذه معنى . ولكن ، لنندع جانباً هذا التناقض الشككي ، ولننأمل الظاهرة في جوهرها . فما الذي يدل عليه هذا النقد الذاتي المفرط ، الذي قد يتجلى مباشرة في عبارات ساخطة ، وقد يتخذ مظهرا غير مباشر في ذلك السيل الجارف من النكات التي لا يفلت أحد من سخريتها اللاذعة ، أو من لذعتها الساخرة ؟

انه يدل ، أولا وقبل كل شيء ، على اعتقاد منتشر بين معظم الصامة وكثير من المثقفين ، بأن لكل شعب أخلاقا خاصة مميزة له ، وبأن هذه الاخلاق صفة لاصقة به ، أو جزء من تكوينه « الطبيعي » أو « الفطري » . ولما كنا لا نود الخوض في مناقشة طويلة نفند فيها الاعتقاد بوجود أي نوع من الارتباط بين ما يسمى بالتكوين الطبيعي لشعب ما وبين النمط الأخلاقي السائد فيه ، فسوف نكتفي بالقول ان اخلاق أي شعب لا تتميز عن اخلاق شعب آخر إلا لأن الظروف الموضوعية المتراكمة عبر التاريخ ، والتي مرا بها هذا الشعب ، تختلف عن ظروف الشعوب الأخرى . ومعنى ذلك أن من واجبنا ، قبل أن نقسو على أنفسنا بلوم مفرط ، أن نلوك مدى تأثير العوامل المعاكسة التي تعرضنا لها على مسار التاريخ ، ومدى عجزنا - كمجتمع - عن التحكم في هذه العوامل وتغيير اتجاهها على النحو الكفيل بتحقيق مصالحنا . عندئذ يمكن أن تبدو عيوبنا الأخلاقية في ضوء مختلف ، وتتخذ اساليب

وتتجه دعوتهم ، نتيجة لذلك ، الى « اصلاح الاخلاق » أو « تقويمها » ، والى « تهذيب النفوس » ، وما الى ذلك من الأهداف التي يستحيل تحقيقها عمليا ، والتي يستحيل التأكد من صداها الحقيقي في النفوس حتى لو أمكن تحقيقها . وهكذا فإن أصحاب النزعة الأخلاقية الخالصة هؤلاء ، يقومون في واقع الامر بتهديم المشكلة عن طريق نقلها الى مجال غير قابل للبحث الموضوعي ، ويستحيل أن تطبق فيه معايير متفق عليها ، وأعني به مجال اصلاح النفوس وتهذيبها .

ولكن ، اذا كانت هذه النظرة التي تركز على الاعتقاد بالاستقلال الذاتي للأخلاق قد زيفت المشكلة بنقلها الى مجال لا يخضع للبحث فيه ، بطبيعته ، للمنهج العلمي ، فإن هذا لا ينفي أن المشكلة ذاتها قائمة ، وإن كانت تحتاج في تشخيصها وفي علاجها الى وجهة نظر مختلفة تمام الاختلاف .

وربما كانت اوضح مظاهر هذه الازمة الاخلاقية هي تلك الحالات التي تكتمل فيها كل المقومات الكفيلة بنجاح مشروع معين ، من تخطيط سليم ومعدات كاملة ووسائل مادية لا ينقصها شيء . ثم تكون النتيجة أن يلقي المشروع انخفاقا ذريعا ، في هذه الحالة ، حين تتسامل في حيرة ودعشة : أين الخطأ إذن ؟ لا نجد أمامنا مقرا من أن نجيب : .

انه في الانسان - أو بعبارة أدق : في الاخلاق - وما أكثر هذه الحالات في حياتنا ، وما أقوى أصوات النائحين الذين يندبون حفظنا العائر في ميدان الأخلاق ، ويلحون على المجتمع كيما يقوم اعوجاج المنحرفين بالوعظ والارشاد . ولكن الامر المؤكد أن هذه الطريقة في معالجة الازمة لا تجدى فتىلا ، لأن صاحب المصلحة يستحيل أن يتنازل عنها من أجل موعظة . وهكذا تظل تدور في حلقة مفرغة : فالازمة موجودة يشعر بها الجميع ، ولكن أسلوب العلاج التقليدي لا يؤدي الا الى زيادة الازمة تفاقمها . فكيف يتسنى لنا الخروج من هذا المأزق ؟

أولى الخطوات في الطريق الصحيح هي ، في رأيي ، الإدراك الواعي لقصور بظرتنا الى الاخلاق ، فنحن ، بوصفنا مجتمعا شرقيا ميلا الى المحافظة ، نميل الى المبالغة في تأثير العامل الاخلاقي ، ولكننا لا نكاد نفهم هذا العامل الا من جانب واحد : هو الجنس . وإلحق انك لو سألت الوفا من عامة الناس ، بل ومن المثقفين ، عن مفهوم الشخص الاخلاقي ، والشخص اللا أخلاقي ، لقدم اليك معظمهم أوصافا تدل على أن الاولى في نظرهم هو الغنيب جنسيتها ، والثاني هو المتحرر ، أو « المنحل » في مسائل الجنس .



أما الدلالة الأخرى لهذا الاهتمام المفرط بالجنس واتخاذ مقياساً أوحده لأخلاقية المرء ، فهي افتقارنا الى الوعي بالبعد الاجتماعي للأخلاق ، وبما تنوى عليه من احساس بالمسؤولية العامة ، وتركيزنا الاهتمام على أبعادها الفردية فحسب . ذلك لأن الجنس بطبيعته فردى ، لا يؤثر الا فى فرد بعينه من حيث علاقته بفرد آخر أو بمجموعة ضيقة من الافراد . ومن هنا كان هذا التركيز على الجنس مؤديا الى تصور الأخلاق كما لو كانت مسألة تهتم الفرد المتعزل وتتملق به وحده ، مع أن للأخلاق بعدا اجتماعيا هو دون شك أهم أبعادها جميعا . والنتيجة المباشرة لذلك هي أن التهاون فى أداء المسؤوليات العامة نحو المجتمع ، والافتقار الى القنوم المهني أو الوعي الاجتماعي ، كلها أمور لا تعد فى نظرنا مدعاة الى اللوم كالانحراف عن العرف الشائع فى مجال الجنس .

ولسنا نعني بذلك أن الجنس ينبغي ألا تكون له أهمية فى التقييم الأخلاقى ، وإنما الذى نعنيه أنه لا يعدو أن يكون واحدا من العناصر التى ينبغي أن تؤخذ فى الاعتبار عند الحكم على أخلاقية الناس وهو عنصر ليس له تأثير ملحوظ على السلوك العام للفرد ، أعني سلوك الفرد فى الأمور التى تمس المصلحة العامة . ومن هنا كان تركيز

هذا التوحيد بين الأخلاق وبين الجانب الجنسي

من سلوك الناس له دلالاته الخطيرة : فهو أولا يدل على اهتمام مفرط بالجنس ، ناشئ عن قسوة الحرمان وصرامة القيود التى يفرضها المجتمع الشرقي المحافظ على أفرادها فى هذا المجال .

ومن المعروف أن الإنسان كثيرا ما يميل الى تحريم أحب الأشياء الى نفسه ، أو على الأقل فرض قيود شديدة عليها . على أن هذه الصرامة فى النظرة الى الجنس تخفى وراءها نفاقا شديدا لا يملك المرء الا أن يتشبع به منذ حداثة : إذ أن قدرا كبيرا من التحريمات التى يفرضها فى مجال الجنس ترجع الى الرغبة الخفية فيه ، وكثير من التزمتمين لا يبدون هذه الصراحة الا لأنهم محرومون ، بحيث تكون قسوتهم وصرامتهم مجرد مظهر سلبي للرغبة المحارمة فى ارتكاب كل ما يحرمونه على الفير . وعن المؤكد أن شبابنا الذى ينشأ موزع النفس بين التحريم الشديد الذى يفرضه المجتمع ، وبين الرغبة القوية التى تزيدها لديه الحاجز المفروضة على الاختلاط بكل أنواعه ودرجاته ، لا بد أن ينتهى به الأمر اما الى أن يساير ركب النفاق الاجتماعى فيدعى لنفسه ورعا لا يؤمن به فى قرارة نفسه ، واما الى الاساليب الهروبية ، كادمان النكات الجنسية ، أو ما هو شر من ذلك .

الاهتمام على التصرفات المتعلقة بالجنس مؤديا الى تجاهل أمور أكثر حيوية الى حد بعيد بالنسبة الى مصالح المجتمع ككل .

فلنحاول إذن أن نقدم لمحات سريعة لبعض مظاهر تلك الأزمة الأخلاقية التي يؤكد الجميع وجودها ، ولنبحث في الوسائل الفعالة بأن نضعنا على أول الطريق الصحيح المؤدى الى علاجها .

أول ما ينبغي أن ننتبه اليه ، ونحن نبحث عن مظاهر أزمة الأخلاقية ، وهو أن السلوك الأخلاقي المتعلق بالمسائل التي تمس المصالح العامة هو في صميمه القوة تتخذ مسارا يتدرج من المستويات العليا الى المستويات الدنيا . وبعبارة أخرى فإن الخطوة الأولى في أى اصلاح أخلاقي يراد له : أن يعم مستويات المجتمع كلها ، ينبغي أن تبدأ من أعلى وتنتزح حتى تصل الى أدنى المستويات وأوسمها نطاقا . هذا المسار من أعلى الى أسفل قد يبدو مخالفا لمسار الإصلاح الثوري الاجتماعي والاقتصادي مثلا : إذ في هذا النوع الأخير من الإصلاح يسير من أسفل الى أعلى ، بمعنى أن الطبقات الدنيا ، صاحبة المصلحة الحقيقية في تغيير الأوضاع ، هي التي تبدأ الثورة ، وهي التي تفرض مبادئها على الطبقات العليا . ولكن الوضع في السلوك الأخلاقي يختلف : إذ أننا هنا بصدد بناء معنوى لا يمكن أن يبدأ تشييده من المستويات الدنيا ، لسبب بسيط هو أن هذه المستويات تستمد أمثلتها : لعلنا من الأمثلة التي تعلوها ، ولأنها لو فقدت ثقتها في أخلاقية القيادات فسوف تشعر بأن أخلاقيتها هي ذاتها غير مجدية ، وبأن أي مجهود تبذره في هذا الصدد ضائع لا محالة ، ما دامت الأيدي المتحركة في عملها غير مؤمنة .

في ضوء هذه الحقيقة الأولى نستطيع أن ندرك أن قادرا غير قليل من هذه الأخلاقية راجع الى انتقال عدوى القدوة السيئة بالتدرج من مستويات عليا في المجتمع الى المستوى الأدنى منه . ولنتناغم حاشا الى جهد كبير لكي نأثر ، بأشكلة لتصرفات لا تؤدي ، اذا انتقلت عدواها من أعلى السلم الاجتماعي الى أسفله ، الا الى انهيار وانحلال أخلاقي . فبين الحين والحين قميع اخبار استغلال نفوذ ، أو تصرف غير مشروع ، في الآلة العامة ، أو اثراف مفاجيء بغير حذور ، وترتبط هذه التصرفات المعيبة بأشخاص يؤثرون سلوكهم في نفسية الآلاف من الناس ، بحيث يضرب لهم أسوأ الأمثلة ، ويكون لهم شر قدوة ، وكثيرا ما يجد المجتمع نفسه حائرا ازاء انتشار هذه النقائص

بين مستويات يفترض أنها أقل الجميع حاجة الى هذه التصرفات ، فيتساءل الناس : من أين تأتي بالناصر الصالحة إذن ؟ وماذا نفعل اذا كان اختيارنا قد تم على أفضل أساس ممكن ، ثم انتهى الامر الى هذه النتيجة المؤسفة ؟

ولكن ، احقا كان الاختيار على أفضل اساس ممكن ؟ وهل قمنا بفحص كل الاسس التي ينسج الاختيار بناء عليها لكي نتأكد من أننا اخذنا منها بالافضل ؟ وهل الأمر يدعو حقا الى مثل هذا اليأس ؟ ان أبسط قدر من الحرص على المصلحة العامة يقتضي منا أن نختبر الظروف التي يتم فيها تفويض المسؤولية لأصحابها ، وهل هي ظروف تشجع على السلوك القويم أم على الانحراف . وهنا نجد أنفسنا نواجه المشكلة الأصلية التي بدأنا بها هذا المقال مواجهة مباشرة . فسرعان ما نكتشف أن المسألة ليست مسألة اصلاح للأشخاص ، بل للنظم وللشروط التي يتم في ظلها تكليف الأشخاص بمسؤولياتهم ، ولو كانت هذه النظم والشروط غير صالحة فسوف تؤدي حتما الى افساد كل من يتولى مسؤولية واسعة النطاق ، حتى لو كان فيه الأصل صالحا . والمهمة الكبرى التي تقع على عاتق الفكر الثوري هي أن يبحث عن النظم والشروط الموضوعية التي لا تتواءم مع الانحراف ، بل عن تلك التي ترغم المتصرف ذاته على أن يسلك ، في تصرفاته العامة ، سلوكا لا غبار عليه .

فلنفرض مثلا أن حالات من الشراء غير المشروع قد ظهرت بين عدد غير قليل ممن يتولون مسؤوليات عامة ، فماذا يمكن أن يكون العلاج الجدي في هذه الحالة ؟ هل نوجه اليهم المواعظ والارشادات ونسعى الى اصلاح نفوسهم وتهذيبها ؟ كل هذه حلول لا جدوى منها ، وذلك على الاقل لأننا لن نصل أبدا الى اغوار النفوس لكي نكون على ثقة من أنها قد اصلحت . ولكن العلاج الموضوعي لهذه الحالة يبدأ من دراسة أسباب الانحراف . عندئذ قد نجد ، على سبيل المثال ، أن الاموال العامة لا توجد عليها ضوابط كافية ، وأن الارتفاع المفاجيء وغير المتوقع في الارتفاع الواسع ، نتيجة لتوليها منصبها يافقه توازنه ويثير فيه الرغبة في مزيد من الشراء . فاذا اتضح أن الامر كذلك ، كان الحار بسيطا : خفض ملموس في مرتبات هذه الفئة كراما ، وجزاء صارمة غابة الصرامة على أي تصرف غير مشروع في الاموال العامة . هنا تصعب الموضوعية الثورية ، لا الوعظ الكفوف ، هم العلاج الخامس ، ويمثل هذا العلاج يجد الانتهازيون أنفسهم مضطرين الى الانسحاب

من تلقاء ذاتهم ، لأن المسألة لم تعد تجلب غنما ، ولا يبقى إلا من يريد أن يؤدي الخدمات العامة لصالح المجتمع ككل ، لا لصالحه هو أو أقربائه أو المحيطين به .

ولنضرب مثلا آخر لن يشك أحد في أنه يكون جزءا من عيوبنا الأخلاقية الظاهرة ، ونعني به **النفاق والمجاملة المتطرفة** . وحسبنا أن نفتضح صفحات جرائدنا لكي نلمس في أكبر مساحاتها أمثلة لا حصر لها لتلك الظاهرة التي ربما كنسا نفرد بها عن سائر بلاد العالم ، الثورية منها وغير الثورية : وأعني بها الإعلانات المدفوعة من الاموال العامة أو الخاصة (والاولى هي الغالية) ، والتي لا ترم الى الترويج لسلعة جديدة أو تنبيه الناس اليها ، بل تستهدف تملق مسئول أو العناية الشخصية لحساب اصحاب الامر وإنه في الجهة صاحبة الإعلان . هذه الظاهرة الغريبة ، التي تمر علينا يوميا دون أن نبدي بها اهتماما ، لها في واقع الامر أخطر الدلالات . فكيف يمكن أن يشعروا ، مجتمعهم يريد أن يسلك سلوكا ثوريا مثل هذا **النفاق العلني الواسع النطاق والمصلحة** . من تثير تلك المساحات الشاسعة على صفحات الجرائد في سبيل كتابة كلمات لا يفهمها أحد إلا من كتبهها ، وحسن لو قرئت فلم يستخلص الناس منها الا دروسا باعرة في **التهلك الرخيص** ؟ وهل مما يتفق مع الثورية أن تفتلي صفحاتنا بعبارات النفاق الفارغة ، التي تعود في نهاية الامر على خزانة الصحف ذاتها بمزيد من الازادات على حساب اموال الشعب من جهة ، وأخلاقه ومعنوياته من جهة أخرى ؟ وهل يحق لنا أن نتحمل هذه الاضرار الفتاكة في سبيل رفع المستوى المادي ، جزءا من صحافتنا الى حد لا تناسب مع التقشف العام الذي تفرضه بلادنا طائفة مختارة في سبيل أهدافها العليا ؟

هذا ، من غير شك ، عيب أخلاق لا يحتاج الى مزيد من البيان . ولكن يظل أمامنا السؤال الكبير : **وما الحل ؟** انك لا تستطيع أن تعطي الناس دروسا في ضرار النفاق ، ما داموا يشعرون بأن هذا النفاق يعود عليهم آخر الامر بمنفعة . ومن المؤكد أن في الامر منفعة ، ولا لما انتشرت الظاهرة واستمرت الى هذا الحد . وعلى ذلك **فاخل** يكون ، **اولا وقبل كل شيء** ، **بالقضاء على كل نفع يمكن أن يعود على أمثال هؤلاء المنافقين** . ومن الواضح أن حلا كهذا لا يمكن أن يفرضه إلا من توجه اليهم الكلمات المناقشة ولاضرب لذلك مثلا : لنفترض أن رئيس

مجلس إدارة إحدى المؤسسات قد عاد من الخارج ، وانتقلت مساحات من الصحف بتهاني مروسية له على سلامة الوصول وتمام الشفاء ، الخ . . . عندئذ يقتضى السلوك الثوري الحقيقي منه أن يوجه اللوم - برفق أولا ، ثم بالشدة اذا تكررت هذه التصرفات - الى من ياملونه بمثل هذا النفاق . في هذه الحالة ، وفيها وحدها ، سيختفي هذا السلوك المغيب لأنه أصبح يحقق عكس الهدف المقصود منه ، وذلك دون أن نجده أنفسنا مضطرين الى تغيير طابع الناس أو اعطائهم مواظ أخلاقية .

ولكن من الغريب حقاً أن شيئا من هذا لا يحدث وأن هناك نوعا من الحداد المتبادل ، المقبول من الطرفين ، في حالة النفاق الاجتماعي العلني : فالمرء يتناقض رئيسه عن وعي ، والرئيس يناقض مروسه عن غير وعي إذ يقبل منه نفاقه وهو عالم أنه مجرد نفاق .

ولنتأمل عيبا آخر من عيوبنا التي نعيش فيها كل يوم ، وأعني به **الاستعانة بالوساطة** ، أو « **بالواسطة** » . هذا العيب المستفحل الذي نضج منه جميعا بالشكوى حين تؤدي موارستهم الى اكتساب الآخرين منفعة على حسابنا ، وتسابق جميعا على الانتاج اليه اذا كان يؤدي الى اكتسابنا نحن أنفسنا نفعاً على حساب الآخرين .

هذه الوساطة أصبحت تكون جزءا مألوفاً من حياتنا الى حد أننا لم نعد نجد فيها أى غشاضة بل انها قد نفقت الى حد أن من يمتنع - بحكم مبادئه - عن ممارستها أو عن الاستجابة لندائها أصبح يعد في نظر الناس متزمتا وربما اتهم « **بقلة اللو** » « **وانعدام المرونة** » . ولو حاولنا أن نتتبع جذور هذا العيب لتعددت أمامنا المسالك وتشعبت الى أبعد حد ، ولكن يكفي أن نشير الى عاملين رئيسيين اعتقد أنهما هما أقوى الاسباب المؤدية الى حدوث هذه الظاهرة : **اولهما قيام العلاقات التي تمس المصالح العامة على أساس من التنازع المتبادل ، وثانيهما امتداد أسلوب التعامل العالي ، أو الرفي ، أو القبيح ، الى الممارات الرسمية التي ينبغي أن تتسم بالفاعلية لا شخصية على الكوام** . وكلا هذين العاملين لا يبالغ بالدعوة الفردية أو بالصالح الشخصية بل انه يحتاج الى معالجة جذرية . فنحن في حاجة ملحة الى التعود على الاسلوب الموضوعي في التعامل ، في حاجة الى أن نتعلم كيف نفصل بين الاهداف الشخصية وبين العمل العام ، الذي يعالج عمل الأشخاص ، في حاجة الى أن نتذكر دائما أن الدولة

أو يشرب القهوة مع زوار ، بينما الأعمال معطلة والاوراق مكسدة ودورة العمل لا تكاد تتحرك .
وأصبحتنا نشكو في كل يوم من ارتفاع نسبة تغيب العمال وادعائهم المرض وانخفاض انتاجهم وبالتالي انخفاض انتاج المجتمع ككل .
فهل تنفع في هذا الصدد « توعية » او «دعوة» أخلاقية بحتة ؟ هل نستطيع ان نبذل الجهد اللازم لتوصيل نصائحنا الى هذه الملايين العديدة التي تتجلب فيها ظاهرة عدم الاكتراث او الاهتمام المتعمد ؟ من الواضح ان علاجاً كهذا مستحيل عملياً ، فضلاً عن كونه غير مجد من حيث المبدأ .
ولو شئنا ان نلتبس بالأسباب الحقيقية لهذه الظاهرة التي تمثل خطراً داهياً على حياة أمة ، لانفصاح لنا ، دون غشاء كبير ، أن المواطن لا يكثر بمصالح المجتمع ؛ لأنه يشعر بأن المجتمع لا يكثر بمصالحه . فهناك عنصر انتقامي مؤكد وإن كان في معظم الأحيان لا شعورياً ، كامن من وراء هذا التكاسل والتراخي وعدم الحرص على المصلحة العامة .

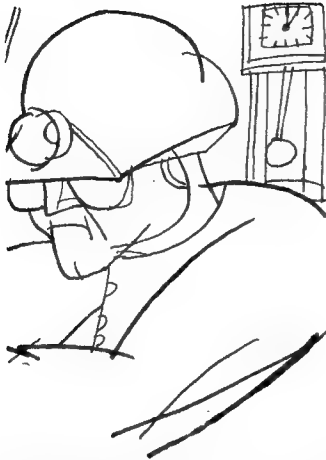
فكيف يمكن ان يعالج عيب كهذا ؟ بنفس المنهج الموضوعي الذي كنا ندعو الى اتباعه في كل الحالات السابقة ، نقول ان من واجب المجتمع ان يمد يده الى هذه الجموع الفقيرة من ابنائه كيما يملأوا هم بدورهم أيديهم إليه . هذه اليد التي تمتد من المجتمع يمكنها ان تقدم الى الملايين من ابنائه علاجاً معنوياً وعلاجاً مادياً للأزمة التي يعاني منها الجميع . أما العلاج المعنوي فهو أن يشعر الجميع ، عن وعي ، بأهداف عامة يمكنهم ان يشاركوا فيها مشاركة إيجابية : أعني أن يشاركوا في تحديد هذه الأهداف ، ثم في تنفيذها ، ثم في تقييمها بعد أن تنفذ . فالمواطن الذي يشعر بارتباطه بالمجتمع من أجل تحقيق هدف يقتنع هو ذاته به ، لا يمكن أن يظل غير مكثرت . أما إذا سار كل شيء في المجتمع دون أن يكون لهذا المواطن وعي بما يدور حوله ، ودون أن يعرف قيمة الدور الذي يطلب منه أن يؤديه ، ودون أن يسمح احد صوته في اختيار الأهداف وفي طريقة بلوغها ، فلا مفر عندئذ من أن يكون غير مكثرت ، بل من أن يتعمد الإهمال .

وأما للعلاج المادي فهو أن يشعر المواطن بأن المجتمع حرص على ضمان احتياجاته الضرورية في حياته بقدر ما يستطيع . وبطبيعة الحال فإن هذا الحل يمكن أن يؤدي بنا الى حلقة مفرغة : فالمواطنون يتكاسلون لأن المجتمع لا يعطيهم الحد الأدنى اللازم لمعيشتهم ، والمجتمع لا يستطيع أن يقدم هذا الحد الأدنى الا اذا كف المواطنون عن التكاسل وزاد

لا يملكها افراد ، بل يملكها الجميع ، وإن حقنا لا نتصرف في أمورها مفيد بمصلحة الجموع ، لا بمصلحتنا نحن . ولا يمكن أن تستقر هذه هذه المبادئ في أذهاننا الا اذا وضعت خطة مرسومة طويلة المدى تهدف الى استئصال شائفة هذا الداء الذي كاد أن يصبح مستصعباً على كل علاج . وفي اعتقادي أن من المهمات الرئيسية التي تتطلب تنظيم سياسي « في الظروف بمرجة التي نمر بها ، والتي تقتضي منا أكبر قدر من الموضوعية الثورية الحازمة ، أن يعمل على تنظيم حملة على اوسع نطاق ممكن لكشف الوساطات وفحصها علناً ، بحيث يأتي الوقت الذي يدخل فيه المرء من ارسنال بطاقته الى صديقه موصياً بتعيين « حامله » الذي « يهمني أمره » في الوظيفة الحالية ، بل يخجل فيه من الجلوس الى جانب قريبه في مكتبه لكي يقضي له ، على الفور ، أمراً يستغرق بقية الناس في قضائه أضعاف هذا الوقت ، ويبدلون في سبيله أضعاف هذا الجهد . انه علاج ما أسهله ، وما أجمله . لو استتقرت العزائم عليه !

ان الاخلاق المتعلقة بالامور التي تمس المصلحة العامة ، كما قلنا ، قدرة تتقلل تدريجياً من المستويات العليا الى المستويات الأدنى منها في المجتمع . ومن المؤكد ان المستويات المتوسطة والدنيا تتحمل بدورها نصيبها من المسؤولية ، وتمارس بدورها شئتي ألوان التصرفات التي تكشف عن عيوب أخلاقية جسيمة . واذا كنا قد ركزنا اهتمامنا ، في الجزء الأكبر من هذا المقال ، على التصرفات التي تمارسها المستويات العليا فذلك لأنها هي التي تملك مفاتيح الحل ، وهي التي ينبغي أن يبدأ منها العلاج . ولكن ذلك لا يحول دون التنبيه الى بعض مظاهر الازمة الخلقية في المستويات الأدنى بدورها .

لعل أبرز هذه المظاهر ، في المرحلة الحالية من تاريخنا ، هو عدم الاكتراث ، وهو مظهر سلبي ، والإهمال ، وهو أخطر المظاهر ، لأنه متعمد ومقصود . ففي قطاعات عريضة من الموظفين والعمال ، أصبحنا نشكو من تضائل الانتاج ، وعدم الاهتمام برقم مستواه ، ومن اللامبالاة والرغبة في اكتاف المسؤولية عن الذات من أجل القائها على اكتاف الآخرين ، أي باختصار من انعدام الاخلاص والجديّة في العمل . وأصبح من المشاهد المألوفة في حياتنا اليومية أن تدخل ادارة حكومية فتجد نصف موظفيها غير موجودين على مكاتبهم ، ونصفهم الآخر يقرأ الجريدة الصباحية



ومع ذلك ، وبالرغم من قسوة الظروف التي تمر بها جموع الناس في بلادنا ، فإن لديهم رصيدا من الاخلاقية ما أحرانا أن نعمل على استغلاله بقدر ما وسعنا من جهد . فعل دني المستويات بين أبناء شعبنا نجد من صفات المروءة والشهامة وحب الجار والمبادرة الى نجدة الضعيف ونصرة المظلوم ما يمكن أن يكون نواة لنهوض اخلاقي رائع ، لو وجد لتمامه الظروف المواتية . ومهما قيل عن هذه الصفات من أنها أثر من آثار الحياة الريفية المتأصلة في نفوسنا ، فإن هذا لا يفي أنها من الوجهة الموضوعية ، موجودة بين أبناء شعبنا بقدر لا يتوافر لدى أبناء شعوب أخرى كثيرة ، وأنها يمكن أن تكون نقطة بداية ارتقاء اخلاقي ومعنوي لا حد له . ولكن ، لكي يتحقق هذا الارتقاء ، لا مفر من أن يتوافر الشرطان اللذان حرصنا في هذا المقال على إبرازهما بوضوح كامل ، وأعني بهما ، من الناحية المادية : تهيئة الظروف الموضوعية التي لا تتحقق بدونها أية نهضة اخلاقية ، والتي تتجاوز نطاق الوعظ والارشاد المعنوي البحت ، بل تتجاوز نطاق الاخلاق ذاتها وتتغلغل في صميم حياة المجتمع وعلاقاته المادية ، ومن الناحية المعنوية اهتمامه بتأثير القنوة الحسنة من أعلى المستويات الى ادناها وانتشار الأمثلة الرائعة للسلوك الاخلاقي الثوري عن النماذج التي يود الجميع محاكاتها الى القاعة العريضة من جموع الناس .

فؤاد زكريا

الانتاج . ولكن لا بد لهذه الحلقة المفرقة من أن تنكسر ، والا كان التدهور مصير المجتمع . ولكي نخطو أولى الخطوات المؤدية الى انكسارها يتعين علينا أن نقسم دليلا ، لا مفر من أن يكون في البداية بسيطا غاية البساطة ، على أننا نتذكر هؤلاء الناس . تكفي أقل زيادة مادية ، في الحد الأدنى للأجور مثلا ، لكي تقنع قطاعات عريضة من الناس بأن المجتمع لم ينسهم ، وعندئذ سيتذكرون هم بدورهم المجتمع ، ولو بمقدار بسيط في البداية ، وتبدأ العجلة في الدوران ، ولكن في هذه المرة الى أعلى ، لا الى أسفل .

ربما كنت في هذا الحديث قد ركزت اهتمامي على الجوانب السلبية ، على نحو قد يتبادر معه الى ذهن القارئ أنني لا أرى سوى الوجه القاتم من الصورة . ومع ذلك فلا بد أن أؤكد ، بنفس المنهج الموضوعي الذي حاولت أن أتبعه طوال هذا المقال ، أن العيوب التي تمس اجموع الفقيرة من الناس ليست عيوباً فظية كامنسة ، بل هي ، بالنسبة الى ظروف معيشتهم ، نتائج لا مفر منها لنمط من الحياة لا بد أن يفرز هذه العيوب . ان الاخلاق ، والذوق ، وحب الجمال ، ورغافة الحس ، ترف لا يملك الفقير المريض الجاهل أن يستمتع به ، أو حتى أن يتطلع اليه . وليس لأحد أن يلوم شخصا كهذا اذا كانت حياته تسودها الا اخلاقية والغلظة والجلافة وبلادة الحس .

نظرة جديدة إلى معنى الثقافة

حمود محمود

الفخر في تقاليدهم ، وغير ذلك من أسس حياة الناس والملاقة بينهم .
هذه بعض مظاهر الثقافة بالمعنى الانثروبولوجي .
• • •
فصلها كانت هذه الثقافة أو عميقة .
واستخدام الثقافة بهذا المفهوم لا يتضمن الحكم على قيمتها ، فأننا نحمل الكلمة - في هذا الصدد - كل أنشطة الحياة ، لانتقي منها ناحية أو نواح خاصة مع أعمال ما دون ذلك من ألوان النشاط والحركة .

والمعنى الآخر الذي نرمي إليه في أكثر الأحيان عندما نستخدم في حديثنا لفظ « الثقافة » إنما ينصب على نواح من الحياة معينة منتقاة .
• • •
عندئذ تشير الكلمة إلى مجموعة من المهارات ، وأنماط من الشعور ، وإلى الإنتاج في مجالات العلوم والفنون والصناعات الذي يعبر به الشعب عن هذه المشاعر وعن مثله العليا في الحياة الكريمة .
• • •
واذن فنحن حينما ننتعش شخصاً ما بهذا المعنى المحدود « للثقافة » وحينما نقول عنه انه « رجل مثقف » إنما نقصد انه اتسكان واسع القراءة والمعرفة ، نبيل المشاعر ، ذواق للفن ، مؤمن بالمثل العليا للأخلاق الإنسانية ، ويعمل بمقتضاها ولعل هذه الصفات لا تتيس إلا لرجل مر في طفولته وصباه وشبابه بنظم تربية زودته بقدر كبير من العلوم والآداب ، ونمت فيه الاحساس بجمال الفن وقيمته الأخلاقية . وهذا هو المعنى الذي يشير إليه هابو أو تولد في كتابه « الثقافة وانقوضي »

للتربية أغراض شتى ، لعل من أهمها نقل كل ما له قيمة أدبية أو علمية أو فنية من التراث الإنساني إلى الجيل الجديد لكي يعيش به ويضيف إليه ، وبذلك تتصل حضارة اليوم بماضيها ومستقبلها .
• • •
واننا حين ننقل ثقافتنا إلى أبنائنا إنما نقصد أن يتابعوا تطورها والنهوض بها حتى تتحقق السعادة للناس أجمعين .
• • •
وننقل الثقافة من جيل إلى جيل وسائل متنوعة ، من أهمها الكلمة المنطوقة أو المكتوبة . ومعنى ذلك أننا لكي نيسر عملية الانتقال لابد أن نعلم النشء القراءة والكتابة وأن نقدم له الكتاب الذي يلائم كل مرحلة من مراحل العمر .
• • •
وبمقدار اتساع قاعدة التعليم تنتشر الثقافة وتसारح في تقدمها وينتفع بها أكبر عدد من الناس .

وقبل أن نزن قيمة الكلمة المطبوعة في التربية لابد لنا من تحديد معنى الثقافة التي يهدف الكتاب إلى نقلها إلى الأجيال القادمة .

إننا نستخدم لفظ « الثقافة » عادة لتدل على معينين واسعين طبقاً للجمال الذي ترد فيه .
• • •
يستعملها علماء الانثروبولوجيا (علم الإنسان) للإشارة إلى طريقة شاملة من طرق الحياة الاجتماعية تشمل كافة ضروب التعاون أو التنافس بين أفراد الشعب ، كما تشمل أنظمتهم الاجتماعية والسياسية ومقدساتهم ومحرماتهم ، وطقوسهم ومواسم احتفالاتهم ، وطرق تربية أبنائهم ، وفضائلهم وذنائبهم ، وأسباب الحزن وأسباب



ف. نيتشه

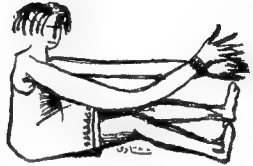
- الثقافة تشمل بعض ألوان السلوك والفكر البشري كما له أهمية خاصة في حياة الإنسان ، دون التمييز بين هذه الألوان من حيث قيمتها ، ثم أنها تحاول أن تبين ما بين هذه الألوان من علاقات متشابهة .
- أن الجانب الإيجابي في الثقافة الشعبية يتمثل في استقرارها النسبي ، ولقد استمدت قوتها المعنوية من هذه الأصالة ، أما ما يعيبها فهو هذا الألق الفصيح الذي تحيط به من يتمسك بها ويلكر بمقتضاها .
- أن النهج التقليدي الكلاسيكي يجب أن يتطور بحيث يشمل إلى جانب «الافتكار» والدراسة النظرية عملا ينوياً تستقي به مهارات الإنسان التي كانت ركنا أساسيا من أركان ما بين الإنسان من حضارات بقيت آثارها حتى اليوم .

في مفهومها ، كما تدخل فيه الرياضيات العقلية البحتة . واذن فإن الثقافة بهذا المعنى الواسط تشمل بعض ألوان السلوك والفكر البشري مما له أهمية خاصة في حياة الإنسان ، دون التمييز بين هذه الألوان من حيث قيمتها ، ثم أنها تحاول - فوق هذا - أن تبين ما بين هذه الألوان من علاقات متشابهة ، وهذا التشابك في العلاقات له أهمية قصوى ، لأن التطور الذي يطغى على جانب من جوانب الثقافة - كالمعلوم مثلا - يؤثر قطعاً في الجوانب الأخرى .

والثقافة بهذا المعنى هي التي تحدد لأي شعب من الشعوب وجهة النظر في كثير من الأمور . ومن أمثلة ذلك نظرة الرجل العادي إلى الظواهر الطبيعية . كان الرعد مثلاً في الصور الوسطى يعني غضب الآلهة ، في حين أنه اليوم لا يعني سوى توفر أسباب طبيعية بحتة تحدث هذا الأثر المسموع . ومن ثم فلقد كان الرعد فيما مضى سبباً من أسباب فزع الإنسان ، وقد تبدد اليوم هذا الفزع ولم يبق منه إلا أثر طفيف من مخلفات الماضي . ولشكل شعب ولكل عصر ثقافته ، وإن اختلفت الصورة قليلاً من فرد إلى فرد . ولما كانت اللغة هي وعاء الثقافة ، ونحن نعلم أبناءنا اللغة التي نتفاهم بها ، فإن الثقافة تنتقل لتلقاها من الجيل المتحتم إلى الجيل الصاعد . وحتى عهد التصنيع في أوروبا في القرن التاسع عشر كانت هناك ثقافتان عريضتان متميزتان -

حيث يعرف الثقافة بأنها « خير ما فكر فيه الإنسان وأفضل ما قيل » وإنما شيء يقود الإنسان إلى الكمال المنشود .

وقد أطلعت أخيراً على كتاب للأستاذ بانتوك العالم الانجليزي المعاصر عن « الثقافة والتصنيع والتربية » يستخدم فيه لفظ « الثقافة » بمعنى وسط بين الطرفين السابقين . فهو لا يريد أن يضمها كل أنشطة الحياة وأن يستعملها بالمعنى الانثروبولوجي الواسع . . لأن ذلك في ظنه يؤدي بنا إلى أن نحشر فيها كثيراً من التفاهات والترهات . . حينما يستخدم بانتوك في كتابه لفظ الثقافة يعبر بها عن أمور معينة منتقاة من المبادئ الهامة للفكر والعمل الإنساني ، لكنه لا يصدر حكماً على قيمة هذا الفكر أو العمل ، أو إلى قدره ونوعيته . والثقافة بهذا المعنى وإن اختلفت في مرماها المعنى الخاص الذي أشرنا إليه فيما سبق ، إلا أنها تختلف عنه في أنها تخلو من اقتحام التمييز بالقيمة على نوع ما من أنواع النشاط البشري ، فالسيمفونية الرفيعة من الثقافة ، وكذلك الأغنية الشعبية ، لأن الموسيقى تلعب دوراً هاماً في حياة الناس ، والسيمفونية والأغنية الشعبية كلاهما من الموسيقى . وحتى لو حكمتنا بأن السيمفونية أرقى قدراً من الأغنية الضميمة فإن ذلك لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى استبعاد الأغنية من مضمون الثقافة . . لأن الثقافة لفظة حيادية ، ومن ثم فإن اللعب يدخل



بالمعنى الذى أعنيه بالثقافة والذى أسلفت التنويه عنه - ثقافة الطبقات العليا التى تستند أساسا على معرفة القراءة والقدرة على الكتابة ، ومن ثم فالكتاب ركن هام من أركانها ، وإلى جانبها ثقافة العامة أو « الثقافة الشعبية » التى تركز إلى حد كبير على تقاليدها التى تنتقل بالتلقين الشفوى من جيل إلى جيل . ولا ينبغي لنا أن نحط من شأن هذه الثقافة . فقد كانت لها قدرتها وقيمتها فى إبانها ، كانت ترسم للناس أسلوبا من أساليب العيش يمكنهم من مجابهة قسوة البيئة وشظف الحياة بشجاعة نادرة بل وفى نشوة ومرح وسرور . ولقد كان أفراد الشعب يتفاوتون بطبيعة الحال فى مواهبهم ، فكانت هذه الطبقة تضم الأذكاء والتوابخ كما تضم المتوسطين والأغبيا . إذ لم يكن هناك فى تلك الحقبة من التاريخ نظام تعليمى - ك نظامنا الحالى - يؤدى إلى تقسيم المجتمع طبقات وفقا لقدرات الأفراد ، فيوجد المتعلم إلى جانب غير المتعلم ، والأول فى الأغلب هو الأذكى والأقدر ، ولا يبقى للطبقات الشعبية غير المتعلمة غير متوسطى الذكاء والتخلفين عقليا .
أى لم يكن هناك نظام تعليمى يخرج القادرين ذهنيا من أبناء الطبقة العاملة من بيئتهم ويحشرهم

فى زمرة مديري الأعمال وأصحاب المهن الرفيعة وكذلك لم يحظ برعاية النبلاء ورجال الدين من أبناء الطبقة العاملة سوى قلة صغيرة منهم ، وهى التى كانت بهذه الرعاية تنفصل عن طبقتها وتنضم إلى طبقة المتعلمين من الاستقراط . واذن فقد كان النظام الاجتماعى وانعدام وجود المدارس بشكل نظامى يستبقى فى صفوف الشعب كثرة من أصحاب المواهب والقدرات ، وكان هؤلاء يعبرون عن أنفسهم فى المجتمع فى الحرف التى يمارسونها ، وفى فنون الرقص والغناء ، وفى القصص ورواية التراث الشعبى الفنى ، وتكررون منهم كانوا بطبيعة الحال أرقى فى التعبير اللفظى وفى مختلف الحرف والأعمال والفنون من بعض من تضمهم اليوم طبقة المتعلمين الذين نشأوا فى المدارس وطلعو الكتب وفكوا رموز السطور .
كان هؤلاء التوابخ من غير المتعلمين يكتسبون الكثير من الحياة مباشرة ، ومن الخبرة والتجربة ، يتصفون بنفاذ البصرة ووضوح الرؤيا . وكانت لهم لذلك ثقافتهم الخاصة القائمة على التقاليد الموروثة . وكان انتقال هذه الثقافة الشعبية يتم شفاهة وبغير كتاب ، ويحفظ الذهن إلى الأضافة والخلق الجديد فى كل فن من الفنون .



الأصالة ، أما ما يعيها فهو هذا الافق الضيق الذي تحيط به القوم الذي يتمسك بها ويفكر بمتقضها ويشكل مشاعره وفقا لامالها . فهي لذلك ثقيل عقبة في سبيل الانطلاق الفكري الذي يدفع اليه العلم والمعرفة المكتسبة من المؤلفات المكتوبة .

على ان الثقافتين - الشعبية والمدرسية - تتداخلان الى حد كبير ، فالفن الرفيع كما يقول ت . س . س . « اليوت » تهذيب للفن الشعبي وليس مناقضا له » . وللتاريخ يثبت ما يزعمه اليوت . فشمكسي ومعا صروه من كتاب المسرحية بنوا مسرحياتهم على اساس من التقاليد الشعبية . ولعل الفوارق بين الفين - الشعبي المنقول والعصري القائم على الدراسة - لم تبلغ حدتها الا في القرن الثامن عشر . حينما انفصلت الطبقة الرفيعة تماما في ثقافتها عن ثقافة الجماهير . غير ان الثقافة الشعبية - مع هذا - بقيت حية ب حوار الثقافة المدرسية بفضل نفر ممن تمسك بها وعمل على تهذيبها ولبقاء عليها ، برغم تقدم العلوم والحركة العقلية والتقنية التي صاحبت النهوض بالصناعة - ذلك التقدير الذي دعا الى ظهور الحركة الليبرالية والرومانتيكية - ومجيد

غير انا حينما نذكر هذه الثقافة ينبغي لنا الا نبالغ في قيمتها والمعطف عليها والحنين اليها . لا نغبطها حقها ولكن لا نقدرها فوق قدرها ، ثم انا حينما نلخص ما تجدر البنا من هذه الثقافة الشعبية ، او هذا الفولكلور ، ينبغي الا ننسى ان ما وصل البنا هو الجيد وحده ، اما الزبد فقد ذهب جفاء ، ومن ثم فان التراث الفولكلوري لا يمثل في الواقع الثقافة الشعبية بخصائنها وسيئاتها . ولئن كان الناس في الماضي يبنون تقاليدهم على اساس من الدين فتقوم بينهم وحدة في الفكر والمحاظفة ، الا ان العقائد الدينية كثيرا ما كانت تختلط بالحرافة ، وكثيرا ما كان التعصب لها يؤدي الى العنف والاضطهاد والقسوة ، بل والى الحروب الدامية .

ولئن كانت التقاليد الفولكلورية تدين الناس على الادراك المباشر وطلاقة التعبير ، الا انها كانت ايضا تقيد الفكر الحر وتقف عقبة في سبيل التجديد . هذه الثقافة الجماهيرية - التي لم يكن عبادها الكتاب - كانت حقا تنصف « بالاصالة » ولكنها كانت تعوق « التحرر » الذهني . ان الجانب الايجابي في الثقافة الشعبية يتمثل في استقرارها النسبي . وقد استبلمت قوتها المعنوية من هذه

مهارة حرفية فحسب ، بل ينشأ كذلك على نمط معين من أنماط الحياة فيه كثير مما يربى اللوق ويستجد الفكر *

ثم كانت حركة التصنيع وانشاء المصانع الكبرى وحل العمل الى محل ، جعل اليدوى ، متغيرت طرق الانتاج ، وتغيرت بذلك ظروف تنشئة الشباب * ارتفعوا فى مستوى الحياة المادية ، ونالوا عناية صحيه اكبر ، وزادت اجورهم ، وكثر فراعهم - الا ان ظروف العمل الجديدة فصلت تماما ما بين حياته المنزلية وحياهه العملية ، وبعدت حياته الخاصة عن حياة العمل ، فلم يعد العمل من الأمور المحببة الى نفسه ، ولم يعد يكتسب منه نمو فى الشخصية وفى اللوق وفى الخبرة كما كان من قبل * فقد حرته فى كثير من الأمور كتحديد ساعات العمل ، وتغيرت تفهيرا كليا علاقاته بزملائه فى العمل ، واتسعت الهوة بين العامل الاجبر وصاحب العمل ورأس المال ، بل لقد كاد العامل أن يسمى هو نفسه سلعة من السلع يحدد سعره كما يحدد أسعار المواد الأخرى * أصبح آلة صغرى يخضع لآلة كبرى ، واندثرت المجالات الشخصية لتحل محلها المساهمات والصراع بين صاحب العمل والتقانات ، واضمحى الأجر هو كل ما يربط بين صاحب العمل والعامل وأمسيت الحياة آلية ، يخضع فيها العامل لنظام ليس من صنعه * يدق الناقدوس فيدخل المصنع . ثم يدق فيخرج * لم يعد حرا كما كان يعمل فى بيته أو فى مصنعه حسبما شاء ووقتما شاء *

فى هذه الظروف الجديدة فقد الشباب نوعا من أنواع التربية التي كان يتلقاها فى ظروف العمل السابقة * فلم يعد يكتسب مهارة حرفية أو ينشئ علاقات اجتماعية سليمة برسم المعرفة التقنية الآلية التي أصبحت ضرورة من ضروريات حياته * ولما تضخم الانتاج على الأساليب الحديثة فى القرن العشرين ، وبات العامل لا يصنع الا جزءا مميّنا محدودا صغيرا من السلعة التي يشتغل بانتاجها ولم يبق له الا أن يقوم فقط بمالا تستطيع الآلة ان تقوم به - عندئذ ادرك علماء علم النفس الصناعى الخطر الناجم عن هذه الآلية فى العمل ، وحاولوا بشتى الوسائل ، كادخال التنوع فى العملية التي يقوم بها العامل الواحد ، وتنظيم العلاقات الاجتماعية ، وتهئية الفرص لمزيد من الاتصال بالآخرين ، ان يخففوا من ملل العمل الرتيب - الا ان ذلك كله لم يدرج العامل تدريجيا صحيحا على مهارات العمل اليدوى ، ولم يتح له

الفرد ، وغض من شأن العقائد والتقاليد المشتركة والموروثة * ولم يعد لعقيدة الفرد خطر أو قيمة ، فله ان يتحرر فى فكره وما يؤمن به ، ولا يهم ان تكون العقيدة التي يعتنقها او الايمان الذي يتمسك به مطابقا للحقيقة السائدة او منافيا لها ، وانما المهم أن يكون « مخلصا » لما يعتقد فيه ويؤمن به - ايا كانت هذه العقيدة أو هذا الايمان ، فتكامل لفرد أكثر أهمية من وجود معايير للحق مشتركة يقبلها الجميع ، اذ ليس هناك حق الا حثيما يكون القياس العلمى ، اما ما خلا ذلك فمن قبيل الرأى الشخصى ، ولكل فرد منا الحق فى ان يرى ما يشاء *

ثم انتهى التقسليم العلمى والتقنى الى حركة تصنيع البلاد ، التي عملت هى الأخرى على زيادة التحول من الثقافة الشعبية المشتركة بين أفراد الشعب ، ولقد كانت حركة التصنيع - فى الواقع - آثار عميقة فى البناء الاجتماعى بأسره ، وبخاصة فى الدور الذى تلعبه التربية ، واخذ فلا مناص لنا من لقاء الضوء على الآثار التربوية التي ترتبت على حركة التصنيع *

ان أية وثبة كبرى فى الأصول ، وتقنية لأى شعب من الشعوب لا بد ان تؤدي الى تحول فى أنماط العمل والعلاقات مما يؤثر فى التفاهة بأسرها * وبعد أن انعمل فى الظروف التي سادت قبل حركة التصنيع شاعرا لا يجرى جزءا ماديسا كافيها ، الا ان جانبيا كبيرا من هذا العمل كانا لثر تنوعا منه اليوم فى أى مجال من المجالات ، فلقد كان الصانع ينتقى المادة التي يشكلها ، ولا يخفى ما يقتضيه ذلك من خبرة ومهارة ، وكان يقوم بنفسه بأكثر العمليات التي تنتهى بسلسلة معينة مصنوعة فى شكلها النهائي * وكان يحدد مواعيد عمله بنفسه وفقا لظروفه الخاصة * ولما كانت آلاته يدوية فقد كان ذوقه الخاص يتحكم فى صورة العمل الذى يقوم به * وكان يرى ويلبس بنفسه انتاجه فى صورته الأخيرة ، فىرى بذلك نتيجة عمله الذى طبعه بطابعه ويعد نفسه مسئولا عنه * ولستنا ننكر ما كان يلاقىه العامل انشاء عمله من مشكلات صحية وقانونية وغريها ، الا انه - برغم ذلك - كان يعم ببهجة الاعياد والحفلات ، ويسعد بفرص الخلق والابتكار *

كل ذلك - وان لم ينله العامل فى المدرسة نظامية - كان ذاته لونا من ألوان التربية المصهجة فلقد كان يصبى أثناء التمرين لا يكتسب سبب



د . هـ . لورانس

الاتصال المباشر بالسلمة التي ينتجها بحيث
« يلصقها بيدي » ، ويرواها بعينيها ، ويتنفس
واتحتها بأنفه » كما قال أحد رجال الاقتصاد .

ولمذ كان لذلك كله : نره في ثقافة الجماهير
لأن جانباً كبيراً من هذه إنشاقه . كان ينبس
من العمل أو من العلاقات التي يهيئها العمل ،
فذاثت هناك الإعاني التي يترنم بها العمل وهم
يشتغلون بالمغازل اليدوية ، أو يبذلون جهداً
عضلياً ، وكانت هناك خبرة خاصة بمواد العمل ،
وتدريب للعين واليد ، وكانت هناك الحرف الريفية
التي تتصل بالاقتصاد المنزلي يمارسها العمال في
ساعات فراغهم ، فتجعل الحياة اليومية شائقة
مستحبة . ومع التصنيع تدهورت من غير شك
أنشطة الشعب الثقافية ، وتحولت أيد كثيرة من
زراعة الأرض والسكنى في الريف إلى سكنى المدن
في بيوت متلاصقة ، وتلاشى كثير من الصناعات
الريفية واليدوية ، ففقد العامل كثيراً من القدرات
على التمييز بين الأشياء ، ولم يجد فرصاً للتثقيف
الذاتي الذي يتم بغير مدرسة أو كتاب .

غير أنني نود أن أقول أن عملية التصنيع ربما
أفقرت الحياة اليومية لكثير من الناس ، وبندها
فتحت من غير شك الأبواب لامدادات أخرى ،
فبالرغم من أنها حددت فرص العمل لكثير من
الناس ، إلا أن التطورات الاجتماعية والاقتصادية
والسياسية التي صاحبها دفعت المجتمع الأوروبي
في القرن التاسع عشر إلى أن يشرع في تجربة
فريدة في تاريخ البشر . وهي وضع نظام تعليمي
يؤدي إلى تعميم المعرفة بمبادئ القراءة والكتابة .
ولا شك أن كل مجتمع في التاريخ كانت لهوسيلته
الخاصة في تربية النشء ، وكثيراً ما كانت هذه
العملية تتم بشكل غير رسمي في ظل الحياة العائلية
إذا كان من الضروري تدريب الأطفال على عادات
القبيلة وتقاليدها وإعدادهم للعمل بعد أن تصلب
أعوادهم وبنشوا عن الطوق ، ولكن لم يكن هناك
نظام تعليمي بالصورة التي نالها اليوم ، والتي
تتمثل في حشد جميع الأطفال في مدارس يقصد
تمكين الناس جميعاً من الاستمتاع بثمرات القدرة
على القراءة والكتابة . وقد كان لوضع نظام
تعليمي مدرسي شامل في القرن التاسع عشر
أسباب عدة . فقد كان يقال أن الناس إذا استطاعوا
أن يقرأوا وعرفوا الحقائق ، ثم ظفروا بعقد
ذلك بحق الانتخاب والتمثيل في المجالس النيابية
أمسوا أكثر تعقلاً في أحكامهم وسلس قياداً في
إرشادهم . ثم أنهم يجب كذلك أن يتعلموا جميعاً
القراءة لكي يتمكنوا من فهم الكتاب المقدس . ولو
أنهم اهتموا حقاً بالاقتصاد السياسي لقبوا

وصنعهم الاجتماعي عن رضا وإذركوا انه حتمية تاريخية . وكذلك كان لا بد لرجال السياسة ومن يتولى الحكم من القدرة على الاطلاع على بعض ما حوته الكتب من التاريخ ونظم المجتمع والقوانين وغير ذلك مما له علاقة مباشرة بتولى شئون السياسة .

وفوق هذه الاسباب جميعا كان هناك عامل أقوى يدعو الى تعميم التعليم ، وذلك هو عملية التصنيع التي كانت نحتاج الى عمال يعرفون القراءة والحساب ، اذ كان لا بد لهم من فهم الارشادات المتعلقة بالآلات التي كان عليهم ادارتها ثم ان تجمع الناس في المدن كان يتطلب سرعة في الاتصال لا يمكن تحقيقها الا بنشر المعرفة بالقراءة والكتابة . ومن أجل هذا كله أقبلت الجماهير على تعليم أبنائها ، وعملت الحكومات على رفع نسبته ، وعلى جعله الزاميا في المرحلة الاولى على الأقل ، حتى بلغت هذه النسبة في البلدان المتقدمة مائة في المائة في مستهل القرن العشرين . ثم تحولت المشكلة من زيادة عدد المتعلمين الى النهوض بنوعيته ومستواه ، حتى يخرج المواطن الصالح لبلد صناعي .

والواقع ان موضوع النوعية يشكل مشكلة من أعقد المشكلات ، ذلك لأن نوع التعليم الذي يسهل الاتصال وحكم الجماهير شيء يختلف عما يتلقاه الطالب عن طريق الكتاب ومعرفة القراءة والكتابة بالطريقة المدرسية . ذلك ان الكلمة المكتوبة والطبوعة ارتبطت بثقافة كلاسيكية شديدة التعقيد في محتواها اللفظي والعقلي والعاطفي ، وهي تلك الثقافة التي كانت تنعم بها فيما مضى الطبقات الرفيعة وحدها . ولم يكن كل ما هو مطبوع - بطبيعة الحال - من هذا المستوى الرفيع بل ولقد كانت هناك الى جانب الكتب العميقة كتب أخرى من الادب الشعبي لأولئك النفر من الناس الذين تعلموا القراءة والكتابة وأخذ عددهم يتزايد شيئا فشيئا . وكان هذا الادب الخفيف محبوبا أيضا الى كثير من أبناء الطبقة العليا يروحون به عن أنفسهم بعد أن يناولوا جرعة دسيسة من الفكر العميق أو الفن الرفيع . بيد ان المدرسة ألزمت - بطبيعة الحال - بتقديم النوع الأول من الثقافة . ومن ثم كانت تقدم لطلابها في الواقع « ثقافة الأقلية » مع شيء من الاعتبار لأعمشار الطلاب في سن الدراسة ، كانت تقدم « تخفيفا » ما فكر فيه الإنسان وأفضل ما قيل « عقل حاد تعبير ماثيو . ارنولد وبناه على ذلك في الادب

الذي يدرس كان نصوصا مقتبسة من كبار الكتاب يطالعها الطالب أو يحفظها عن ظهر قلب . فكان شيكسبير مثلا وملتون وأصراهم مما يألغه الطلاب وما يرددونه في المدارس الانجليزية . ولم يعرف الطلاب الاغاني الشعبية في المدارس الا بعدد تطور التعليم في مطلع القرن العشرين ، وذلك بعد جهاد ومعارضة شديدة من جانب المحافظين واليمين . بل وما برحت المدارس الى اليوم تعاني من تسلط فكرة المحافظين الذين لا يحبون ان تقدم المدارس الى طلابها سوى الثقافة التقليدية التي اجتمعت من أصولها الشعبية ، فيخرج الطالب منقطع الصلة عن الثقافة الشعبية السائدة المحيطة به . ولئن كان هذا اللون من المنهاج الدراسي يلائم الطالب المتفوق فهو قطعاً فوق مستوى الطالب العادي . وحتى المدرسة المتقدمة التي تحاول ان تضع منهاجاً خاصاً للطلاب المتوسط اء المتخلف أو الضعيف لا تفضل شيئا غير تخفيف الثقافة التقليدية ، في حين ان التربية الصحيحة تقتضيان وضع برنامج آخر لمثل هؤلاء الطلاب ، برنامج أقرب الى ثقافة الشعب وفنونه منه الى الفكر التقليدي العميق الذي لا يتفق الا مع مواهب القلة من الناس .

ولما كانت الثقافة المدرسية تمتد في أساسها - بعد المعلم - على الكتاب ، كان لا بد لنا من تقييم الكتاب في العملية التربوية . وألصق بالكتاب ما يدخل في مقررات المدارس . ولا أريد هنا أن أتعرض للمضمون فهو متنوع بتنوع المواد ، وإنما أريد أن أوضح الظروف السيكولوجية والاجتماعية التي تلازم قراءة الكتاب ، وبخاصة بعد ما انتشر الكتاب بين أيدي العامة من الناس ولم يعد - كما كان من قبل - ملكاً لأقلية محظوظة ، فأحدث انقلاباً ثقافياً هائلاً ، وترك في وعي الشعب آثاراً عميقة بعيدة الغور .

وأول ما نذكره في هذا الصدد ان الكتاب شيء يطالعها صاحبه عادة لنفسه منفردا . ولسنا ننكر أن الكتاب يمكن أن يقرأ جماعة ، الا ان ذلك قلما يحدث في هذه الايام ، اللهم الا ان كان ذلك في المدارس في بعض الاحيان . ولما كان الكتاب من أنواع الدراسة الخاصة التي يقدمها القارئ لنفسه فهو يؤدي الى تعميق الفوارق الاجتماعية . لأن القراءة تقتضي ان يزل القارئ نفسه عن الوحدة الاجتماعية التي ينتمي اليها ، ويركز اهتمامه في الفاظ الكتاب ، دونما اتصال بالجمهور على أية صورة من الصور . ومن ثم كان الكلام المكتوب

أضعف أثرا من الكلام المسموع • لأن الكلام المنطوق يقتضى صلة روحية على الأقل بين فردين • والمتكلم - فوق ذلك - يارتفع الصوت وانخفاضه وبتنظيم اللفظ يضيف كثيرا الى المعنى ، ويترك آثارا مميّنة في نفوس السامعين • والكلام كذلك يعبر عن الحالة النفسية للمتكلم ، عن مقدّار حماسه أو سأمه أو استهائته • ثم إن المتحدث يستطيع أن يبرز المعنى الذي يهدف اليه بالتأكيد في النطق على لفظ دون آخر في العبارة • وفي الكلام شحنة عاطفية لا تحملها الكلمة المطبوعة ، اللهم إلا ما قد يدعه فيها القارئ بنفسه وهو بعزل عن الناس •

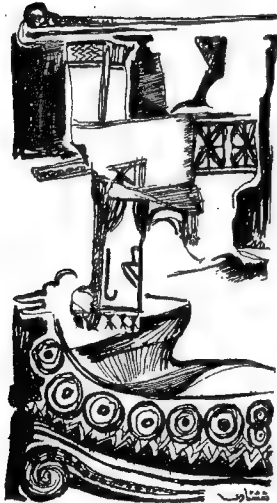
والكتاب لا يبالي بأثر ما فيه كما يبالي المتحدث ولا يوجد بينه وبين القارئ ما يوجسه الحديث من صلة متبادلة • ولما كانت الكلمة المطبوعة تصل الى الذهن عن طريق العين لا عن طريق الأذن ، فإن مجالها لذلك يبقى محدودا ، في حين أن الكلام الشفوي يرن في المكان وتكون له أصوات ، ويمكن أن يلقي على جمهور كبير في آونة واحدة •

والكتاب يساعد على الاستيطان أو الانطواء • أو الحركة الذهنية الباطنية التي لا يثيرها الاتصال الشفوي • والواقع أن هذا الضرب من الانطواء قد أصبح من خصائص المتعلمين في العصر الحديث ، الذين يتميزون فوق ذلك بالعزلة الاجتماعية ، وبرودة العاطفة ، وقلة الانفعال ، وضعف علاقات الصداقة والاسرة • ويحرص رجال الثقافة على أن تكون المكتبة أو حجرة الدرس بمسدة عن أماكن الاختلاط ، يسودها الصمت ويمتنع فيها الكلام • ولستنا بحاجة الى الإشارة الى ما يؤدي اليه ذلك من وهن في العلاقات الاجتماعية •

وقد كان العمال في بداية ظهور حركة التصنيع يرون في القدرة على القراءة سبيلا الى تسلم زمام الحكم ، فأقبلوا عليها في جد واهتمام ، حتى بدأ بعض المفكرين يتشككون في قيمة معرفة القراءة والكتابة بالنسبة الى الجماهير ، فنادى رجل مثل : ه • لورنس يقول :

« إن جمهرة الناس ينبغي ألا تتعلم القراءة والكتابة إطلاقا »

ولم يكن هدف لورنس اقضاء العمال عن زعامة الحكم • أو أن يحرمهم متعة الحرية والثقافة • ولم يكن فاشستيا في نزعت ، فلقد كان يحكم نشاطه



من أبناء العمال الفقراء ، ولم يكن ساخطاً على هذه الطبقة التي ينتمى إليها ، بل لقصد كان يعجب بالعامل إعجابه بالرجل الارستقراطي ، لما يتصف به هذا وذلك من روح اللامبالاة التي كان يجذبها والتي لم تكن من ثقافة الطبقة الوسطى ، هذه الطبقة التي تتصف بالحذر القاتل والتزمت المحيت ومن أجل هذا فإن نقده لحركة تعميم التعليم كان نقداً مخلصاً أميناً ، ولم يكن منبعا عن حقسـد أو كراهية . ثم انه كان - فوق ذلك - معلماً محترفا يدرك أكثر مما يدركه أى فرد آخر بخبرته وذكاائه وممارسته قيمة ما كان يقدم لأبناء الطبقة الدنيا من علم ، ومدى افادتهم منه واستجابتهم له .

ذلك لأن الظروف التي ينشأ فيها أبناء الشعب تختلف عن الظروف التي ينشأ فيها أبناء الطبقة المثقفة . الاولون يتصلون بالعالم اتصالاً مباشراً حسياً لا مجال فيه للفكر المجرد واستخلاص النظريات التي تحكم وجودهم وسلوكهم . وذلك ما أشار إليه من قبل فردريك نيتشه عندما تحدث عن تطور « الروح الاعريقية » وزعم ان سقراط قد بلور في نظريات ما كان شائها فيما سلف بين اليونان في أساطير . ويعنى نيتشه بهذا القول ان العلم والمعرفة والعقل الواعى يتغلب في النهاية على الحياة الغريزية التلقائية . ولعل هذا هو المعنى الذى التقطه لورنس ورأى فيه ان الادراك الحسى المباشر السليم ينحرف عن الجادة المستقيمة . بمعرفة العقل « أو صياغة » الفكرة « لأن كل ما ينبعث عن « الفكرة » أو يصدر عنها - كما يقول لورنس - يؤثر تلقائياً أو من تلقاء نفسه ، وقد يبعد المرء في سلوكه عن طبيعته . ومن ثم فاشفاقاً على الجماهير من هذا الانحراف عن الطبيعة كان لورنس ينصح بأن تتركهم على حكم غرائزهم لا نفسدها عليهم « بالأفكار » . لأن زيادة الوعى تؤدى الى زيادة الانقباض والاعتدال عن مظاهر الحياة ومباهجها . ذلك لان الفكرة تجريد من الواقع المائل المر . ولذا فإن أولئك الذين يستغرقون في « الأفكار » يفقدون جانباً من ادراك نواحي الحياة المحسوسة ، ومن الترابط العام الذى يصل ما بين مظاهر الحياة المختلفة . يقول لورنس عن جيل ابنيه من عمال المناجم :

« انهم يعيشون عيشتهم كلها تقريباً بالغريزة ولم يكن الرجال لعهد أبى يعرفون القراء أو يطالعون الكتب . ولم يكونوا قد تحولوا بعد الى عمال آليين . بل لقد كان أبى - على تقيض



مشتاوى

ذلك - يجب العمل بيديه في المنجم • وكم من مرة خرج منه مصابا بجروح دامية • ولكنه لم ينقطع قط عنه • كان يحب صحة الزملاء وبأنس إليهم • كان سعيدا ، بل وأكثر من سعيد • • فلقد وجد نفسه وحقق ما يريد • »

من أجل هذا كان لورنس يرى المدرسة محنة تقاميه - على الأقل من هم من مثل أصله وعشيرته من عامة الجماهير • فالمدرسة تنقل المرء من العيش بالبريزة الى « التعقل » والتفهم • ولئن كانت « المعرفة العقلية » أو « الأفكار » بالنسبة الى بعض الافراد بمثابة الانفاس في الحياة ، ولا بد لأمثال هؤلاء من أن يعيشوا في « الفكر » لكي يجدوا أنفسهم ويحققوا ما يريدون ، الا ان هؤلاء ليسوا الا قلة من الناس • أما الأكثرية منهم فإن الوعي العقلي الشديد ليس بالنسبة إليهم الا كارثة تلم بحياتهم فتفسدها عليهم • هؤلاء لا يفسرون الدنيا بما يتلقى الأطفال في المدارس من مواد الدراسة ، وإنما يدركونها عن طريق الاتصال المباشر ، وعن طريق المشاركة في الصناعة ، وفي الحرفة ، وفي الطقوس الدينية والشعائر الجماعية •

وليس من شك في ان في هذا الذي يزعمه لورنس كثيرا من الحق • ولا ريب ان المدرسة بوسائلها الحديثة التي تعتمد على القراءة والكتابة وعلى مطالعة الكتب قد فشلت في تخرج جيل يقابل الحياة بشجاعة وبهجة وكفاءة • وليس هناك تلاؤم في كثير من الحالات بين ثقافة الطالب وما يقوم به من عمل • وقد فشلنا في أن نعمق نفوس الشباب بحيث تنعكس التربية على السلوك ، وتنفذ الى الخبرة والتجربة • وكم من ملايين الأطفال من يخرج من المدرسة الى الحياة فلا يجد في نفسه شوقا الى المزيد من المعرفة او يتابع بالتحصيل ما درس من أوليات •

ومما زاد الطين بلة ان المدرسة قد تصقلت لواجبها التقني الصحيح في الوقت الذي ظهرت فيه وسائل أخرى للاتصال الجماهيري تقدم برامجها الفكرية المنحرفة الى جمهور يضيق بطبيعة بثقافة الكتاب • ومن تلك الوسائل الصحافة الحفيفة غير الجادة ، ودور اللهو الوضعية - وذلك بجانب الحانات والمقاهي التي يلتقي فيها الشباب في المساء - وغير ذلك مما يخاطب في الانسان جانب الحيوانى الذى لم يتحضر بعد ، مما يتعارض مع أهداف التربية المدرسية الكتابية •



ت . س . البيوت



القدرة على الحصول على ما فى الكتب من كنوز . ولم يفتن الى اننا بسبيل التحول من مجتمع طبقي الى مجتمع تذوب فيه الفوارق ، وتسوده العدالة الاجتماعية ، وما كان حقا لاقلية من الناس يجب ان يكون ملكا للجميع . وليس معنى هذا اننا نحط من شأن ما يتعلمه المرء بالممارسة والتقليد والنقل عن آباءه واتباع تقاليدهم . وانما نحن نريد ان نبني على هذه الاسس وان نجعلها قاعدة تنبثق منها مواد الدراسة ، ولا يغفلها مضمون الكتاب .

ان المنهج التقليدي الكلاسيكي يجب ان يتطور بحيث يشمل الى جانب « الافكار » والدراسة النظرية عملا يدويا نستقي به مهارات الانسان التي كانت وكنا اساسيا من اركان ما يبني الانسان من حضارات بقيت آثارها حتى اليوم . ويجب ان نضع فى اعتبارنا ان المدرسة لا تضم قلة محظوظة من أبناء الشعب ، بل تضم البشر الجديدين بأسره وبغير استثناء .

القراءة والكتابة . والقدرة على مطالعة الكتاب حق للجميع . وبرغم ما ذكرنا من ماثلات للتربية عن طريق الكتاب ، فان طريقة التدريس ، وتطور التأليف ، والاهتمام بالحواس ، وبالقدرات الفعلية وازدادة الثقافة الفكرية الى المنهج الدراسى بحيث تصل الطفل بماضيه ، وتهذيب برامج الاذاعة والتلفزيون وعروض السينما ومساعدة الصحافة ، بحيث تيسر بعدها ما تقدمه المدرسة ولا تتعارض مع ما يتضمنه الكتاب القيم - كل ذلك يجعل للكتاب قيمته ، ويرسب الثقافة على أسس أصيلة عميقة وقواعد علمية صحيحة ، ويربط الجيل الجديد بجذوره التاريخية وينقذه من الضياع .

واخيرا قفز التقدم التقنى خطوات واسمعة فاضاف الى الثقافة الشعبية ابعادا جديدة تمثل فى عروض السينما وبرامج الراديو والتلفزيون التى استهوت الناس وزادتهم انصرافا عن الكتاب وقدمت لهم ثقافة كادوان يستقنوا بها عن ثقافة المدرسة . وهى فى الاغلب ثقافة شعبية وان لم تكن فكرية ، لأن الثقافة الفكرية من صنع الشعب ومن خلقه ، أما هذه ثقافة استهلاكية صنعت للشعب بقصد ان يتقبلها تقبلا سلبيا ، لا يشارك فى وضعها ولا يجد فرصة للجدل معها وتقوم بنشر هذه الثقافة وكالات وهيئات مركزية ذات أغراض معينة ، كذلك الذى تقدمه هوليوود بقصد الربح لا بقصد التثقيف .

ولقد اهتمت هذه الهيئات بعجم الثقافة اكثر مما اهتمت بنوعها ، اهتمت بالتسليية وبالتواشى الاعلامية اكثر مما اهتمت بالنواشى العقلية والبحث . وهى ثقافة قد لا تتوخى المثل الخلقية الرفيعة . تفرض على السامع أو المشاهد فرضا دون أن تكون له فيها ازادة ، ولا تتيح له اتصالا شخسيا أو احتكاكا عقليا .

هذه هى الازمة التربوية الاساسية فى عصرنا الحاضر ، وصميم مشكلة التعليم المدرسى : كثرة من الأطفال يفلتون من بيئات غير متعلمة لا تفيد الا القليل من علم الكتاب ، بل وتبتعد عن الحياة الفريزية الطبيعية بما تلقى من افكار ليس لديهم استعداد لتقبلها وهضمها وتحويلها الى سلوك وعمل . ولو اخذنا برأى لورنس لأوقفنا هذا التيار الجارف نحو تعميم التعليم ومحو الامية

وهنا يجب ان نقف لحظة لتقدير الامر . ان لورنس فى الواقع يبني نظريته على اساس ان المجتمع طبقي ، وانه سيبقى كذلك ، تسوده الفوارق الاجتماعية التى تفصل بين قلة متازة وكثرة متوسطة او بسيطة . ولذلك فهو يعنى هذه الكثرة من الحاجة الى القراءة والكتابة وينكر عليها

الاستثمار في العلم وفي الإنتاج

د. سمير نعيم احمد

● البحث العلمي يرتبط دائماً ارتباطاً وثيقاً بالإنتاج وبمجياة الناس وعملهم ، وهو الذي يلعب الدور الحاسم في التقدم التكنولوجي وفي رفع مهارات الناس الإنتاجية ومستواهم الفني والثقافي .

العلاقة لا يمكن أن تتعدى العلاقة الاقتصادية ما لم تستطع تلك الأمم الأخيرة أن تنشئ علومها الخاصة بها والنابعة منها بحيث لا تبقى في انتظار ما تجود به عليها الأمم الأخرى من بعض ثمار علومها في شكل مساعدات اقتصادية أو تكنولوجية . ومن هنا يتضح لنا الدور الحاسم للعلم الخلاق في تحديد مصائر الشعوب للعلماء . والعلماء في أي بلد من أعظم وأثمن الثروات القومية ، ولكن المؤسف ان الدول

لا تستطيع القول دون أن يجانبها الصواب أننا نعيش الآن في عصر يحدد العلم فيه كل شيء ، ابتداء من أبسط تفاصيل الحياة اليومية لأي جماعة من الناس حتى أعقد العلاقات السياسية والاقتصادية بين مختلف الشعوب والأمم . فالأمم المتقدمة والتي تسمى بالقوى العظمى في العالم هي الأمم المتقدمة علمياً ، والأمم المتخلفة أو النامية هي الأمم التي تفصل بينها وبين الأمم المتقدمة هوة عظيمة سحيقة . ومهما كان نوع العلاقة بين الأمم المتقدمة والنامية فإن هذه

كل هذه الفروع يرتبط بتطور النظرة العامة الى الكون المحيط بالانسان والى سيطرته على ظواهر هذا الكون .

معنى التقدم العلمى :

ان اى محاضرة لمناقشة الوضع الراهن للعلم فى مجتمعنا ووضع المقترحات لدفعه به لا بد وان نقوم على اساس نظرة عامة شاملة فوامها ادراك هذه المصادفة بسببلة والمتشابهة بين الظروف الواقعية للمجتمع وبين العلم . وقد دارت مناقشات كثيرة خلال الفترة الماضية حول وضع نوع بعينه من العلم ، هو ما يعرف بالعلوم الانسانية ، ودعا البعض الى ضرورة اهتمام بها واطنوا الى تعداد اوجه اهميتها وقارنوا بينها وبين وضع العلوم الفيزيائية والبيولوجية فى مجتمعنا ودعوا الى الارتقاء بها الى مستوى تلك العلوم . ولدى انتقاره المدفعة الخاصة تبين أن الوضع الراهن للعلوم الانسانية لا يختلف كثيرا من حيث الخيف عن وضع غيرها من العلوم . صحيح ان ما يسمى بالعلوم الطبيعية تحظى باهتمام اكبر نسبيا من الدولة ، كما يتضح من المبالغ المخصصة للاتفاق عليها ومن عدد التخصصين فيها ومن عدد البعثات المخصصة لها ، ولكن كل هذا لا يمكن أن يكون المعيار الوحيد لتقدم العلم . فالمحك الاساسى لتقدم العلم هو الابتكار والخلق والاضافة الى الوعاء العام للمعرفة الثمرة . وتظهر آثار هذا التقدم بشكل جلى فى الدوائر والمحافل العلمية العالمية فى صورة اعتراف وتقدير لحالة علم من العلوم وللمساهمات من بلد من البلدان ، وسعى العلماء الى هذا البلد للمشاركة فى النشاط العلمى فيه وارسل البلدان الاخرى لطلابها الى هذا البلد لاكتساب المعرفة والخبرة بعلومها المتكثرة . كما تظهر آثار التقدم العلمى ايضا فى التطبيقات العملية لهذه الابتكارات فى المجتمع الذى نشأت فيه وفى غيره من المجتمعات . فهل تحقق ذلك بالنسبة لآى من علومنا ؟

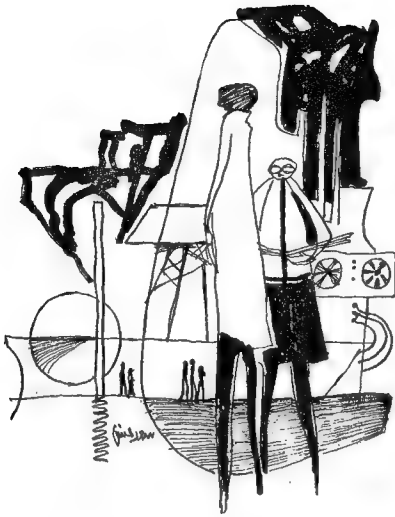
ان الفرق بين وضع العلوم الطبيعية ووضع العلوم الانسانية فى مجتمعنا لا يعكس فرقا يذكر فى درجة تقدم كل من هذه العلوم ، ولكن يعكس فى الواقع فرقا فى درجة « تعلم » أو « لاكتساب » أو استيراد المعرفة بموضوعات تلك العلوم من المجتمعات الاجنبية . وهناك بالطبع فرق كبير بين تعلم العلم وخلق العلم او بين استيراد العلم وصنعه .

التقدمية هى التى ادركت ذلك ووعته وعيسا كاملا ، أما الدول المتخلفة والنامية فانها لم تصل بعد حتى الى مرحلة افهم المواضيع لتحقيق هذه الثروة ، والدليل على ذلك عدم رعايتها وتقديرها العلمى لهم ، وتركها اياهم يتسربون منها الى غيرها من الدول التى تتلقاهم وتبدل اى شئ فى سبيل اجتذابهم اليها .

بين التقدم الاقتصادى والاجتماعى والتقدم العلمى :

من الحقائق المعروفة والمسلم بها أن هناك ارتباطا موجبا وتاما بين درجة تقدم العلم بوجه عام ودرجة التقدم الاقتصادى - الاجتماعى . الا ان هذه العلاقة بين التومين من التقدم ليست بالعلاقة البسيطة ، وانما هى علاقة غاية فى التعقيد . فلا يمكننا ان نرجع التقدم فى مجتمع الى تقدم العلم فيه ، كما اننا لا نستطيع ان نرجع تقدم العلم الى تقدم المجتمع . فالعلاقة بين الاثنين علاقة متبادلة ومتشابهة ومعقدة . فانعلم ينشأ على اساس الانتاج والنشاط العلمى للمجتمع ، ولكنه بدوره يخدم المتطلبات العملية للناس وللانتاج وله اهمية بالغة للمجتمع ، فهو الذى يزود الناس بالمعرفة بالقوانين الموضوعية ويزيد من قدرتهم على السيطرة على القوى الطبيعية ويحدد لهم انساب الاساليب لتحسين حياتهم . والعلم يوسع من آفاق الناس ويخلصهم من الحرافات والتعصبات . والبحث العلمى يرتبط دائما ابدا بالانتساج وبخياة الناس وعملهم ، وهو الذى يلعب الدور الحاسم فى التقدم التكنولوجى وفى رفع مهارات الناس الانتاجية ومستواهم الفنى والثقافى . وتطبيق المنجزات العلمية اصبح هو العامل الحاسم فى التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، اى ان العلم قد اصبح الآن قوة انتاجية مباشرة فى المجتمع .

وعلى هذا فان اى تقدم علمى فى المجتمع يؤدى الى تقدم المجتمع فى كافة المجالات الاخرى ، كما ان اتقدم فى تلك المجالات ينكس على سرعة تقدم العلم وهكذا . وهذه العلاقة المتبادلة والمتشابهة لا توجد بين تقدم العلم بوجه عام وبين التقدم الاجتماعى فقط ، ولكنها توجد ايضا بين تقدم فرع معين من فروع العلم وغيره من الفروع . فالتقدم فى العلوم الفيزيائية يؤدى الى وينكس على التقدم فى العلوم البيولوجية والانسانية والعكس صحيح . كما ان التقدم فى



وقد لا يتطلب تحقيقه أكثر من قرار بإنشاء عدة مراكز بحوث أو مؤسسات وأخسر بزيادة الاعتمادات المالية المخصصة لهذا الفرع أو ذلك، ولكن السؤال الحقيقي هو : كيف نستطيع الانتقال بالعالم (الإنساني ويطبيقي على السواء) من مرحلة الاستيراد أو التعلم إلى مرحلة الخلق والابتكار أو مرحلة صنع العلم ؟ أي كيف نخلق علما في الجهة العربية المتحدة ؟ ولإجابة على هذا السؤال سنحاول تحليل العناصر الحيوية في المناخ الاجتماعي المشجع على ازدهار العلم وتقديمه .

معنى المناخ الاجتماعي للعلم وعناصره :

لا شك أن ما تم خلال السنوات الماضية من استثمار في الجامعات ومن إنشاء لمراكز البحوث

وينسأ على ذلك فإن العلوم (الإنسانية والطبيعية) لم تتعد عندها بعد مرحلة الاستيراد إلى مرحلة الخلق . وإذا كان استيراد المعرفة العلمية وتطبيقها على الظواهر الطبيعية يمكن أن يعود بالفائدة على المجتمع فإن استيراد المعرفة العلمية وتطبيقها على الظواهر الاجتماعية المحلية قد يعود بالضرر على المجتمع أو يصبح جهدا عديم القيمة . وما زلنا نرى معظم علمائنا الاجتماعيين يحاولون تطبيق نظريات اجتماعية مستوردة من مجتمعات رأسمالية على مجتمعاتنا حتى بعد ما طرأ عليه من تغيرات جارية جعلته أكثر اقترابا من المجتمعات الاشتراكية .

السؤال الحاسم الذي يجب أن يشغلنا جميعا إذن ليس كيف نصل بنوع من العلوم إلى مستوى نوع آخر في مجتمعاتنا ، فذلك أمر غاية في السهولة

العملية الطبيعية والإنسانية يمثل خطوة طيبة إلى الأمام واعترافا بأهمية البحث العلمي وضرورته ، إلا أن العناصر الأساسية لتقدم العلم **الخلاقي** لم تكتمل بعد في مجتمعنا وسوف نناقش فيما يلي مدى توفر كل عنصر من هذه العناصر :

١ - الوعي الرسمي من جانب الدولة بضرورة تقدم العلم وإدراك العلاقة بينه وبين تقدم المجتمع .

لا يمكن أن يتم ذلك ما لم تكن الدولة أساسا مهمة بتقديم المجتمع وتحقيق الرفاهية لكافة أعضائه وحين كان مجتمعا يسيطر عليه الاستعمار والرأسمالية والاقطاع لم يكن هناك أدنى اهتمام بالعلم والحسلاق ، بل على العكس من ذلك كانت كافة المحاولات تبذل لواد أي بوادر له . وحين تسلم الشعب مقاليد الحكم اهتمت الدولة منذ البداية بنشر التعليم وتحقيق تكافؤ الفرص فيه أمام جماهير الشعب ، وكانت خطوة ضرورية وأولية لأنه لا يمكن بالطبع خلق علم دون قاعدة شعبية عريضة من المعلمين . وتلا ذلك الاهتمام بالبحث العلمي وإنشاء العديد من مؤسسات ومراكز البحوث العلمية، وكان ذلك أيضا خطوة ضرورية لتكوين وتدريب جيل من المتخصصين في البحث العلمي ولو حتى على مستوى النقل والاستيراد، ثم جاء تأكيد الميثاق على العلاقة بين العلم والمجتمع ، وأخيرا جاء الاعتراف الصريح الشامل في بيان ٣٠ مارس بأن بناء الدولة العصرية يتوقف على تقدم العلم والتكنولوجيا .

إن أول العناصر الضرورية للمناخ المناسب لازدهار العلم هي إدراك الدولة لتلك العلاقة بين تقدم العلم وتقدم المجتمع واستحالة أحداث تنميته اجتماعية واقتصادية حقيقية وتحقيق تقدم عسكري يكفل السلامة الدائمة للوطن دون أحداث فو علمي على كافة المستويات . ولا شك أن هذه المراحل، انتهى مر بها إدراك الدولة لدور العلم وتعكس تلك العلاقة المتبادلة بين العلم من ناحية والمجتمع من ناحية أخرى . فحينئذ لأن المجتمع يعاني من الاستعمار والرأسمالية والاقطاع لم يكن هناك أي اهتمام بالعلم ، ولكن انتشار التعليم ساعد على محاربة هذه الآفات الثلاث والثورة عليها . وحين قطنح المجتمع خطوات إلى الأمام في النواحي الاقتصادية والاجتماعية بدأ الاعتراف . يزداد بهور العلم ، ومع تزايد هذا التقدم والممارسة الفعلية لتطبيق المنجزات العلمية في الصناعة والزراعة وتزايد التعليم أصبح إدراك أهمية العلم الحسلاق أكثر سهولة . وعلى هذا نستطيع القول أن أول



العناصر الضرورية للمناخ العلمى المناسب قد بدأ يتحقق .

٢ - التفكير على أساس علمى :

ان الاعتراف الرسمى من جانب الدولة بأهمية وضرورة العلم الحالى يسس سوى خطوة واحدة اوليه وضروريه ولكنها غير نافية وحدها لتقدمه . فما لم يتحول الاعتراف الى فعل ويترجم الى عمل فان قيمته بالنسبة للعلم لن تزيد عن قيمه الورق الذى كتب عليه . كما انه من المحال ان يحدث اى تقدم فى العلم لمجرد الرغبة فى هذا التقدم . واول خطوة لترجمة هذا الاعتراف الى عمل هى ان تبدأ الدولة فى التفكير على أساس علمى لحل هذه المشكلة ذاتها ؛ بمعنى انه لا بد للمستوكرين ان يضعوا هذا السؤال أمامهم : ما هو الأسلوب العلمى الذى يجب ان يتبع لكي يتقدم العلم فى مجتمعنا ؟

وفى هذه الحالة يصبح العلم ذاته والعلماء أنفسهم والمناخ المحيط بهم موضوعا للدراسة العلمية . وهنا يبرز الدور الايجابى والفعال للعلوم الانسانية التى يستطيع التخصيصون فيها وضع خطة لهذه الدراسة العلمية للجوانب النفسية والاجتماعية والتربوية والادارية والاقتصادية المتضمنة فى هذه الظاهرة ثم وضع التوصيات العلمية بناء على نتائج الدراسة من أجل اطلاق الطاقات العلمية الكامنة وتوفير احتياجاتها .

٣ - تحرير المؤسسات العلمية من استعمار الروتين :

الروتين آفة شديدة الخطورة لاعلى العلم فحسب ولكن على المجتمع بأسره ، ولكن آثارها المدمرة تظهر فى اعنف صورها فى هذا المجال بالذات . فالابتكار والخلق والابداع لا يمكن ان تنطلق طاقاتهم اذا كانت تحيط بالمشتغلين بالعلم اغلال وقيود الروتين . ولدينا الكثير من الأمثلة على خنق الروتين للجهود العلمية يعرفها كل من يعمل فى المؤسسات العلمية . ولدينا أيضا أمثلة رائقة على التقدم الذى حققته المؤسسات التى أصرت الدولة على تحريرها من قيود الروتين مثل هيئة قناة السويس والسد العالى . **والخطوة القوية التى**

يجب ان تتخذ هي اعادة تنظيم كل المؤسسات العلمية وبخاصة أجهزة ادارتها على أسس جديدة وعلمية تقوم على الثقة الكاملة بالعلم والعلماء .

٤ - توفير الامكانيات المادية :

ولو نظرنا الى المؤسسات العلمية فى الدول المتقدمة لوجدنا انها تعتبر فى المقام الاول مؤسسات للاستثمار . وهذه الدول تضع هذه المؤسسات فى مرتبة واحدة مع المؤسسات الانتاجية والدفاعية . فتمنحها توفيرا لقواتها المحاربة كل العناصر الضرورية التى تكفل تفرغها كاملا للدفاع عن الوطن توفر للمؤسسات العلمية والعاملين فيها ما يمكنهم من التفرغ الكامل للانتاج العلمى والابتكار . وتلك مسألة قد تكون غاية فى الصعوبة بالنسبة لكل الدول النامية . فإمام هذه الدول مشكلات لا حصر لها تتطلب استثمارات كبيرة من أجل الارتقاء بمستوى معيشة سكانها ومن أجل تطوير وتنمية اقتصادها . والانفاق على العلم لا يؤتى ثمارا مباشرة وسريعة . الا انه يجب النظر الى العلم على انه لا يقلل أهمية عن اى مجال من مجالات التنمية كالصناعة أو الزراعة، واعتبار أن ما ينفع على العلم ليس سوى استثمار لا بد ان يؤدى الى طفرات ضخمة فى المجال الاقتصادى ، بل ان هذا الاستثمار لاغنى عنه لى تطور اقتصادى حقيقى . وهنا تواجهنا مرة أخرى نفس المشكلة التى قابلتنا حين كنا بصدد التصنيع . فلا بد لتوفير النفقات اللازمة لتقدم العلم من تحقيق مستوى اقتصادى مناسب ، ولا بد من التقدم العلمى لتحقيق ارتفاع مستوى الانتاج . وكما اتخذنا قرارنا بضرورة الاستثمار فى التصنيع لانه يمثل حلا واقعيا لمشكلاتنا مهما كان فى ذلك من نقشف وحده من الاستهلاك يجب ان نسرع باتخاذ قرار مماثل بضرورة اعتبار العلم صناعة استثمارية حيوية واعطاءه الاولوية فى الانفاق . **ويجب هنا مراعاة التنسيق العلمى الشامل بين مختلف المؤسسات العلمية بحيث يتحقق افضل وأعلى مستوى من استغلال هذه الأموال .**

ويرتبط بتوفير الامكانيات المادية للمؤسسات العلمية مسألة على جانب كبير من الحساسية يشعر من يريد عرضها أو مناقشتها بالحرج نظرا لما يمكن ان يحدث من اساءة فهماء ولكنها أثرت مناقشتها لأنها تفتقر لحيوية لا بد من مواجهتها بمواجهات واقعية، وتلك هى مسألة الأوضاع المادية للمشتغلين

وحلقات وندوات دورية ومستمرة وإما في هيئة مناقشات بالمجلات العلمية المتخصصة ، ذلك أن إحدى الدعامات الرئيسية لتطور أى علم من العلوم هي التبادل المستمر للأراء والأفكار بين العلماء ومناقشة هذه الأراء وبغدها ، ويتعين في هذا المجال أيضا فتح نافذة عريضة تطل على مصادر العلم في مختلف بلدان العالم عن طريق تبادل النشرات والمجلات العلمية وإيفاد البعثات وحضور المؤتمرات الدولية واستقدام العلماء الأجانب للاشتراك في مؤتمراتنا .

وإذا كانت الديمقراطية وحرية الكلمة تمثل الدعامة الأساسية للمجتمع فانها أمر لايد من توفره على أوسع نطاق في ميدان العلم ، بمعنى أنه لايد من أن يدبر المشتغلون بالعلم أمورهم انحصاراً به بانفسهم ويتخذون قراراتهم في كل مايتعلق بعملهم على أساس من المناقشات الديمقراطية الحرة . وفي هذه الحالة يستطيع العلماء انفسهم أن يحكموا على صلاحية اسهام كل فرد فيهم في التقدم العلمي ويمكنهم استئصال العناصر الانتهازية والوصولية والتخريبية وكشف الزيف والدجل باسم العلم . ورفع الكفايات العلمية الحقيقية .



فى ختام هذا المقال أود أن أؤكد مرة ثانية على معنى التقدم المعنى بوصفه خلقا للعلم وليس مجرد تطبيق لمعرفه علميه حلفها غيرنا . ولا يجب ان ننسى ان المعرفة العلميه التي نطبقها نحصص ، شربها نساى أى سلعه ، للخدمات السياسيه . ولهذا لن الترتيز على عملية اطلاق اعلى سوف يجعلنا في المسعبل صادون على انتباه حقيقيه للمجتمع وعلى اللحاق بانول المتعلمه واجتياز الهوة الواسعه التي تفصلنا عنها وتزداد كل يوم اتساعا . ويجب أن ننظر الى العلم بوصفه ، كالدفاع عن الوطن تماما ، عملية مستمرة لاتتوقف لحظه واحدة ، فالجامعات ومراكز البحوث باندول المتقدمة تعمل ٢٤ ساعة يوميا بلا توقف ، ولابد أن ننبه هنا الى ضرورة البدء الفورى باجراء كافة الدراسات العلميه اللازمه للتعرف على حقيقه وأوضاع وإمكانات مؤسساتنا العلميه ورسم الخطة لتحقيق المناخ المناسب لانتاجها .

سمير نعيم احمد

بالعلم . ان الأوضاع المادية للمشتغلين بالعلم لا تشجع على التفرغ الكامل للإنتاج العلمى بحيث يصبح هو المسانه المحورية فى الحياة اليومية للعلماء لا يشغلهم سواها من أمور مثل توزير الحياة المناسبة لانفسهم ولأسرهم . ونحن نقول ان الوضع المادى لنمشتغلين بالعلم غير مناسب فليس فى ذلك أى مبالغة . فالباحث العلمى المبتدىء أو المعيد بالجامعة (الذى نطلب منه التفرغ الكامل لمهمته العلميه والذى يمثل فى معظم دول العالم النواة الحقيقية للعلماء) يتقاضى مالا يزيد عن سبعة عشر جنيها فى الشهر عند بداية تعيينه وهو فى ذلك لا يختلف عن أى خريج جامعى آخر فى الوقت الذى تختلف توقعاتنا منه عن توقعاتنا من الآخر اختلاف ديم . وكيف لنا أن نتوقع منه أن يتفنى على شراء المراجع والكتب والدوريات والأدوات اللازمة لعمله ، وكيف نطلب منه انتفرغ ذهنه للابتدأ والإنتاج العلمى وهو مشغول تماما بتدبير شؤون حياته المعنيه بهذا المبلغ الضئيل ؟ فإذا ماكدح لسنوات طوال وكأفح حتى حصل على أعلى الدرجات العلميه (الدكتوراة) وعين مدرسا بالجامعة أصبح مايتقاضاه فعلا لايزيد على الأربعين جنيها فى الوقت الذى يحصل أغلب الذين تخرجوا معه واتجهوا اتجاهات أخرى على راتب أو دخل أعلى منه . وعلى هذا فليس من المستغرب أن نجد الباحثين العلميين ينشغلون عن البحث العلمى الخلاق بالبحث عن أعمال أخرى تدر بعضا من الدخل يساعدهم على مواجهة أعباء الحياة اليومية . لهذا كان لايد من تطبيق ما هو متبع فى كل البلاد المتقدمة علميا (وخاصة البلدان الاشتراكية) من حيث توفير الأمان والاستقرار المادى للمشتغلين بالعلم إما عن طريق رفع مرتباتهم أو بتوفير الخدمات الأساسية لهم كالمسكن الملائم والرعاية الصحية والاجتماعية ووسائل الانتقال . الخ . ولحسن الحظ أن لدينا الآن كادرا علميا من أعظم شباب العالم فى قدراته - دون مبالغة - وبشهادة كل المؤسسات العلميه الأجنبية التى أتبع لبعضهم العمل فيها ، وكل ما يحملون به أن يجدوا الظروف الملائمة لتفجير طاقاتهم وقدراتهم الإبداعية الكامنة من أجل خدمة المجتمع .

٥ - خلق الفرص للتعبير العلمى الحر والديمقراطى :

ومن أهم عناصر ازدهار العلم المكانية التعبير العلمى الحر والذى لايتساقط الا بفتح الباب على مصراعيه للمناقشات العلميه ، اما فى هيئة مؤتمرات

التجديد والتجديد في الفكر الديني المعاصر

د. حسن حنفي

بدأ بعض الباحثين في الآونة الأخيرة الحديث عن مشكلة العصر وهي « الإصالة والمعاصرة » أو كما يسميها الباحثون في التراث والتجديد له « التراث والتجديد » أو كما يقول البعض بصورة عامة مشكلة « القديم والجديد ». وهي مشكلة قائمة بالفصل تظهر بصورة حادة في لحظات تحول المجتمعات وانتقالها من مرحلة إلى أخرى ، لا ينطبق ذلك على مجتمع معينه « عربي أم إسلامي » بل على كل مجتمع بشري ينمو نحو التقدم ، وتظهر عادة في الخلق الحضاري ، في الفن مثلا باسم « الكلاسيكية والحداثة » أو في السياسة باسم « اليمين واليسار » أو في الروح العامة باسم « المحافظة والتقدم » ، فالتنمو بطبيعته هو خروج الجديد من بواطن القديم ، مشكلة خطيرة إذن لو استطاع المجتمع النامي دراستها دراسة علمية لحافظ على نجاسته في الزمان ، ولتأكد من ارساء قواعد ثورته واطمان إلى مسارها العلمي .

ولا كان الدال على تراننا القديم هو الفكر الديني ، وقد كان الفكر العلمي في هذا التراث أحد أبعاده ، فقد تصدى بعض الباحثين لهذا الفكر الديني بالتقديرات

● أن تاريخ اللاهوت هو تاريخ اللعالي المستمر بأخر منجزات الفكر البشري ، كلما قدم هذا الفكر شيئا تساق اللاهوت وأبنت جدارته ، وأعان إيمانه به واحتواه له منذ القدم .

● كل محاولات التوفيق بين المصام والدين واستفهام أحدث النظريات العلمية في الدسوء والذرة لتبرير عقائد الدين ، كل هذه المحاولات مدانة بطبيعتها وجهل بالغاية من العقائد وعن العلم على السواء .

● الإسلام يمثل آخر مرحلة من مراحل تطور الزهي ، وفيه إعلان لاستقلال الوعي الانساني واستقلال الطبيعة عن كل تدخل خارجي ، لقد بلغ العقل كماله ويستطيع الإنسان بعقله الادراك المباشر .



تنتج فكرا واحدا عند شعبين مختلفين ، وما دمتا بصدد وصف نمط معين من أنماط التفكير ، يكون التفكير دينيا اذا لم يتم العقل بوظيفته الأساسية في تحليل الظواهر ثم تغيرها . وقد أثبتت هذه المسألة من قبل عند الباحثين للتراث القديم وعن تسمية الفلسفة اسلامية أم عربية او سميتهما لفلسفة المسلمين أو الفلسفة في الاسلام » وقد اختار المفكرون اللبنانيون ظروف خاصة بهم ولاوضاع طائفية معروفة مصطلح الفكر العربي .

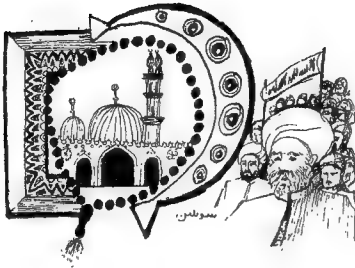
أولا : ماذا يعنى « نقد الفكر الدينى » ؟

ماذا يعنى اذن ما يسميه أحد الباحثين المعاصرين « نقد الفكر الدينى » ؟ لا يعنى النقد ترديد بعض كتابات المفكرين الماديين للدين في الحضارة الغربية ، فإدعاء الفكر الدينى هناك كثيرون والأمثلة والشواهد على ذلك كثيرة وماذا يعنى « يؤس الفكر الدينى » ؟ أن لفظ « يؤس » معروف في كتابات سابقة في الحضارة الاوربية أشهرها يؤس الفيلسوف لماركس وفلسفة اليؤس لبرودون وأخيرا يؤس المذهب التارديضى أو عقيدته ليوبر . لا يعنى اذن النقد الترديد أى ترديد ما يقال في بيئة حضارية معينة لظروف تاريخية معينة في بيئة حضارية أخرى تخضع لظروف تاريخية مغايرة أو مماثلة خاصة وأن كان النمط الدينى نفسه مختلفا فى كلا البيئتين . الترديد هو إسعاد فهم الأفكار والنظريات التى نشأت في بيئة معينة لانه يعرجوها عن بيئتها ، ويعممها ويعتبرها حيا جديدا ، لم يلقها على بيئة أخرى قد لا تصور فيها شيئا وقد لا تمس من فكرها إلا السطح الخارجى . أن كل فكر له بيئته التى ينشأ فيها ، أى أن كل فكر هو بالضرورة فكر حضارى يعبر عن روح العصر . والفكر الدينى في الحضارة الغربية

ومحدثوا من أزمة الفكر الدينى خاصة بعد الهزيمة التى أصابتها في الخامس من حزيران سنة ١٩٦٧ ، بل يمكن أن يقال أيضا أن هذا الفكر الدينى كان أجدا أسبابها ، والحقيقة أن أزمة الفكر الدينى لا ترجع الى تفكيرنا المعاصر لأن هذا التفكير نتيجة أثر طويل وحقيقية ترأثنا القديم كله الذى ما زال يوجه سلوكنا بتصورات القديمة للكون بالرغم من بعد الشقة بين الطرفين : سلوك معاصر يتطلب تحليلا متقنيا لبدان السلوك ، وتصور هرمي قديم للكون يعجز عن معوره في القصة ، سلوك معاصر يتطلب دراسة إمكانياته الدائرية وتصور قديم لا يؤمن باستقلال النشاط الإنسانى النظرى أو العملى ويلحقه بنقطة مركزية خارجة عنه . هناك اذن عمل بلا أساس نظرى متسق معه ، وهناك تصور قديم لا يؤدي بحال من الاحوال الى أى سلوك فعال مباشر .

مسموح انه لا توجد روح واحدة عبر العصور أو عقلية واحدة عبر التاريخ أو شخصية واحدة ثابتة عبر القرون ، ولكن صحيح أيضا أن هناك أوضاعا اقتصادية وظروفا تاريخية وجغرافية تعدد أتماطا معينة من الفكر والسلوك تؤدي بدورها الى تأييد هذه الأوضاع وتحولها الى أبنية نفسية عند الشعوب . هناك اذن نمط فكرى سائد كما أن هناك وضعما طبيعيا سائدا ، وكلاهما يكون روح الحضارة . لقد كان الفكر اليونانى فكرا مثاليا ولا يستثنى من ذلك أرسطو لانه كان لا يبحث عن الفردى فقط (الطبيعة) بل كان يبحث أيضا عن الفردى (المنطق) والعام (الميتافيزيقا) . وكان الفكر السائد في ترأثنا القديم هو الالهيات وما الطبيعيات الا مقدمة للالهيات .

وما دمتا بصدد الفكر الدينى فلا يمكن الحديث عن الفكر العربى ، فالفكر لا جنس له لأن أوضاعا معينة قد



الأوربية تحولت من أجل انكار وجود الله ، ولم يكن مصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، أو الثورة الكوبرنيقية التي كانت مثالا للثورة العلمية أو الانقلاب الصناعي أو التفكير العلمي البيولوجي في القرن التاسع عشر ، أمضى نظرية التطور عند دارون ، أو التفكير العلمي الاقتصادي كما مثلته نظرية رأس المال عند ماركس ، لم يكن ذلك كله وسيلة لانكار وجود الله بل كان ثورة على الانسحاب التقيدية للفكر المثالي والديني . كان عصر النهضة وليد الإيمان بالمقل وبالموقف النقدي من التراث القديم ، وكانت الثورة الكوبرنيقية حصيلة التجارب الجديدة والملاحظات العلمية واعتبار التجربة هو المصدر الوحيد للمعرفة بعد رفض كل معرفة مسبقة ، وكان الانقلاب الصناعي نتيجة لتطبيق النظرة العلمية في الطبيعة والرغبة في الاستفادة المباشرة من قواها ، وكانت نظرية دارون من أهم تطبيقات النهج العلمي في علوم الحياة .

أما حركات التحرر في عالمنا المعاصر فلم تكن وليدة هذه التحولات الفكرية الغربية بقدر ما كانت صادرة عن مقتضيات العصر الحاضر نفسه مثل الانبعاث نحو العقلانية والعلمية والدعوة إلى الحرية والديمقراطية . لم يكن الانبعاث نحو العقلانية بالضرورة ترويدا للمذهب العقلي القوي بقدر ما كان نتيجة لمتطلبات العصر ، ولم تكن الدعوة إلى العلمانية بالضرورة نتيجة لترديد نظريات كوبرنيك أو جاليليو أو نيوتن بقدر ما كانت اقتربا من الواقع ورفضاً للجوانب الغيبية في تراثنا القديم ، ولم تكن الدعوة إلى الحرية والديمقراطية وليدة انصعال مفكرينا الأوائل من أمثال الطوطاوي وغيرهم بمفكرى الغرب خاصة بمفكرى القرن الثامن عشر بل كانت وليدة رغبة دنيئة في التحرر وبحث من أنظمة سياسية جديدة بعد

لا يخرج من ذلك فهو وليد بيئة معينة وحصيلة تاريخ معين ، ويتناول معنى دينيا معينا . فالفكر الديني في الحضارة الغربية هو فكر حول المسيحية كدين أي أنه أقرب إلى تاريخ المسيحية بل وإلى تاريخ المسيحية الغربية بالذات ، وكل الكتابات المادية للدين هي في الحقيقة كتابات مادية للمسيحية أو أن شئنا الدقة كتابات مادية لتفسير معين للمسيحية وهي المسيحية التاريخية التي لم يقبلها أحد من الفلاسفة أو حتى اللاهوتيون الأحرار ، وهذا لا يعني التفرقة المشهورة بين تفسير معين للدين وبين الدين في ذاته والهجوم على الأول والدفاع عن الثاني ، لأن الدين في ذاته افتراض عقلي أو مجرد إمكانية لأنه لم يوجد إلا من خلال تفسيراته التاريخية فالتكتاب المقدس لا يتحدث عن نفسه بل يعرض له مفسر معين أو جماعة معينة ولا يتحول إلى فكر ديني إلا من خلال التاريخ . ومهما اختلفت التفسيرات للدين لكلها ردود فعل على بعضها البعض يحكمها قانون الجدل . ففهم المعاصرين للدين على أنه تجربة محضة أو إرادة للاعتقاد (ولهم جيمس) أو على أنه تجربة صوفية (برجمون) أو على أنه تناقض أو فضيحة أو عار أو لا معقول أو عبث (كثير كيجارد) كل ذلك ردود فعل عنيفة على تحويل المسيحية إلى مذهب عقلي عند المثاليين وعلى رأسهم هيجل ، وقد حدث ذلك أولا في الفلسفة ، وكان تفسير الدين دائما تابعا للفلسفة وتياراتها ، فليس نقد كيركجارد أو جيمس أو برجمون للبراهين العقلية على وجود الله انكارا لله بل رفض للبرهنة العقلية عليه كما هو الحال عند الصوفية . قد يوجد الدين في كتاب مقدس يمتناه وبلفظه بل أنه قد يقع في الحرفية *littéralisme* ولكن النص لا يتحدث عن نفسه ولا يوجد إلا من خلال تفسير معين له ولو أنه يبقى من الناحية التاريخية كتابا غير محرف .

كذلك لم تكن التحولات الفكرية الكبرى في الحضارة



بقظة الحس الوطني ودبشه في الانفصال عن السلطة المركزية .

ان التذبذب بين التراث القديم والفكر الغربي ،

بين نقد الفكر الديني في تراثنا القديم ورفض المقامد المسيحية في التراث الغربي يجعل البعض يتناولون على سبيل القياس نقد الفكر المسيحي المعاصر كما يتقدرون الفكر الاسلامي المعاصر مع ان كلا المفكرين مختلفان تماما .

فالفكر المسيحي المعاصر به تيارات عديدة اهمها ، كما هو الحال في كل عصر ، تياران : تيار تقليدي هو وهو استمرار للفلسفة الحديثة مهمته القضاء على البقية الباقية من الاساطير بمناهج العلوم الانسانية الجديدة والاساطير المثارة وتحليل لوجود الانسان وعلم النفس الاجتماعي وعلوم الاقتصاد والسياسة ، وقياس مصافك مهمته انتقاد ما يمكن اتقاذه عن طريق الف والادوار كما يفعل ياسيرز في تفسيره المعاد نيتشة على انه ايمان او كما يفعل البعض في تفسير الحادسل على انه ايمان فيلسوف بلا ايمان ويكون التركيز في هذا الفكر على الايمان الجديد لا الى رفض الاتجاه القديم بصورة واشكاله الاسطورية ، فاذا ثبت صافي العلم والدين قيل ان فرض الدين ليس اعطاء نظريات علمية ، واذا ثبت التوافق بين الدين والاستعمار قيل هناك فرق بين الدين ورجال الدين ، واذا ثبت ان معظم العقائد لها اصل تاريخي ويمكن تفسير نشأتها تفسيراً تاريخياً محضاً قيل هناك فرق بين المصيح المختلفة للمقيدة وبين المقيدة ذاتها ، الاولى من التاريخ البشري والثانية من الله ، واذا ثبت ان الكتاب المقدس من تدوين البشر قيل ان الدين دولته ملهون من الله ، واذا ثبت عدم وجود العقائد التاويخية في نصوص الكتاب قيل ان الشجرة توجد في البلدة وأن البلدة قد تحولت الى شجرة وهكذا .

واذا استجابات الكنيسة الى احد متطلبات العصر من تأييد لحرية الفكر او الموافقة على زواج الرهبان او المساعدة النسبية للبلاد الفقيرة او ذكر تحرير البلاد المستعمرة بكلمة خير او اداة الاستعمار ولو بنصف كلمة كان دليلاً عند البعض على ان الكنيسة على حق وهي في الحقيقة تلحق بالركب حتى تحافظ على نفسها ، ان تاريخ اللاهوت هو تاريخ اللحاق المستور بأخر منجزات الفكر البشري ، كلما قدم هذا الفكر شيئاً تسلى عليه اللاهوت والبت جذوته واطن ايمانه به واحتواؤه له منذ القدم .

ان هذا التذبذب عند بعض الباحثين بين الفكر الاسلامي المعاصر وبين الفكر المسيحي المعاصر يفشل من المشكلة الخاصة لكل فكر ، فاذا كانت مشكلة الفكر الاسلامي المعاصر ما زالت هي سيادة الالهيات لان مشكلة الفكر المسيحي المعاصر هي سيادة الانسان كما هو واضح في مدرسة الصور الادبية ومناهج التفسير الوجودي عند بولتمان ديبلويس وانصارها ، واذا كانت المشكلة في الفكر الاسلامي المعاصر هي تبعيته للسلطة السياسية لان المشكلة في الفكر المسيحي المعاصر هي خروجه على السلطة الدينية وتأسيسه حركات مستمرة للتجديد ونشأ هذا التذبذب من الانتقال المستمر بين تراثنا القديم والتراث الغربي مع ان هذه الصلة يمكن ان تكون موضوعاً لعلم مستقل يضع اسسه علماء البلاد النامية ومفكروها ، منصة ايليس موجودة عند ابن الجوزي والمقدسي والحلاج كما هي موجودة عند كيركجارد ، وفي بعض الاحيان يسود التراث الغربي في موضوعات لها مادتها في التراث الاسلامي ، فالتجربة الصوفية ليست موجودة فقط عند وليم جيمس او برجسون بل هي ايضا عند الفزالي وابن الفارض وابن عربي .

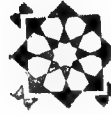
وليس هناك فكر ديني واحد ، بل هناك فكر ديني

وإذا تناولنا الآن مشكلة الفكر الديني من الداخل لوجدناها أعمق وأخطر من مجرد ترداد لبعض النظريات المادية للدين المسيحي في لحظة تاريخية معينة ولوجدناها جزءاً من مشكلة تجديد تراثنا القديم فيما تقتضيات العصر وأحدى مشكلاته الرئيسية أمثي : الدين والأيدولوجية الغيبية والملم - الإلهيات والإنسانيات ، الله والأرض ، الله والفكر . ولا يكون تناول هذه المشاكل ممكناً إلا بالرجوع إلى أفاق التراث في التاريخ القديم وليس مجرد الوصف السطحي لمقالتنا المعاصرة بما فيها من ترديد لبعض مظاهر التقليد للحضارة الغربية .

ليس المهم هو رفض العقائد وهندما ، فما أسهل ذلك خاصة وقد تحقق ذلك في الحضارة الغربية ، ولكن المهم هو إعادة بنائها حتى تتفق مع روح العصر وتلبى نداءاته . ولا يدل ذلك على رغبة في الإصلاح أو في التوفيق بل على رغبة في استغلال كل إمكانيات العصر وطاقاته طبقاً للنظرة العلمية . فشموننا الحاضر تمازجت مؤمنة ، والمشكلة ليست في تحويلها من الإيمان إلى عدم الإيمان بل في تحويل الإيمان الميت إلى إيمان حي أو تحويله من إيمان ثابت إلى إيمان متحرك يقبل في توجيه أحداث العصر . فإذا سألنا معاصرينا : عند سماع أية كلمة تهتز مشاعرهم ؟ قالوا : تحرير الأرض ، قلنا إذن الله هو الأرض الفاعلة والإيمان بالله هو تحرير الأرض حتى يتحرر الله السجين وتصبح المعاصرة الوحيدة المقولة هي مقاومة المحتل . وإذا سألنا معاصرينا : عند سماع أية كلمة تهتز مشاعرهم ؟ قالوا : الرغبة ، قلنا إذن الله هو المطالبة بالخير والثورة على الاقطاع والاستغلال . لا نقول للفلاح إذن الله فوق أمالي التخييل بل يهز الأرض تحت قدميه أي بجوار الأرض المسلوقة منه التي يعمل عليها كالجور السود ويصب عليها مرقة ويواري فيها جسده والتي يعطي ريعها لمصاحبها الذي لا يراها إلا أخصر

نومي ، هناك فكر يهودي ، وفكر مسيحي وفكر إسلامي على ما يقرر علماء تاريخ الأديان ، فالفكر اليهودي كما هو واضح في العهد القديم مرتبط بالأرض وبالأجزاء المهي وبتاريخ شعب معين ، والفكر المسيحي يقوم على التجسد وربط الفكر بالواقع في واقعة فريدة لا تتكرر ، يقوم على التشبيه والتشبيه ، على التماثل والحوال ، والفكر الإسلامي يقوم على الفعل وعلى التسليم بكل ما هو واقع على أنه مضمون الوحي وعلى الثبات المطلقة بالقتل وعلى رفض الأسرار . ويتبع كل فكر ديني المذهب الذي يقوم عليه ، فليس هناك مذهب ديني واحد لجوهر اليهودية مخالف لجوهر المسيحية وكلاهما مخالف لجوهر الإسلام ، وهذه حقيقة يقرها علماء تاريخ الأديان خالية من أي دافع للتقريب أو للجدل .

ولفلا من ذلك يمكن التفرقة بين « التفكير الديني » وبين « الفكر الديني » ، فالأول لحظة تاريخية معينة يظهر فيها الفكر الديني متشبهاً بما سواه من الانتاج الفكري للعصر ، للسفة كان أم علماً . فنظرية الفيزي تفكر ديني لأنها تصور الفكر الديني في لحظة تاريخية معينة متسلقة على نظرية الملوطين ، وإيمان الكنيسة بثبات الأرض ودوران الشمس حولها تفكر ديني في لحظة تاريخية معينة متسلقة على نظرية بطليموس . ومن السهل نقد التفكير الديني بأنه تفكير تابع لا يخرج من النص الديني ولا يخرج من النظرة العلمية بل خليط بين الاثنين لأفامة مذهب لاهوتي معين . أما الفكر الديني فقد يكون تفكيراً دينياً وقد يكون تفكيراً علمياً ، فالفكر الإصرالي فكر ديني ولكنه فكر علمي ولا يرتبط بلحظة تاريخية معينة ولا يتساق على النظريات النظرية للعصر . أو أن شئنا الفكر لا يمكن نقده لأن الفكر هو بالضرورة الفكر العلمي وما سواه هو التفكير الديني الغيبي أو الأسطوري .



ثانيا : هل الفكر الدينى فكر علمى ؟

قلنا ان هناك فرقا بين الفكر الدينى ، وهو نمط معين من انماط الفكر ، والتفكير الدينى اى التفسيرات المختلفة للدين عبر التاريخ . فالفكر الدينى كما لاحظ كثير من الفلاسفة يعتمد على الخيال والرمز ويخاطب العامة ولا يبنى اعطاء حقائق فلسفية او علمية ، فرفضه الاول التالى فى النفوس والبحث على الطاعة . وقد اجمع الفلاسفة مسلمين ومسيحيين ويهود على نائية الحقيقة الدينية ، الاولى للعامة وهو الفكر الدينى ، والثانية للخاصة وهو الفكر الفلسفى او العلمى . والتعارضى اذن بين هذين الفكرين هو تعارضى فى أسلوب التعبير وفى مدى اسعاع نطاق المخاطبين ، وعلى هذا النحو يمكن تحويل الفكر الدينى الى فكر علمى من طريق التاويل كما فعل سبينوزا وابن سينا وابن رشد وكثيرون غيرهم .

انما التعارض الحقيقى هو بين التفكير الدينى وبعض النظريات العلمية ، فالتفكير الدينى يعطى تفسيراً معيناً للدين يتبناه رجال الدين فى عصر من العصور طبقاً لنظريات علمية خاطئة تمثل لى الاخرى مرحلة معينة من تاريخ العلم تتغير فيما بعد . فالتعارض فى هذه الحالة بين الفكر الدينى والفكر العلمى تعارضى تاريخى محض سببه الاعتقاد بتفسير دينى معين ونظرية علمية معينة ، ولا يكون التعارض بين الدين على الاطلاق والعلم على الاطلاق ، فكلاهما افتراضى محض ، ولا يكون مقياس الحقيقة بالنسبة لكليهما الا تطابق ما يصدر عنها من احكام على الواقع طبقاً للتعريف التقليدى للحقيقة .

وغالباً مايكون هذا التعارض فى فترات تاريخية معينة عندما يمثل الدين فى سلطة معينة توقف تطوّر ثقته وتعمل الفكر التاريخى هو الفكر الدينى . ينشأ التعارض لان العلم يتطور ويصير الواقع فى آخر صورة زمنية له . ينشأ التعارض بين تصور قديم وهو التفسير الرسمى للدين وتصور

الحام . لايقال للصانع ان الله يوجد وقت الراحة الاسبوعية عندما يتزين قبل الذهاب الى أماكن العبادة بل وسط الاسبوع عندما تكون يديه فيه الزيت ويكون جلبابه اسودا . لم يعطى حصيلة عمله فى نهاية اليوم الى صاحب رأس المال الذى لا يرى فى نهاية العام الا رسوماً بيانية لمدل الربح وللسمم الصادر .

المهم اذن هو اعادة بناء المعتقد حتى تتحول الى لورة على الواقع اى تحويل الدين كله الى 'بيدولوجية لورية' . المسألة اذن اخطر من مجرد تعارض خارجى بين نوعين من المعرفة : المعرفة الدينية والمعرفة العلمية بل هى فى جدوى العقائد الدينية ذاتها اما ان تكون او لا تكون . حيثئذ لا يكون معنى «التلفظ» التردد بل المعنى الذى قصده كانتط وهو بيان امكانيات الفكر الدينى وبعده ، وهى امكانيات موجودة بالفعل يمكن ان تتحول الى لورة ، ومهمة الايديولوجية تحويلها الى صورة علمية . بذلك لا تتعارض طاقتان ، الدين والثورة وتبدد احدهما الاخرى ، فالثورة لا تعارض الثورة .

ان مشكلة التراث والتجديد اذن لهما مشكلة العصر ، وهى اخطر من ان تتناول فى مقال محض او فى مناقشة عابرة او فى ندوة نقالية او فى محاضرة فى احدى الانسيات ، الاجدى هو الفوس فى التراث القديم وفي اصوله الاولى لا فى دفاع بعض الماسمرين الذين لا يثقلون ثقل التراث ، فالفوس فى التراث هو فى نفس الوقت هموس فى اعصابنا العصر " وهى ليست مشكلة شخصية يدافع فيها الباحث عن نفسه ويتحدث بضمير التكلم ويهاجم الاخرين مستملاً أسلوب السخرية ومقلدا فولتر ، بل مشكلة علمية تطرق اليها كثير من المؤرخين للحضارات فى اساق فكرى دون استشهاد بنصوص دينية تقف على تجانس الفكر وتنقص من يقينه الداخلى ، خاصة وان الانسان يمكن ان يحمل النصوص مايريد ، لاسيما وان هذه النصوص ليست وقائع بل معطيات .

جديد وهو التفسير الماسر للواقع . فالتعارض ليس بين الدين والعلم بقدر ما هو تعارض بين القديم والجديد أو بين الجمود والتحرر . وهو التعارض المعروف داخل كل علم إنساني سواء كان في العلم أو في الفلسفة أو في الدين ، لتاريخ العلم مملوء بالتعارض بين النظريات القديمة الجديدة وتاريخ الفلسفة أن هو إلا تاريخ صراع مستمر بين القديم والجديد وهكذا .

والتعارض بين الدين والعلم كالتعارض بين الفلسفة والعلم ولا يكون الحل بإلغاء الدين لصالح العلم أو بإلغاء الفلسفة لصالح العلم بل بصم الخلاف بين وجهتي نظر تاريخيتين ويكون الفصل فيهما للنظرة الصحيحة التي يتبنها العقل ويصدقها الواقع .

وكما أن هناك تعارفاً بين النظريات الدينية وبين الواقع كان هناك تعارض بين النظريات العلمية والواقع ، والإمثلة على ذلك كثيرة في الفكر القديم ، بل أن خطأ النظريات الدينية يرجع إلى خطأ سابق في النظريات العلمية التي تسلفت للنظريات الدينية عليها . فاعتبار الأرض هي المركز ودوران الشمس حولها كان خطأ في ذلك بطليموس . قبل أن يكون خطأ في تفسير الكتاب المقدس . يتشأ التعارض إذن بين الدين والعلم عندما يكون هناك تفسير معين للدين ونظرية معينة للعلم وكلاهما يدعي تصوير الواقع ، ولا يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً بل يكون مقياس الصدق فيما هو المتطابق مع الواقع . سواء صدق ذلك على التفسير الممين للدين أو على النظرية العلمية للعلم .

وقد نشأ هذا التعارض في بيئة معينة هي البيئة الإوربية ابتداء من معطيات معينة وهي الديانة المسيحية والعلم الغربي . فالتعارض بين الدين والعلم تعارض نشأ في بيئة حضارية معينة كان الدين فيها أقرب إلى الأسطورة والخياليات والأسرار التي تند من العقل وأسس العلم فيها هو الذي يحمل لواء التقدم والذي يفسح آسناً العقلانية والتجريب والذي لا يثبت شيئاً على أنه حق إلا إذا ثبت

بالعقل والتجربة أنه كذلك . وكما كان العصر هو عصر الحضارة الغربية وكان تاريخها هو تاريخ الإنسانية المعاصرة تصور الباحثون في الأوربيين أن كل ما حدث فيها لابد وأن يحدث بالضرورة في غيرها من الحضارات القديمة أو المعاصرة فلي الحضارات الشرقية القديمة الهندية أو الصينية أو المصرية لم يكن هناك تعارض بين الدين والعلم بل كان الدين هو أساس العلم . وكان الدين باعثاً على البحث العلمي ، وكان العلم هو الحق لغايات الدين كما يدل على ذلك فن التحنيط عند قدماء المصريين .

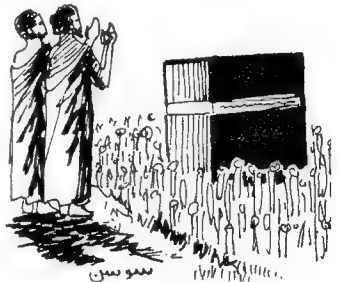
بل أن الصراع بين الدين والعلم في الغرب مردوده عليه . فقد أغلقت الكنيسة عندما أحرقت جيوردانو رونو ، وحاصرت جاليليو ، وأسطولت أحرار الفكر ، والمسطهاد العلماء وأوقع عليهم سواد من السلطة الدينية أو من السلطة السياسية (محاكمة أونيبير) وهو خطأ في فهم الدين والكل يمتد بذلك ، خطأ ناتج عن التوفيق بين الدين والعلم لم التوقف عند نتيجة علمية معينة ووضع حقيقة أولية عليها ، لمو خطأ في فهم الدين ينشأ من ربط حقيقة عامة بنظرية تاريخية ، أي ربط حقيقة عامة بما هو أقل منها عمومية وهو العلم الطبيعي ، ولو لم ربطها بما يساويها عمومية لانحصر التناقض ، فمما زالت «أعرف نفسك نفسك» حقيقة إنسانية عامة أركز عليها كل دين وفكر نفسه من خلالها ولم تتغير ولم يتعارض الدين معها - لذلك قد يكون الدين أقرب إلى علوم الإنسان منه إلى علوم الطبيعة وتكون مهمة التجديد تحوّل الدين إلى علم إنساني كما فعل ذلك جيوري في «الادينية المستقبل» .

وفي تراثنا القديم لا يوجد تعارض بين الدين والعلم لسبب بسيط وهو أنه ليس لدينا تراث علمي معسارض للدين . فقد كان علماء المسلمين فقهاء وعلماء مثل ابن حزم أو لافاسه وعلماء مثل الكندي وابن سينا وابن رشد أو متكلمين وعلماء مثل النظام أوسوفي وعلماء مثل عمر الخيام أو مؤرخين وعلماء مثل البيروني أو مؤمنين وعلماء مثل ابن الهيثم . ولم نسمع في تراثنا القديم عن تعارض بين العلم

والدين ، بل كان هناك تعارض من نوع آخر بين الفقهاء والصوفية ، بين الفقهاء والمتكلمين ، بين المتكلمين والفلاسفة ، بين الفلاسفة والفقهاء ، وبين الصوفية والفلاسفة حول تفسير القرآن والمنهج المتبع في ذلك أى حول علمية التفكير الدينى ، فقد ادعى كل فريق تمثيله للمنهج الاسلامى الصحيح ، المنهج الملقى عند الفلاسفة والمتكلمين أو المنهج الدولى عند الصوفية أو المنهج الاستقرائى عند الاصوليين .

وليس كل فكر دينى لا علميا بالضرورة ، فقد يكون الفكر الدينى علميا وقد يكون غير علمى . فالفكر الاصولى فكر دينى ولكنه فكر علمى ، فقد لجأ الفقهاء الى التجربة وفعلوا في انواع الملل كما يفعل المناطقة الممارسون اليوم وفلاسفة العلم ووضعوأسس المنطق التجريبى ونقدواالمنطق الارسطى . ليس الدين اذن بديلا خياليا عن العلم ، فالدين لا يبحث بالضرورة عن الملل الاولى في حين ان العلم يبحث عن الملل الثانية اذ ان الاصوليين لا يبحثون الا عن الملل الثانية . لا غرابة اذن في ان يقال ان المنهج الاسلامى منهج علمى ، على مايقول احد المجددين الممارسين الدين لم يتموا عملهم الى النهاية والذى انتهى فكرهم الدينى الى فكر علمى والى مقاومة المحتل ، فذلك استمرار لتباعد اصيل في تراثنا القديم كما وضح في الفكر الاصولى الذى وضعت فيهاسس المنهج التجريبى ومنهج البحث عن العلة . لما اذا رفضت في الفكر الدينى الممارس بعض النظريات العلمية مثل نظرية التطور الصفوى ؟ و نظرية فرويد او المادية التاريخية فلانه مازال اسير النظرة الالهية الكونية المسائدة في تراثنا القديم ، فقد رفض ابن خفيل ايضا نظرية التولد الدائى لحي بن يقظان لانه كان حريصا على الخلق كحرم المحدثين المحدثين ، واذا رفض الفكر الدينى الممارس نظرية فرويد فانه رفضها لاسباب في علم النفس كما يرفضها بعض علماء النفس والفلاسفة وكما فعل ديكور في دراسته من «التفسير» وكما يفعل كثير من علماء النفس لادخال بعض التعديلات على الصياغة الاولى للنظرية ، واذا رفض الفكر الدينى الممارس المادية التاريخية فلان العصر كان معشر المادية مرادفة للاحاد ، وقد انتهى الفكر الدينى الممارس الذى رفض المادية التاريخية من قبل الى المادية الجديدة او في سبيلها الى ذلك بل انه تبناها من اجل تحرير الارض ومقاومة المحتل .

والفلسفة الاسلامية ، وهى فكر دينى ايضا ، لم ترفضها في القول بقدوم العالم ، فليس كل فكر دينى من انصار الخلق بالضرورة فالعالم عند ابن رشد حقيقة ضرورية اذلية دون ان يكون مخلوقا في الزمان . وليس كل فكر دينى بالضرورة مؤمنا بتدخل نوى مجهولة في الطبيعة لتأكيد المعجزات ، فهناك فكر دينى يقسم على حتمية قوانين الطبيعة وعلى انكار المعجزات بمعنى انها كسر لقوانين الطبيعة .



وقد حاول بعض المعاصرين الثبات عدم تعارض الدين والعلم وحاولوا التوفيق بينهما بطريقة خطافية وذلك لان التعارض تعارض ظاهري لان الحق لا يصادف الحق بل يوافقه ويشهد له ، وهم في الحقيقة ليسوا في حاجة الى ذلك لان التعارض بين الدين والعلم ليس تعارضاً بين الاسلام والعلم الغربي بل بين الدين والعلم الشامل بل تعارض تاريخي محض بين بعض التفسيرات العلمية الخاطئة للدين وبين بعد النظريات العلمية الصحيحة ، ولقد نشأت هذه التفسيرات العلمية الخاطئة للدين من خطأ في النظرية العلمية أولاً وكان خطأ الفكر الديني انهُ يتعلق على نظرية زمنية وحسبها حقيقة أزلية لا تتغير في حين انها تغيرت الى نظرية جديدة أصبح الفكر الديني القديم معارفاً لها فالدين من حيث هو حقائق إنسانية عامة حاول الصوفية وصف ابيتهما الشعورية لا يحتوى على نظريات علمية وليس فرض العلم اعطاء تصور ديني للكون هذا من حيث المبدأ الذي تقتضيه الامانة السبرية والتشجاعة الأدبية اعلمته في حين ان الفكر المسيحي المحافظ في الغرب يلجأ الى هذا السلوب بعد ان يكشف العلم زيف القضايا الدينية ولم يلجأ الى ذلك الا بعد سيادة العلم وكان يود الانفصاف عليه ولكنه لا يستطيع . كلا العرفتين تقدم من حيث المبدأ فرفض التفسير الظواهر ، فرفض العلم لتفسير الطبيعة وفرفض الدين لتفسير الحياة العامة . فالدين ايدولوجية معصاة في ثوب بسيط حتى يمكن تجميع الناس على فئات مراتبهم في الفهم وللتنافس فهمها . أما المفكرون فيكتبهم تحسبوا للدين الى ايدولوجية بسبب والى ايدولوجية علمية اذا قدم الدين فروضاً صادقة على الواقع ومطابقة له ، وهذا هو معنى ما يقوله البسطاء والمعاقرين عن الاسلام من عدم تعارض الاسلام والعلم ومع ذلك فان قول البسطاء مع سطحيته وخطابيته اعرق واصح من قول المتكلمين من تعارض الدين أو العلم كترديد للدعوة المشهورة في تاريخ الحضارة الغربية في التعارض بين بعض المفاد المسيحية وبين بعض النظريات العلمية حتى ان الفكر المسيحي نفسه استطاع ان يتجاوز هذا التعارض ويبرر عقائد الدين على انها رموز أو أسرار تند عن العقل أو جعل المسيحية من حيث الجوهر مجرد دعوة للانطلاق في حين ان العقائد هي مجرد "عقائد زمنية لها ، ويكون قول المذاهبين البسطاء من عدم تعارض الاسلام مع التقدم أو التطور اصحق واعرق من الدعوة المتشبهة بتعارض الدين مع التقدم ان لم يكن امالة له ، ولا يصح الخطابه عدم علمية ماهاج العقل الديكارتي بل يسرينا فيها ترديد الدعوات القريبة دون تاصيل لثرائك القديم .

كل محاولات التوفيق بين العلم والدين واستخدام أحدث النظريات العلمية في القسوة والذلة لتبرير عقائد الدين ، كل هذه المحاولات مدانة بطبعها وجهل بالغاية من العقائد ومن العلم على السواء . وهو منتج متبع لبيان مائة المسر وتفاوته التي يرمو بها وبهترتها في الفهم ،

ولانبات شخصيته كمجدد وهو لا يتحدى كونه نصف مثقف ، فهو يمدح عقائد الدين ويطربها مع ايمان عميق بها وادعاء ثقافة عصرية لا يعلمها له اظفار براعة في التوفيق حتى يأخذ مركز الصدارة في مجتمع من انصاف المتعلمين بغية الشهرة والتجديد المصطنع ، ويشوم بذلك عيادة نصف عالم يود التعريف بعلومه وتلقى المواقف الدينية للجمهور . ويتم هذا التوفيق ايضا في الاكسوت الغربي في كتابات بعض اللاهوتيين المتخمين تحت ستار العلم مثل برجسون ونيار دي شاردار و فرسمونان وشوشار وغيرهم .

ان هذا التوفيق ينتهي بالفعل الى الخلط بين العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية ، فالدين اقرب الى العلوم الانسانية منه الى العلوم الطبيعية ، لذلك عندما يؤخذ من الدين علم الطبيعة تصبح الطبيعة مشحونة غالية تصرف الاخلاق وتؤمن بالقيم ، فكل شيء يسبح بحمده ولكن لا يتأنفقه تسبيحه " ولاداعي للاكتثار من الأمثلة اذا كان المنهج مرفوضاً اساساً ، فما أكثر التفسيرات العلمية للقرآن في الكتب الشعبية والمجلات الاسبوعية ، ولا ضرر ان نوضح التفسيرات العلمية للبهت بجانب صور هاربة للنجوم ، كل ذلك طبقاً لتفسيرات تملق الاذواق واعجاباً بالدين الحديث وبالجمال المعاصر .

ان حث الدين على العلم هو حث على استعمال العقل وعلى المعرفة وليس الامانة للعلم الطبيعي . وليس الفرض من وصف الدين للظواهر الطبيعية من آسان وحيوان فئات اعطاء حقائق علمية عنها بل اعطاء بعض المبادئ الانسانية العامة وتعيد موقف الانسان بالنسبة لها . ولكن استخدام العقل استخداماً سلبياً يمكن ان يؤدي الى العلوم الطبيعية ومعرفة الله بالعقل على ما ذكر ابن سينا وابن طفيل في حي ين يقظان ليس القرى منها معرفة الله بل البات استقلال العقل عن الوحي ، فليس المهم هو النتيجة بل هو المنهج .

والتوفيق التمسلي لا يكثر كثيراً عن التوفيق الخطابى ، فالاول يحاول اعطاء أمثلة تطبيقية لانفاق الدين والعلم في حين ان التوفيق الخطابى يقرر ذلك من حيث المبدأ . يحاول التوفيق التمسلي ارضاء أفراد الموقف وهو يرجع الى التقريب للدين بأخر مكتشفات العصر .

اما الإنفاق على الدين ورفض كل علم نانه رد فعل التوفيق الخطابى والتمسلي ، وبغفل الانتقا، على التقدير ورفض كل جديد مهما كان افرازه في حين ان المعنى الديني مفتوح على كل عصر ، والمعنى الديني والواقعة المصرية وجهان للشيء واحد .

والدعوة الى العلم والى تسرع الدين عند احداث المكارين المعاصرين هو احلال ايمان محل ايمان آخر واستبدال الايمان العلمى بالايمان الدينى وكلاهما وقوع في الايمان ، فلذا كان السبب في الايمان الدينى هو الاستسلام للقسوى

نقدو مايمهم وضع برنامج للعمل الثوري ، ولانكون النظرية
المادية العلمية بالضرورة مقدمة للماركسية فالماركسية دليل
للمعمل الثوري بصرف النظر عن اسمها النظرية ، وهذا
لايتمتع من استخدام «الزعة» العلمية scientisme

كوسيلة لصدم العقلية الاسطورية والتخفيف من حدتها
«بل ان تتبنى النظرية العلمية .

ثالثا : هل الفكر الدينى فكر توفيقى ؟

ان المشكلة الاولى في الفكر الدينى هي مشكلة الفكر
التوفيقى وهو الفكر المعروف في تراثنا القديم خاصة عند
اخوان الصفاء والذي طبع عقليتنا المعاصرة بظايمه . وخطورة
التوفيق هو انه يوحي بان الفكر الدينى في جوهره لايستطيع
ان يعبر عن نفسه الا من خلال فكر آخر تكون له من القوة
والسيطرة ، بالفالته ومعاليه وتصوراته ، مايستطيع بها
ان يكون هو الاساس ويكون المعطى الدينى هو التابع ،
فينشأ تفسير اسلاسى يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير
مسيحي يقوم على الفلسفة اليونانية وتفسير يهودى يقوم
على الفلسفة اليونانية ويلاس مقدار التقدم في الفكرالدينى
بمقدار التقدم في الفكر الحضارى الذى تساق المعطىالدينى
عليه المشكلة ان هي ان الفكر الدينى على هسدا النحو
لايستطيع ان يعبر عن نفسه الا اذا تسلق على فكر آخر
مغاير له وهو فكر اتسانى من حضارة اخرى سابقة له او
مماصره ، وكان المعطى الدينى شكل بلا مضمون شكل فارغ
يعطيه الفكر الانسانى مضمونه او مفسمون بلا شكل ،
تصورات للكون دون صياغة لغوية خاصة ، وكان المعطى
الدينى ليس له مقاومة بداخله وكانه معطى هلامى يتشكل
حسب الظروف . كان الفكر الاسلامى يونانيا من قبل ثم
كان الاسلام واسمائيا مرة واشتراكيا مرة ، ملكيا مرة
وجمهوريا مرة ، حكما مطلقا مرة وديموقراطيا مرة .

يكون التجديد بهذا المعنى تجديدا نسبيا لانه باخذ
آخر ماوصلت اليه المعرفة البشرية ثم يستعمله الفكرالدينى
للتعبير عن نفسه ولكنه تجديد يكون اقرب الى الجمود لان
المعرفة الانسانية متطورة ولايأخذ الفكر الدينى منها الا آخر

العبيبة والاسطورية فان الاستسلام للملم قد لايفتلف كثيرا
عن ذلك فالكهرباء والمغناطيسية والطاعة الذرية كلها تفعل
المجرات ولها القدرة على انتاج الظواهر واحداث الحركة
في العالم . فالايم لاينتقل من عقلية عبيبة الى ثقافة علمية
بقدر مايمهم تحليل العقل وارجاعه الى وظيفته الاساسية
في تحليل الظواهر . فالفلاح قد ينتقل بايمانه بالولى الى
ايمانه بالآلة الزراعية ، فيستبدل ايمانا بايمان ، وتحصل
الالة محل الاولى وفي كلتا الحالتين لم يتمد مرحلة التالية
اي ان العقل لم يتم بوظيفته .

ان نظريات العلم ليست حقائق اولية ، وحديث رسل
عن نشأة الكون ليس هو الحقيقة وتصور نبوت الطبيعة
ليس حقيقة مطلقة ، والتصور المادى للكون ليس بديلا عن
التصور الدينى له ، فكلاهما على هذا النحو الذى يتصوره
احد المتكبرين المعاصرين ايمان ، بل قد يكون التصور الدينى
اقرب الى الحقايت من حيث هو حقيقة انسانية عامة في حين
ان التصور العلمى ليس له اى ضمان لثباته من حيث المبدأ
لانه يغير دائما من ابيئته النظرية كلما اكتشف الواقع على
نحو اقرب او ابعد ، وهذا يعنى تقدم العلم . وان ترك
عقيدة خلود النفس التى يقرهاها الدين ونفى هذه العقيدة
كما يقول رسل ليس انتقالا من باطل الى حق او من دين
الى ملم بل هو انتقال من قضية الى اخرى او من دين الى
دين . لذلك قد يكون الصوفية ملهى حق من فترتهم بين
البدن الزمنى (الملم) والبدن الاولى (الدين) .

ان التصور العلمى المادى للكون لا يكون ايمانا جديدا
لانه تصور ظنى لم يكن موجودا من قبل وقد رجد اليوم وقد
يشتر هذا . ولا يمكن ترك اوسطين وتوما الاكوينى والايمان
بنبوت او جاليليو دون المرور بمرحلة متوسطة وهي التنوير
او النقد الداخلى للفكر الدينى والا لكان انتقالا من ايمان
امضى بالدين الى ايمان امضى بالعلم ، فالايان بالمكان المطلق
او بالزمان المطلق لايفترق كثيرا عن الايمان بالتثليث او
بالتجسيد او بالخلأس او بالجن والشياطين ، والايمان
بعمرة المادة او بيوها ليس جزءا من ايمان دينى فضلا عن
انه لايمهم السلوك العلمى . فلابهم الايمان تصور نظرى للكون



اذن متوجها لكشف حقائق جديدة والمنهج الديني منهجا للشرح
حقائق قديمة لان كليهما يبدأ من الوقائع الخارجية .

**لقد احتوى النص الديني على حقائق يمكن اعتبارها
مجرد توجيهات عامة تكفل التي عند العالم قبل ان يبدأ
عليه او كفروض عامة قابلة للتحقيق ، وتكون مهمة المعرفة
الانسانية هي التحقيق ، او تكون مهمة هذه الفروض توجيه
الفكر الانساني نحو المثلث على كينيات التطبيق اذ قد كفاء
الوحي مناه البحث النظري ، او قد يكون الوحي قد اعطى
الانسان نقطة بيقينية يبدأ بها الفكر الديني كما يبدأ العالم
ببعض المسلمات مثل وجود العالم ، او قد يكون الوحي قد
اعطى وجهة نظر كلية شاملة نظرا لان المعرفة الانسانية جملة
اوجه وتعبير عن وجهات نظر ، فالعالم ايضا لديه بعض
الايمان المبدئي السابق قبل ان يبدأ بحثه العلمي كمسالم
الدين تماما ، وكلاهما لن يتقبل شيئا على انه حق ان لم
تثبت المثلث والتجربة انه كذلك .**

**ليس الدين اذن ملجأ أي مجموعة من المعتقدات
التماسكة ، يقبل كل او يرفض كل ، انما الدين مجموعة
من الفروض التي يمكن تحقيقها في الحياة العلمية وهي فروض
يستطيع الانسان عن طريق العقل والتجربة الوصول اليها .
ليس الدين مجموعة من المعتقد حول آدم وحواء والجنة
والنار واللائك والشيطان معارضة لنظريات علمية من المادة
والطاقة والحركة ، فلا المعتقد الاولي على هذا النحو من
الدين ولا المعتقد الثانية جزء من العلم .**

رابعا : هل الفكر الديني فكر غيبي ؟

الفكر الغيبي اقرب الى الاساطير منه الى الفكر
الديني ، والاحتفالات بالوالد هي جزء من الفنون الشعبية
وليست جزءا من الممارسة الدينية . والدين مرتبط على
هذا النحو بأذواق العامة ، وتعتبر ممارستها لها من مقدار
تقبل الخرافة والفهم فيها ، لذلك ارتبط الدين بالسحر
والشعوذة والطبقات وأصبح احيانا بقوى غيبية لها تأثيرها
على مصائر الناس ، ولها القدرة على جلب النعيم ودفع
الكوارث لذلك في ساعة الشدة وتنسى في ساعة الرخاء ،
ويتبدل فيها شعور المؤمنين بين الصوف والرجاء على
ملاحظة سبينوزا .

مرحلة ، لذلك كان توما الاكوينى مجددا نسبيا لانه تصور
فلسفة ارسطو آخر فلسفة استطاعت الانسانية ان تصل
اليها .

ان مشكلة التوفيق هي في الحقيقة مشكلة التفسير
وهي مشكلة منهجية لم يلفت اليها الفقهاء والمتكلمون بقدر
ما التفت اليها الصوفية والفلاسفة . التوفيق هو اخذ
فكر انساني ثم تسليق المعنى الديني عليه فاما ان تكون القلبية
للفكر الانساني عندما يحتوى المعنى الديني بداخله واما ان
تكون القلبية للمعنى الديني عندما يحتوى الفكر الانساني
بداخله . ولكن الغالب هو الحالة الاولى اي احتواء الفكر
الانساني للمعنى الديني فاصبح التصور الاسلامي للعالَم
هو التصور الهرمي التدريجي لا التصور الاقنئ ، واصبحت
اهم فضيلة فيه هي النظر لا العمل ، وانقسم الانسان جزأين
جزا خالدا يرجع الى عاله الاول ، وجزا فانيا يتحول الى
تراب مع ان مشكلة العصر في المحافظة على هذا الجسء
الفاني .

اما الفقهاء فانهم استطاعوا ان يفسحوا مشكلة التفسير
وضعا مغايرا فسلطوا المعنى الديني على الواقع نفسه وادوا
هذا الواقع نفسه ، وهو الواقع المعلى العاشر داخل
المعنى الديني ، فاستطاع الفقهاء اخراج الواقعة السلوكية
من النص وهو مايسمونه بتنقيح المناط ، كما استطاعوا ايجاد
هذه الواقعة السلوكية في الفعل الخارجى وهو مايسمونه
بتحقيق المناط ، اي ان التفسير اساسا هو صلة بين النص
والواقعة العلمية العاصرة ، وهذا الواقعة هي المشكلة ذاتها
التي تتطلب حلا . فالتفسير يبدأ من الواقع الى النص ومن
النص الى الواقع ، من الواقع الى النص حتى يمكن ايجاد
اساس نظري للمشكلة الواقعة ومن النص الى الواقع حتى
يمكن توجيه الواقع على اساس نظري فعال .

لناعتراض اذن بين الدين والعلم من حيث منهج التفسير ،
فمنهج التفسير عند الاصوليين يبدأ من الواقعة ولا يعتبر
النص قد حوى كل الحقائق مسبقا وان مهمة المفسر هي
استخراج الكنوز من النص ، فالواقع هو نقطة البدء في
العلم وفي الفكر الاصولي على السواء . ليس المنهج العلمي

تراننا أشمل من أحوالها في تلبس إبليس لابن الجوزي
أو في كتاب الطرابسين للحلاج أو في تقليس إبليس للمقدسي
بل نجد تفسيرات أخرى لها في كتب الفقه وفي الكلام وفي
الفلسفة ، والأفضل دراسة الشيطان في التراث بسامع
التراث قبل دراسته مناهج الأدب الغربي في تصوير إبليس
كجزء من الدراما البشرية .

**ولماذا يقوم الدين كله على قصة إبليس والدين مملو ،
بالقصص للأخرى خاصة في العهد القديم ؟ والقصص في
القرآن ، على ما هو معروف ، أتى بصدد الحديث عن
العهد القديم دون أن يرد وقائع أو حوادث ، والغرض
من القصص الترويج على النفس والتخفيف على الفؤاد .**

**أما المعجزات فقد أدت دورها في دعوة الناس إلى
الإيمان عندما كان الله يدخل تدخلًا مباشرًا في الطبيعة في
التوراة والإنجيل ، ولكن بعد أن استقل الشعور الإنساني
ولم يعد الإنسان في حاجة إلى برهان آخر يفوق الطبيعة
لم يعد للمعجزة أي معنى وأصبح خرق قوانين الطبيعة
تهديدًا للمعرفة الإنسانية أكثر منها تأكيدًا لها وأغلا لعناية
الله أكثر منها إعلاء لقدرته . فالمعجزات كانت ثم انتهت
بظهور الإسلام الذي استبدل بالمعجزة الإعجاز وجعل أحد
البراهين على صدق الوحي هو التحدي الإنساني ، نعتي
قدرة الإنسان على الخلق والإبداع . المعجزة ليست مشكلة
عصرنا بل مشكلة عبود مفلت وانتهت منذ أربعة عشر قرنًا
بل منذ عشرين قرنًا منذ كانت آخر المعجزات هو ظهور
المسيح وفاته وبعثه ، بعدها انتهت المعجزات . فالدين
الإسلامي على ما يقره علماء تاريخ الأديان كالأديان كدرا
للقصص والمعجزات ، أي أن الجانب الغيبي فيه يكاد
يكون معدوما ، فالإسلام يمثل آخر مرحلة من مراحل تطور
الوحي وفيه إعلان لاستقلال الوعي الإنساني واستقلال
الطبيعة عن كل تدخل خارجي . لقد بلغ العقل كماله
ويستطيع الإسلام بعقله الإدراك المباشر كما يستطيع فعله
تغيير واقعه ، لم يعد الإنسان بحاجة إلى عقل وإرادة
خارجية لشعوره أو هزيمة أعدائه . كل شيء فيه طبيعي
ومحمد كان بشرًا يعيش في الأسواق وابن امرأة كانت تأكل
القديد ولم يكن إلا وسيلة لإعلان الوحي . بل أن الله عند
الاصوليين يتكاد يذكر اسمه ولا يذكرون إلا «الشارع» ،
واضح الشريعة ، ولا يكاد يذكر في الفلسفة ، ولا يذكر الفلاسفة
إلا «الواجب الوجود» واستطاع المتكلمون التوصل إلى التنزيه
الطلق وتحرير الفكر الإنساني من كل تشبيه مادي ، واستطاع
المتصوفة جعل الله عملية توحيد ، عملية فردية أو كونية .**

**والإسلام ليس وحيا أعطى مرة واحدة كما أعطيت غيره
من الرسالات بل أعطى خلال ثلاثة وعشرين عاما ، ونزل
الوحي حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الأصول
طبقا لأسباب النزول وتبعا لإمكانات تقبله ، وكثيرا**

**، ويتم اللجوء إلى الله في حالة المعجز وعدم القدرة ،
ففي وقت الهزيمة يلجأ فيها إلى الله ويكثر بناء المساجد
والاحتفالات بالوالد وطبع أمهات الكتب الدينية ، وكثيرا
ما يلجأ إلى الله من أجل التسوية . فإذا طلب من أحد
ترضي نقود وهو لا يملك أولا يريد الإفراش فإنه يقول : «
ربنا يسهل أو » على الله « أو » ربنا يرزق » « وربنا
ملك » ، ففي ساعة المعجز تكثر الدعوات على ما يذكر
الجبرتي ساعة مجسوم نابليون على القاهرة « بانجي
الاطلاق ، نجنا ما نخاف » .**

**أما ما يذكر في الكتب المقدسة من قصص حول آدم
وحواء والملاك والشيطان وإبليس والجنة والنار إلى آخر
ما ينشأ عنه البعض باعتباره تفكيرًا غير علمي فقد اعتبره
الفلاسفة من قبل مجرد رموز تدل على معان عقلية أو
روحية والتكروا مادية الوقائع أو أحداثها التاريخية ولم
يستبقوا إلا المعاني التي يمكن لجميع العقلاء الاتفاق عليها
والتحقق من صدقها وطبقها مع الواقع على المستوى العام
دون أن تتعلق بالعادة بدين معين أو لحظة تاريخية معينة .
إن كل هذه القصص أقرب إلى التصوير الفني منها إلى
الوقائع على ما يقول بعض المجددين المعاصرين ، الغرض منها
التأثير على النفوس وليس تقرير وقائع تاريخية وقد قال
بذلك كثير من الفلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد وفيلون
وإبن سيمون وسبينورا وأوريجين ، فالغرض ليس الرمز في
ذاته بل هو المنفعة العاصلة منه في الحياة العملية وإعلان
ذلك بأسلوب التخيل ، فإذا نتج منها ضرر فالخطأ من
المفسر الذي ينسب إلى وقائع مادية التركيز عليها ، فقد
يكون إبليس رمزا للشّر ، وكما أن الإنسان الإنساني أن
يخلق إلهًا فإنه يخلق شيطانًا ، وكما أنه يجسد الخير
فإنه يجسد الشر وينتج ذلك في الأعمال الروائية الكبرى
باجو في عطيل والملكة الأم في هاملت ، قد يكون إبليس
رمزا للأخطاء الشرية ، أو قد يكون رمزا في عصرنا
المعاصر للتحدي والأعمال العقل والمزعة . ولأدبي اعتبر
القصة جزءا من الأدب الدرامي فقد قال الفلاسفة بالمر
وقال لعلماء البلاغة بتعليم التخيل أو كما قال المعاصرون
بالتصوير الفني . ولينا إذن في حاجة إلى شرح التنافضات
الدخيلة أو في بيان النواحي الأسطورية في قصة إبليس
وحوار مع الله وطرده من الجنة وجذبه شر باغواله
للإنسان ، لسننا في حاجة إلى الإطالة في ذلك فلا بد
الشمعي لا يعرف التنافضات لأنه لا يقوم على العقل ،
والرمز أيضا لا يعرف التنافضات لأن الغرض منه ليس
إعطاء نظرية عقلية أو عقيدة لاهوتية في الفرق بين إرادة
التكوين وإرادة التشريع .**

**وليس الدين كله يقوم على حب الله وكره إبليس .
بل تلك رموز لها مآيقها في الانفعالات الإنسانية كما
وضح ذلك في أقوال الصوفية ، بل أن هذه القصة في**

المدرسة تحويل الدين الى نقد اجتماع كما هو واضح في « تفسير المنار » ، وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضع علم الاجتماع الديني الموجه « نقد درس الاساليب الدينية المعاصرة وقيمتها وحاول القضاء على الاسطوري منها والرجوع الى الاساليب الدينية البسيطة الاولى .

والتفسير الاسطوري الغيبي للدين هو بالفعل تفسير العوام له وإيمان البسطاء السليح اما المثقون فان تفسيرهم لهو اكثر عقلانية ، ومنهم من يؤمن بأن الدين كله ليس الا رموزا يمكن للفيلسوف ان يفك مساهما وهذا يكتبه، انما مشكلة المثقفين المؤمنين او المؤمنين المثقفين هي الازدواجية التي يعيشون فيها بين العقل والايمان ، فهم مؤمنون بالعقل وبالتحليل العقلي بل وبالمنطق ومنابع البحث ولا يرون شيئا في التبرك بأوليائه الله او زيارة اهل البيت ، فهو مثقلى في ميدان العلم والتخضع ومؤمن غيبي في السلوك اليومي في حياته العامة ، وهو في نفس الوقت لا يود ان يخطر بباله ، فالمثقف منهته والحديث من الدين لا يتعدى الحديث عن المهنة او عن الحضارة دون اخذ موقف عملي ، أي ان المثقف المؤمن مزدوج مرتين : مرة في حياته الفكرية بين العقل والايمان ، ومرة في حياته العملية بين النظر والعمل .

ومقياس صحة القعائل ليس صحتها او كذبها من الناحية النظرية بل مقدار فاعليتها من الناحية العملية فلا يميز آليات خلود النفس او انكارها بقدر ما يميز هسلما الانسات او هذا الإنكار في حياة الناس العملية . فان الآليات 'و النفس لا يؤيدان الا الى فسجة عقلية حتى أي تفسير في حياة الناس اليومية ، وكذلك تحدث نسخة نظرية مفصلة حول اثبات وجود الله او نفيه ان لم يكن لذلك اثر عملي في حياة الناس ، فاه عند بعض المفكرين ليس من جانب الوجود او من جانب الماهية او حتى من جانب الطلب المخلقي او النفسي بل هو وظيفة جوهريها التقدم وهي وظيفة الله في العمود القديم .

لا يحتاج الانسان ان يكون مسلما الى الايمان بالآلح واللائكة والسياطين والنفاريت ، فلايمان هو ما وغر في القلب صدقة العمل . الايمان سلوك ، لذلك قرن الايمان دائما بالعمل والعمل بالايمان ، وجعل الخوارج الممثل جوهري الايمان . وقد لاحظ علماء الاصول من قسبل ان الحديث قد يكون ظاهري من ناحية النظر ولكنه يقيني من ناحية العمل، فلا يميز الاعتقاد النظري بقدر ما يميز السلوك العملي ، وقد قرر علماء الكلام ايضا ان المسمالات شوه والبيادات شوه ، آخر ، فيمكن للمسلم المعاصر ان ينكر كل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلما حقا في سلوكه، وهي الفكرة المسيطرة على كثير من فلاسفة الادباني في اليهودية والمسيحية عند القديس يعقوب والمسيحية الاولى حتى كانت والمسيحية الليبرالية عند هارنك .

ما كان الوحي يمثل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء التنسخ . ومن ناحية اخرى جاء الاسلام كآخر حلقا تطور الوحي في التاريخ ايندا من ابراهيم ابي الازيضاء ، فالوحي يسير طبقا لتطلبات كل عصر ، اذا انتهت فترة جاء وحي آخر مليا بخصائص الفترة التالية وطبقا لما حدث من تقدم ، فهناك تقدم معين من نبوة الى نبوة ، ومن رسالة الى رسالة أي أن الوحي يسير في خط من الوداء الى الامام ويتبع فلسفة ارتقائية للتاريخ كما يقول هردر وكايت ، حتى صاغ لسنج فلسفة للتاريخ طبقا لمسار الوحي فيه على مراحل ثلاث : الاولى ، القاتون الخارجى واعتبار الله مصدر خوف وطمع وهي مرحلة اليهودية . ثانيا ، الحب الداخلي واعتبار الله موضوع حب وهي مرحلة المسيحية . ثالثا ، استقلال العقل الانسانى وقتته بنفسه وعدم احتياجه الى وحي وهي فترة عصر التنسيور وان شئنا الاسلام اذا كان الاسلام على ما يقول اعترله يقوم على العقل وأن الشرع تابع للعقل . يشب تطور الوحي اذن ان الحقيقة موجودة الى الامام لا الى الوداء ، لذلك يكون غريبا حقا ان يقف الناس عتسه النموذج الاول في تطبيق الوحي عندما يتعلق لأول مرة في صدر الاسلام او في عصر المسيح او تنكر التمدادات بالعودة دائما الى الاصول الاولى والى النقاء الاصلى في التبع الاول .

يقوم الوحي اذن على العقل ، وقد كانت مهمة العقل عند المعتزلة هي بيان حق الانسان وواجبه على الله لاحق الله وواجبه على الانسان ، والعقل اساس الشرع ، وكل ما حسنه العقل حسنه الشرع بل ان العقل ما كان في حاجة الى الشرع لان الانسان لا يحتاج الى وحي، وما الوحي الا لطف من الله وكرم منه قد لا يحتاجه الانسان لان العقل فيه ما يفيقه ، وقد عبر الفلاسفة ايضا عن هذه الحقيقة فالدين والفلسفة شوه واحد ، متفقان في الموضوع والمذهب والفاية وقد عبر ابن سينا وابن طفيل عن ذلك في رسالتهما هي بن بظان كما صاغ ابن رشد ايضا هذه الحقيقة في نظرية التاويل ، وتاويل الشرع حتى يتفق مع العقل وتلك شيفة اهل البرهان .

والعقلى السلفية ليست كلها عقلية دينية غيبية . صحيح ان ابن تيمية وابن القيم يؤمنان بوجود الشياطين والجن والنفاريت ، وهذا هو احد وجوه الضعف في هذه المدرسة ، ولكن من ناحية اخرى استطاع ابن تيمية نقد المنطق الارسطى ووضع اسس لمنطق جديد ، استطاع نقد المنطق الشكلى ووضع اسس منطق استقرائى جديد . لقد كان لاهل السنة بوجه عام والمدرسة السلفية بوجه خاص الفضل في اكتشاف عالم النفس والتجربة . ونحن نعلم ان الحركة الاصلاحية الحديثة قد خرجت من المدرسة السلفية . فقد حارب محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا وكلاهما من السلفية ، البدع والخرافات في التفكير الدينى المعاصر وفي اساليب الممارسة الدينية ، واستطاعت هذه

العلمية لانا ما زلنا في فكرنا المعاصر نفسر الأحداث بالرجوع الى العنصر الاول لا إلى علما المباشرة ، فالنظرة المادية التقليدية قد تكون أكثر غامضة في المرحلة التاريخية التي نمر بها الآن . قد يكون للزعة الاقتصادية *économisme* خطرها على المجتمع الادبي العالي الذي يقلل من قيمة عوامل أخرى ولكنها زعة صبر من أهم نقص لدينا وهي معالجة الظواهر على أنها اشياء موضوعية مستقلة وليست من فعل ارادة أخرى أكبر منها .

كما أن نظريات فرويد الحرفية لتفسير الظواهر النفسية بالرجوع الى الجنس قد لا تكون صادقة في المجتمع الادبي الذي لم تعد لديه عقدة الحرمان أو الكبت بعد أن استطاع التمتع بالحياة والتفرقة بين الوجود والفكر ، أو بين الواقع والقيم ، في حين أن هذه النظريات النفسية قد تساعد أكثر على فهم سلوك المجتمعات الشرقية التي مازال الجنس فيها دخلا في نطاق الحرامات حيث يظهر كل ما يصفه فرويد من كبت وحرمان ، وكثير من سلوكنا اليومي موجه بالحرمان الجنسي والاشباع الرخيص ، وهذا ما يفسر لنا دواج الافلام الجنسية والحديث عن الجنس والتعبيرات الجنسية غير المباشرة كما تظهر في النكات الشعبية .

خامسا : هل الفكر الديني فكر تجريبي ؟

كما أن الفكر الديني قد يكون استبطوريا وقد يكون علميا فانه قد يكون تجريبيا وقد يكون نائيا . فقد يكون الفكر الديني ميراورا لمعتقد الدين ومن لم يرجع الى الفكر التوفيقى . والتجريب هو عقلانية واثقة . فاذا نظرنا الى ما انتهت اليه الفلسفة الاسلامية لوجدنا أنها قد انتهت الى تأكيد نظريات ثلاث تكون جوهر المقيدة الدينية : وجود الله ، خلق العالم ، خلود النفس .

ولكن الاخطر من ذلك هو تبرير الاوضاع القسائية سواء النظم الانطاكية في العصر المسيحي الوسيط أو نظم حكم الفرد المطلق كما هو الحال عند الفساريين . يفرز الفكر الديني تصورا مبيتا للعالم مثل التصور الهرمي لتبرير الاوضاع الطبقية ، هذا التصور الذي يجعل العالم متفائلا في مراتب الكمال والنقص ، من الكمال المطلق حتى تصل تدريجيا الى الاثل كمالا وهى المادة التى تكون الطرف المقابل وعلى التقصى من قمة الهرم . هذا التصور الراسى العالم أن هو الا تبرير للاوضاع الطبقية وتأييد لها عندما يتأصل في جذور نفسية ويصبح اكبر دعامة للمجتمع الطبقي .

ولقد اشار سبينوزا من قبل الى استخدام الحكام الدين للسيطرة على الشعوب وهذا ما نشاهده في الوقت الحالي حين تزدهر حركة بناء الجوامع والاحتفالات بالمولد والاكثر من البرامج الدينية سامة الهزيمة والله لايد وان يرى المؤمنين الموزومين ، بل ان اولياءه الله ليعطرون في

لذلك لايدل قول لابلاص عندما سألها نابليون : وما المكان الذى يحتله الله في نظامك ؟ لا يدل قوله « الله فرضية لا حاجة لى بها في نظامى » على انكار لابلاص لله ، فقد آمن كثير من الفلاسفة مثل سبينوزا وابن رشد بأنه على انه نظام الطبيعة الشامل وبأن صفات الله المطلقة هي قوانين الطبيعة الثابتة كما أعلن كثير من الفلاسفة بأن « الله قد مات » ويعتبر بذلك الله الاسطوري الشبيه بالجسم كما هو الحال عند قوتلتر ، كما قد يعنى بهذا البعض أن الوحي قد انتهت مهمته وأن العقل الانسانى يقوم الآن بالمهمة بدلا منه مثل لستج والمعتزلة ، وقد يعنى بها فريق ثالث أن الله لم يتدخل في نظام الطبيعة وبأن الانسان حر في المعاملة وله ارادة القوة لخلق نفسه كذاذ قادرة مثل نيتشة ، وقد يعنى فريق رابع أن الله فرض انسانى بمعنى وأن الحقيقة الواضحة الاولى هي وجود الانسان مثل سارتر . لايتل هذه العبارة اذن بأن الله قد مات الا على موت الله الاسطوري وقد تدل على الله كحياة وخلق وابداع وتقدم وحرة وهى آلهة للعصر الحديث . مات الله القديم وعاش الله الجديد : مات الله ، يحيى الله . مات الله من حيث ابقائه على الاوضاع وعاش الله من حيث هو تأثير بقيام الثورة ، وهذا ليس مجرد تغيير في الالفاظ بل التعبير عن وظيفة الالفاظ القديم بلطف جديد .

لا يهم الدين اذن وضع اجابات على اسئلة نظرية مصفة من أصل السكون ونهايته بل انه لا يعترض الا لما يعرض للناس من مشاكل عملية ، للبيكن السكون قديما أم حادا ولكن الذى يهم هو الخبز اسكل قم والدواء لسكل مريض والمجلس لكل عار والمأوى لكل شريد والكلمة على كل لسان تقبل .

مصحح أن في فكرنا المعاصر تيارا دينيا لائيات الجن والملكات والشياطين ويتم الترويج لذلك في أجهزة الاعلام ويكون الاجدى في مثل هذه الحالة للمجتمعات النامية التى مازالت ترزخ تحت عباء الفكر الاسطوري والعقلية الفجيبة التى هي حصيلة بعض جوانب في تراثها الرلضى القديم أو في التيارات المثالية المعاصرة ، الاجدى لهذه المجتمعات أن تحاول الاقتراب من العقلية المضادة لها أى العقلية العملية والابجاء التجريبي ، وأن يقال لها ان بناءها التحتى هو الذى يحكم بنائها الفوقى وأن مشكلتها الحقيقية ليست في لسيائها للفشائل بل في فقرها ، وقد اثبتت هذه النظرية صحتها في نشأة الفكر المادى في القرن التاسع عشر ، أما التمديلات الحديثة التى ادخلت في هذا الفكر قائما تصح في البيئة الأوروبية التى تشبعت بالنظرية المادية وتحقق التوازن في بنائها النفسى وتم فيها القضاء على الاسطورة والمخائيل برد فعل عتيف عليها في النظرية العلمية واختيار التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة الانسانية أما الدعوة الى ان البناء الفسوى قد يؤثر على البناء التحتى لى دعوة وان كانت مسحية في بعض اللحظات التاريخية الا انها قد لا تكون كافية لئلا مجتمعاتنا النامية التى تتحونسو

البلاد المهزومة اعلاناً للنصر وترويحاً للسباحة وتحويلاً للانفصار وجلباً سريعاً للنصر الرخيص . ولا تحتاج كل هذه الظواهر الخرافية مثل ظهور القديسين الى رفضها رفضاً علمياً بالحدوث من الدور والطاقة الروحية كما يفصل التصوفة بل يكفي لرفضها القيام بتحليل نفسي اجتماعي للنصر .

قد يكون الفكر مبرراً عندما يرمى الى الإبقاء على الأوضاع الطبقيّة أو الطائفية ليلد ما رغبة في المحافظة على مصالح كل طائفة كما يحدث في الفكر الديني الذي يعني إقامة حوار بين الأديان والذي يسميه البعض « التوفيق على الطريقة اللبنانية » فقد يقدم الحوار غرضين : الأول عقد حوار بين المذاهب المختلفة وانتاج كل فكر على الفكر الآخر ، وقد كان ذلك الحوار شيمة تراثنا القديم حيث كان الحوار يعقد بصفة مستمرة بين الفرق المختلفة ، وكان يدل على ثقة بالثقافة وعلى احترام للعقل وعلى حرية فكر تشجع بها الجميع على اختلاف دياناتهم ، بهذا المعنى يكون الحوار مجدداً بل ويساعد على الخروج من المولة الفكرية وعلى تعليم أسلوب الحديث مع الآخرين ، فغالبا ما يكون حديثنا مع النفس monologue لا حديثنا مع الآخرين dialogue ولا يعني هذا الحوار التنسّل عن شيء من الفكر بل تقويته عن طريق الفكر الآخر ، كما لا يمنع الاختلاف النظري من الالتقاء على القضايا الإنسانية العامة كتحرير الارض والقضاء على التخلف ومحاربة المجاعة وسوء التغذية وعلاج المرض .

ولكن هناك حواراً من نوع آخر خاصة في لبنان يود الإبقاء على القسمة الطائفية فيه فذلك أكثر غنى وأشدّ خصوبة من الالتقاء على الوحدة الوطنية . فرضي الحوار إذن على هذا النحو تأكيد التحزب الطائفي ونصرة فريق على فريق والحرص على مصلحة الطائفة قبل المصلحة على مصلحة الوطن . تحاول كل طائفة أن تجد لها نصراً لدى انصارها في البلاد الأخرى .

وقل بعض الأحيان يؤدي الحوار على هذا النحو الى التقليل من حدة التعارض بين الفصائب والمغصب ، بين القوى الضعيف ، مثل الحوار المرجو بين دول البحر الأبيض المتوسط ، بين جنوب أوروبا وشمال القربى لاثامة شكل من أشكال الاستعمار الجديد ، ان الحوار المطلوب بين الأطراف المتعارضة بين الاستعمار والبلاد المتحررة من شأنه ارجاع السيطرة الفكرية عليها ، كما ان الحوار بين صاحب رأس المال والعمال لاثامة الجسور بين الطبقات من شأنه تثبيت الأوضاع الطبقيّة القائمة .

ولم تتعد موضوعات الحوار بعض مشاكل اللاهوت دون الدخول في المشاكل الواقعية والا أصبح الحوار ماركسياً ! الحوار الوحيد المطلوب بين الفنى والفكر هو حوار علمي ، أي اعطاء ما للفنى الى الفكر ، وحوار المستعمر مع المستعمر هو تحرير الارضى . لا يهم الحوار

التثليل أو التوحيد فتلك موضوعات لا دخل فيها الحوار الأخرى أو الفناء الروحي بل هي موضوعات لتأنيخ الأديان ولتأنيخ الأديان القاتل . وقد استطاع المنهج التاريخي اعطائنا نتائج حاسمة في هذه الموضوعات وذلك من خلال الدراسات التي أنشئت حول نشأة المسيحية .

يمكن إقامة حوار لو استطاع المحاورون الوصول الى علم كلي شامل للدراسة كل وحى أو لوضع قواعد عامة له axiomatique يمكن بها دراسة المشاكل التي يبرهن لها كل وحى وإيجاد حلول مسبقة لها قبل أية دراسة تاريخية مثل الصلة بين الكتاب *écriture* والتراث *tradition* أو معرفة مضمون الوحى هل هو شخصي أو واقعة أو تاريخ أو كلمة ، الصلة بين الوحى والالهام .. الخ أى وضع منطق الموحى للدراسة كل معطى ديني مع عدم إغفال لوعمة كل مرحلة من مراحل تطور الوحى .

في فكرنا الديني المعاصر . هناك تياران لربط الدين بالفكر الثوري المعاصر : الأول تيار تبريري لخدمة الدين وللايات أن الدين ليس متخلفاً عن ثورات العصر بل يزيد عليها انه لم يقع في أخطائها كالمجادبة والحراع ، وأنه مازال حارساً للأيمان ومؤمناً بالقيم الروحية ومؤكداً لمعاني المحبة والإخاء ومرتبطين بتاريخه وتراثه ، وهو تيار يود في الحقيقة الحد من التيار الثوري ويغلب الى الحس الديني للجماعين وبين لهم الاتفاق بين الدين والثورة وهو في الحقيقة يؤمن بتعارضها ، وغالباً ما يكون الفكر صاحب مصلحة ويهدف اساساً للدفاع عن مصلحته ومصلحة طبقته ، وغالباً ما يكون عضواً في تحرير جريدة أو في هيئة كبار العلماء أو صاحب أملاك أو امتيازات أو موطئاً كبيراً .

والثاني فكر ناف مهتم اعطاء الثورة دفعة جديدة وتغيير طاقات الدين المحبوسة وهو التفسير الثاني للاوضاع والحقق للثورة المستمرة والذي يقف على كل تصور ديني تقليدي يؤيد الأوضاع الطبقيّة مثل التصور الهرمي للمال ويستبدل به تصوراً آتياً يضع الإنسان في التاريخ ويجعل الله هو التقدم . فليس كل فكر ديني فكري تبريري بل هناك فكر ديني ناف أدى الى ثورة القرامطة ولورة النوع في الماضي وانصر وراء الفكر التبريري في فكرنا المعاصر . الفكر الناف هو الذي يتحد بالواقع وتكون حركة الفكر فيه هي تغيير الواقع ، ذاته لا يفتنى من القول بالملكية العامة أو من الاستبداد على الميراث وعنه للمال الصام أو من المطالبة بإعادة توزيع الدخل حسب قيمة العمل وحده ، أو الدعوة لاثامة حكم الطبقات الكادحة أو القضاء على الأوضاع الطبقيّة أو نول الحق في وجه حاكم ظالم .

قد يكون الفكر الديني فكراً تبريرياً لو كان الدين تهيئة للاوضاع القائمة وقد يكون الفكر الديني فكراً نافياً لو كان الدين ثورة على هذه الأوضاع .

حسن حنفى

رأى في نشأة علم النفس

علم النفس بين العامة وأهل الاختصاص :

للتخصص العلمي قدسية ورهبة تصد عنه العامة وتكاد تغلقه على أهل الاختصاص ، ورغم ما تشهده تلك الواقعة من جدل حول مبررات ذلك السياج ومعقوليته بل وشرعيته أيضا ، إلا أن كل ذلك لا يقلل من كون تلك الواقعة حقيقية وقائمة بالفعل . فالعامة حيال كل علم متخصص يكاد ينتظمهم موقف موحد مؤداه أن القول الفصل في قضايا ذلك العلم قاصر على المتخصصين فيه ، وأنه ليس أمامهم - أي العامة - سوى انتظار هذا القول من أصحابه ، والاخذ به ، دون ما اجتراء على معارضته ، أو حتى اقدام على مناقشته . وإذا ما كان هناك خروج على الانتظام في هذا الموقف من قبل واحد أو أكثر من العامة ، أو ممن يطلق عليهم أهل الاختصاص صفة « غير المتخصصين » فإنه لا يعدو أن يكون شذوذا لا ينفي القاعدة بل يؤكدتها . ومن الجانب المقابل ، فإن أهل الاختصاص بالنسبة لكل علم يكاد ينتظمهم نفس الموقف أيضا فهم يفلقون الباب على قضايا تخصصهم ولا يفتحونه إلا بمقدار ، ولئن أوتي قدرا معلوما - يحددونه هم - من المعرفة والخبرة في مجال تخصصهم . ولقد ارتضى الجانبان - العامة وأهل الاختصاص - لأنفسهما هذا الموقف في العديد من مختلف مجالات التخصص العلمي ، حتى أن صفة « عدم التخصص » كادت أن تصبح تهمة تحرم صاحبها حتى المشاركة في تناول ما يسمى بالقضايا المتخصصة ، بل أنها أصبحت تسقط عن تناوله - إذا ما كان قد تم بالفعل - كل ما قد يكون لذلك التناول من قيمة ، بل ومن شرعية أيضا ، ولا شك أن لهذا الموقف مبررا موضوعيا وهو ازدياد التخصصات العلمية عددا وعمقا بحيث لم يعد في وسع أهل اختصاص معين إلا أن يكونوا ضمن العامة حيال التخصصات الأخرى . وليسكن لا شك كذلك في أن هذا الموقف المبرر موضوعيا قد استغل في كثير من الأحيان استغلالا لا يمت للموضوعية بصلة : استغله البعض لابعاد الجماهير عن مناقشة ما يهمها ويمس حياتها من قضايا بتغليب تلك القضايا بصفة التخصص وبالتالي حرمان الجماهير غير المتخصصة « من مناقشتها » واستغله البعض الآخر في تشويه واجتراء الكثير من القضايا المتخصصة بحجة تبسيطها لغير المتخصصين .

وعلى أي حال فإن مناقشة هذا الموقف بأبعاد المختلفة ليست - رغم أهميتها - موضوعنا في هذا المقام ، بل إن ما يعنينا هو أن ذلك الاتساق والتكامل اللذين نلاحظهما في العلاقة بين موقف

فدري حنفى



العامة وأهل الاختصاص حيال الكثير من مجالات التخصص العلمي ، تفقددهما بشكل يكاد يكون صارخا بالنسبة لعلوم الانسان بعامة والنسبة لعلم النفس بوجه خاص . فموقف !لعامة حيال تلك العلوم يكاد بمرجة أو بأخرى أن يكون مناقضا تماما لموقف أهل الاختصاص فيها ، ومناقضاً أيضاً لموقف العامة حيال مجالات التخصص الأخرى . وسوف نقصر حديثنا على علم النفس بالتحدث مكتفين بالإشارة الى غيره من العلوم الانسانية كلما دعت حاجة التمييز الى ذلك .

الدراسات الأكاديمية وغيرها لدينا ، فهي تفوق الحصر وغنية عن البيان .

وإذا كان العامة يتخذون من علم النفس موقف التبسيط المفرط الى حد أنهم ينكرون عليه مجرد وجوده كعلم ، فإن أهل الاختصاص في علم النفس يتخذون من مجال تخصصهم موقف التضبيب المفرط الى حد أنهم لا يعتبرونه علماً فحسب بل يعتبرونه « صعب » العلوم . ولا يكاد يدور يدور نقاش بين متخصصو علم النفس على كثرة وتعدد اتجاهاتهم وبين غيرهم الا وي طرح فيه أهل الاختصاص تلك القضية . قد يطرحها أحدهم من قبيل تقرير الواقع أحيانا ، ونسند يطرحها آخر كتبرير لنواقص يراها هو في مجال تخصصه أو يخشى أن يراها فيه الآخرون ، وقد يطرحها غير هؤلاء كتفسير لما يمكن أن تسفر عنه نتائج البحوث المختلفة من تناقضات . ولكن هؤلاء جميعا على اختلاف مدارسهم وتنافرهم يكادون يجمعون - وهم نادر ما يجمعون على شيء - على اعتبار تلك القضية ، أي قضية أن علم النفس « أصعب » من بقية العلوم ، هي التفسير الوحيد لتأخر انفصال علم النفس عن الفلسفة أو بعبارة أخرى لحداثة عهد علم النفس . ولقد يختلف علماء النفس في حصرهم لأوجه تلك الصعوبة ، أو في تصنيفهم لتلك الأوجه أو ترتيبهم لها حسب أهميتها ، ولكنهم مهما مضت بهم اختلافاتهم لا يخرجون عن التسليم بأن ما أدى الى تأخر استقلال علم النفس إنما هو صعوبته ، وأن تلك الصعوبة « من لصيق بذلك العلم »

علم النفس بين « الصعوبة » و « الاختلاف » :

ينبغي علينا قبل أن نتعرض لقضية ما إذا كان علم النفس « أصعب » من غيره من العلوم ، أن نلقي بنظرة أكثر تفصلا على « صعوبات » علم النفس من خلال ما يقدمه لنا المتخصصون في هذا المجال .

يتخذ العامة من علم النفس موقفاً يمكن تلخيصه في أنهم يعتبرونه مجرد معارف يمكن لأي فرد أن يحصلها دون أن يستلزم ذلك اعداداً خاصاً ولا خبرة متخصصة ، بمعنى أن أي فرد يستطيع الأمام بعلم النفس وحسب قضاياها من خلال وعيه لاتصالاته بالآخرين ، بل حتى من خلال استبصاره بنفسه ومشاعره هو فحسب . ومؤدى ذلك الموقف من الناحية العملية أنه ليس ثمة تخصص في علم النفس ، وبالتالي فليس ثمة متخصصون في علم النفس . الجميع على قدم المساواة حيال قضايا ذلك العلم ، سواء في طرح تلك القضايا أو في التصدي لمناقشتها ، دون ما قيد سوى رغبة المرء نفسه في أن يشترك في الحوار أو يعرض عنه . وبالتالي فإن من تطلق عليهم صفة التخصص في علم النفس ليسوا سوى قوم أكثر اهتماماً بذلك النوع من القضايا من سواهم ، وهم لذلك أكثر طرعا لها . ولا تعني زيادة اهتمامهم بتلك القضايا ولا بطرحهم لها وجود لتخصص بالمعنى المتعارف عليه . ولكي لا يتبادر الى الذهن أننا إنما نتعرض لموقف تاريخي عفا عليه الزمن ولج تعد منه سوى الذكري ، ولكي لا نقع أيضاً في منزلق الخلط بين ما نعنيه بمصطلح « العامة » وما قد يعنيه سوانا بذلك المصطلح من إشارة الى « الأميين » أو « التخلفين » أو غير ذوى الاختصاص ، بشكل مطلق وليس بالشكل النوعي المحدد الذي نعنيه والذي يعني أن العامة بالنسبة لمجال تخصص محدد قد يضمون بين صفوفهم - بل أنهم يضمون بالتأكيد - المتخصصين في مجالات أخرى متخصصة ، لكي تتلافى كل ذلك يكفي أن نشير الى أن اصطلاح « العلوم » ما زال قاصراً حتى يومنا هذا - في بريطانيا والولايات المتحدة على الأقل - على العلوم الطبيعية دون كافة العلوم المتعلقة بالإنسان ومن بينها طبعية الحال علم النفس . ولنسا هنا حاجة الى تفصيل انعكاسات تلك التفرقة في مجال تصنيف

ويمكننا - بسهولة العرض فحسب - أن نقسم تلك الصعوبات إلى مجموعتين ، تضم المجموعة الأولى أهم الصعوبات المتعلقة بموضوع علم النفس أى السلوك الانساني ، وتضم المجموعة الثانية أهم الصعوبات المتعلقة بمناهج البحث فى علم النفس .

أولا : الصعوبات المتعلقة بالموضوع :

١ - **التفرد** : ويعنى به أهل الاختصاص خاصية يرون أنها لا تواجه سوى المشتغل فى مجال السلوك الانساني ، وهي عدم تقسياه وحدات موضوع البحث ، يدعى أن الباحث فى مجال العلوم الطبيعية مثلا إنما يتعامل مع مواد تتصف وحدتها بالتطابق والتكرار ، وبالتالي فإنه يستطيع أن يسلم ابتداء بأن ما تخلص اليه دراسته لوحدة مفردة إنما يمكن أن يعمم ليشمل بقية المسادة جميعا ، وأن مثل ذلك التسليم يكون مستحيلا فى مجال دراسة السلوك الانساني .

٢ - **التغير** : والمقصود به خاصية أخرى ينفرد بمواجهتها - على تلك الصورة - المشتغل فى مجال علم النفس ، وهي أن موضوع بحثه أى السلوك الانساني موضوع يتغير . بل انه يتخذ فى تغيره مسارات متشعبة ومسالك شتى ، فهو يتغير بتغير الامكنة أو بمبادرة أدق بتغير الحضارات فسلوك الأوروبي يختلف عن سلوك الأفريقي ، بل أن سلوك أبناء المدن يختلف عن سلوك القرويين وهكذا . وهو يتغير كذلك بتغير الأزمنة فسلوك انسان العصر القديم يختلف عن سلوك الانسان المعاصر ، وسلوك المصريين فى وائل القرن التاسع عشر يختلف عن سلوكهم فى النصف الثانى من القرن العشرين ، وسلوك الطفل يختلف عن سلوك الراشد ، بل أن سلوك الفرد الواحد واستجابته لمؤثر محدد يتغير من لحظة إلى أخرى .

ثانيا : الصعوبات المتعلقة بمناهج البحث :

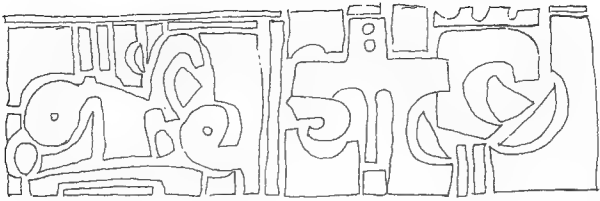
١ - **التناول غير المباشر** : والمقصود به أن طبيعة موضوع البحث أى السلوك الانساني قد فرضت فيما يرى هؤلاء العلماء ضرورة تناول هذا السلوك فى كثير من الاحيان بطرق غير مباشرة . فالكراهية مثلا - فيما يرون - كخاصية تميز المسلوك الانساني ليس لها وجود مادى مباشر ولذلك لابد عند دراستها من استنتاجها من خلال أنواع مباشرة من السلوك يتفق على أنها تشير إلى وجود الكراهية .

٢ - **التحيز** : ويعنى به المختصون ما يتميز به موقف البحث فى السلوك الانساني من أن الباحث يعد جزءا من موضوع البحث بحكم كونه انسانا . ولما كان هدف أى بحث علمى هو الوصول

الى قوانين عامة ، فان هدف الباحث فى مجال السلوك الانساني هو الوصول الى قوانين عامة تفسر سلوكه هو أيضا . ومن هنا فإن تحيزاته الذاتية ورغباته وآراؤه الشخصية قد تتدخل جميعا فى تفسيره للنتائج التى يصل اليها ، بل قد يمتد تدخلها لتؤثر فى اختياره للوقائع محل الدراسة والمنهج الذى يختاره لتناولها .

٣ - **صعوبة التجريب** : وتعنى لدى المختصون أن علم النفس يتميز به بأن تناول موضوعه - أى السلوك الانساني - تناولا تجريبيا أمر تقف دون تحقيقه عقبات عديدة وتثور فى وجهه اعتراضات شتى ، منها ما يكتسب طبيعة أخلاقية ، ومنها ما يرجع الى ما اشترنا اليه من صعوبات تكثف الموضوع فى حد ذاته . والخلاصة أن التجريب هو أحد الاساليب الأساسية للمنهج العلمى أمر غير ميسور فى مجال علم النفس .

لعل تلك هى أهم وأبرز الصعوبات التى يقدمها لنا المختصون فى علم النفس ، كعائق حالت دون ظهوره ، ولعلها ما زالت تحول - فى رأيهم - دون تطوره ، وهي التى يرتكزون اليها فى اصدار حكمهم بأن علم النفس « أصعب » من غيره من العلوم موضوعا ومنهجا . ولدينا اعتراض أولى على صيغة أفضل التفصيل المستخدمة فى هذا المقام ، واعتراضنا يرتكن على مجموعة من المسلمات الأساسية فى علم النفس بعام و فرع القياس النفسى على وجه الخصوص . ونعنى تلك المجموعة من المسلمات التى قامت عليها نظرية القياس النفسى والتى تؤدى بنا فى النهاية - ودون خوض فى تفصيلاتها - الى أنه من المفروض تماما أن يستخدم علم النفس تلك الصيغة - أعني صيغة أفضل التفصيل - فى مقارنته لشخص بآخر أو لسمة بأخرى الا اذا ما اركز ذلك الاستخدام على أساس من التقدير الكفى الذى لا يتأتى توفره الا اذا كان لدى العالم أداة موضوعية تمكنه من تلك المقارنة ، وهي ما يعرف بالاختبارات النفسية . ولقد فاض علماء النفس كثيرا - وبحق - فى التحذير من خطورة اصدار الأحكام المقارنة دون استخدام الأدوات الموضوعية المناسبة ، بل لعلنا لا نجاوز الحقيقة كثيرا اذا ما قلنا انه قد أصبح فى حكم المرفوض حاليا لدى المختصين فى مجال القياس النفسى استخدام مثل تلك الصيغة فى المقارنة بين الأفراد أو السمات . فليس مألوا فى ذلك المجال القول بأن فلانا أذكى من فلان ، أو أن ذاكرة البند أكثر حدة من ذاكرة أبناء الحضر والوقوف عند هذا الحد . بل أن ذلك القول يبنى أن تسبقه سلسلة من الوقائع التفصيلية الدقيقة التى تؤدى



يعد بحال أو لم يكن أصلا طريق علم . ولكن ليس ثمة علاقة تربط بين المشكلات التي تواجهها العلوم جميعا ؟ أم أن المشكلات التي يواجهها كل علم تختلف كلية عن تلك التي يواجهها أى من العلوم الأخرى ؟ لعلنا لو كرحنا من جديد قضية تمايز العلوم وتطورها بشكل أكثر تحديدا ليسر علينا ذلك أمر الاجابة على مثل تلك التساؤلات . ان تمايز علم محدد عن بقية العلوم انما يعنى أن ذلك العلم يتناول مجموعة من الظواهر تختلف من حيث الطابع النوعي للتناقضات التي تحكم مسارها عن مجموعة الظواهر التي يتصدى لها أى علم آخر وهكذا . وبذلك فان المشكلات التي يواجهها كل علم تختلف كلية عن تلك التي يواجهها غيره من العلوم طالما اننا بصدد علمين منفصلين تماما . ولكن علاقة الاختلاف تلك ليست بالعلاقة المطلقة ، فنحن لانستطيع أن ننكر قدرا من التشابه بين العلوم جميعا ، ولكنه ليس تشابها في الطابع النوعي للتناقضات التي تحكم مسار الظواهر التي تتصدى لها تلك العلوم ، والا لما أصبح هناك مبرر على الإطلاق لتعددنا ، ولأصبح حتميا أن تندمج في علم واحد . اذن ما مصدر ذلك التشابه الذى تشير اليه ؟ وما هى مظاهره ؟ ان كافة العلوم التي نعرفها انما هى إنجازات بشرية ، او بعبارة أخرى فان الانسان هو صانم كافة تلك العلوم ، وبالتالي فلا بد وأن يسمها ببيسمه . لا بد وأن تحمل المخلوقات شيئا من خالقها ، ولا بد اذن من أن تحمل العلوم جميعا شيئا من الانسان . ومن البديهي أن ذلك الشيء سوف يكون مشتركا بدرجة أو باخرى بين كافة العلوم ، او بعبارة أخرى لا بد وأن يكون هناك تشابه « انساني » بين كافة تلك العلوم . ولقد سبق أن أشرنا الى انه لا يمكن قطعا أن يكون هناك أى تشابه في مجال الطابع النوعي للتناقضات المسيرة لما يتناوله كل علم من ظواهر . أين ترى اذن يمكننا التماس مثل ذلك

اليه في النهاية ، والتي قد تمكنا حينئذ حتى من الاستغناء عنه أصلا . فلا بد مثلا من القول أولا بأن فلانا هذا قد حصل على درجة كذا في اختبار كذا للدكاء وأن لذلك الاختبار مأملا للصدق مقداره كذا وآخر للثبات مقداره كذا وأنه سبقت تجربته على عينه عددها كذا وصفاتها كذا . . . الى آخر تلك التفصيلات التي يصر المتخصصون

– وبحق – على ضرورة ذكرها والا أصبح حكمنا خلوا من المعنى . ترى الا يحق لنا أن نتساءل أى مقياس مقنن ذلك الذى مكن أصحاب علم النفس من الحكم بأن علمهم « أصعب » من بقية العلوم ؟ أم ان الأمر هنا يمكن أن يترك للأحكام التقديرية ؟ واذا ما كان الامر كذلك ، ووجدنا أنفسنا – كما حدث بالفعل – حيال المديد من الأحكام التقديرية على « علم النفس » ، أحكام تتراوح بين الاستهانة به الى حد خلعه من بين العلوم وأخرى تصل الى التعقيد من شأنه الى حد اعتباره « أصعب » العلوم ، فإى تلك الاحكام أحق بأن يتبع ، وكلها أحكام تقديرية ؟

وقبل أن نعيد النظر في تلك الصعوبات التي ذكرناها ، والتي تواجه البحث في السلوك الانساني ، محاولين قدر ما نستطيع تبين ما اذا كانت « أصعب » مما يعترض البحث في أى مجال علمي آخر أم أنه لا وجه للمقارنة في هذا الصدد ، ينبغي علينا قبل ذلك أن نؤكد أن لكل علم – فيما نرى – صعوباته الخاصة التي يواجهها ، والتي سوف يظل يواجه صوراً مختلفة منها طالما استمر في طريق التطور . بل اننا لا نتصور علما لا يواجه مصاعب ولا مشاكل تلم على المشغلين به ، اللهم الا اذا لم يكن له من العلم الا مجرد الاسم فحسب . وأمثلة تلك « العلوم » الزائفة تفوق الحصر ، ويكفى أن نشير الى « علوم » البيازجة والفراسة وقرارة الكف ليتفهم لنا أن خلو الطريق من المصاعب وانتفاء المشكلات منه لا يعنى سوى أن ذلك لم

التشابه ؟ ليس أمامنا سوى أن نلتصمه فيما يسمى بالمنهج العلمي أو بمشكلات المنهج العلمي وقضاياها ، أو بعبارة أخرى في أسلوب الإنسان في التعامل مع تلك الظواهر . وعلى سبيل المثال فإن دوران الأجرام السماوية ، وقياسات الحرارة ، وتأثيرات الوراثة ، ومستويات النضج العقلي يمكن أن تعد نماذج لظواهر يتصدى لها علماء الفلك ، والفيزياء ، والبيولوجيا ، وعلم النفس كل على حدة ، ومن الواضح أنه ليس هناك تشابه بين القوانين أو التناقضات التي تحكم مسار كل من تلك الظواهر ، ولكن **تناول** الإنسان لتلك الظواهر جميعا طرح مشكلة ما يسمى بإمكانية القياس وموضوعيته ، وأصبح على كل من أولئك العلماء أن يبحث بتلك الإمكانيات في مجال تخصصه ، وهي إمكانية يختلف تحقيقها قطعا من حيث أدواته على الأقل من مجال إلى آخر وإن كانت تعبيرات مثل « القياس » و « المقاييس » و « الموضوعية » و « التقديرات الكمية » و « التنبؤ الموضوعي » إلى آخر تلك التعبيرات تظل مشتركة بدرجة تزيد أو تقل بين العلوم جميعا . هذا بلا شك إلى جانب ما سنجده في تشابه في الصفات العامة التي يخلها العالم الإنسان على ما هو بصده من ظواهر .

ولنعد من جديد إلى تناول صعوبات علم النفس محاولين استكشافها في ضوء ما ذكرنا ، بادئين بالصعوبات المتعلقة بال موضوع وهما التفرّد والتغير ، ولنا أن نتساءل فيما يتعلق بالصعوبة الأولى ، هل صحيح أن عدم تشابه وحدات موضوع البحث يعد صعوبة لا تواجه سوى المشتغل في مجال السلوك الإنساني ؟ فلنسلق بنظرة إلى علم البيولوجيا . ألم يكن الجمع بين الأميبا والإنسان ، وبين الديناصورات والتمل ، وبين النسر والحيتان ، باعتبارها جميعا كائنات حية أمر تعرضه صعوبات شتى على راسمها تعدد أوجه الخلاف و « التفرّد » بين كل من تلك الكائنات ؟ لقد طلت تلك الصعوبات قائمة بأشكال مختلفة إلى أن تمكن علماء البيولوجيا من وضع أيديهم على اكتشافات الحلية وتركيبها وقوانينها باعتبارها الوحدة الأساسية التي تتكون منها أو بواسطتها كافة الانسجة والأعضاء . ولم يكن ممكنا التوصل إلى مثل ذلك الاكتشاف إلا إذا سلم العلماء منذ البداية بأن وراء « تفرّد » تلك الكائنات وتعددها ، تكمن خاصية مشتركة تجمعها جميعا ، وأن التوصل إلى تحديد تلك الخاصية تحديدا موضوعيا ، يعني إمكانية التوصل

إلى فهم القوانين العامة التي تحكم ظواهر ذلك المجال . ويبدو أن الموقف في علم النفس يحل الكثير من توجه التشابه مع ذلك الموقف . فعلماء النفس يسلمون حتما بإمكانية التوصل إلى القوانين العامة التي تحكم السلوك الإنساني وتمكن من التنبؤ بمساره ، وألا كان هناك مبرر أصلا لوجود ما يسمى بعلم النفس . وذلك يعني بداية أن تفرّد سلوك الأفراد ليس تفرّدا مطلقا لا ضابط له ولا رابط . وبالتالي فليس هناك مبرر قوى لافتراض أن ذلك التفرّد يتميز عن نظيره في الظواهر المتعلقة بالعلوم الأخرى ، والخاصة أن تخطي الفروق والاختلافات بين الوحدات العديدة التي تدخل في مجال بحث علم محدد وصولا إلى القانون العام الذي يحكم كافة تلك الوحدات بل ويفسر تنوعها ، أو بعبارة أخرى تخطي « التفرّد » وصولا إلى « الوحدة » التي تنتظم مجموعة من الظواهر في قانون واحد ، يعد سمة تميز كل علم بل تكاد تكون مبررا لوجوده سواء في ذلك علم النفس وعلم الكيمياء وغير ذلك من العلوم .

ولو انتقلنا إلى الصعوبة الثانية المتعلقة بالموضوع ، أعني خاصية التغير ، أي تغير السلوك الإنساني بتغير الأزمنة والإمكانة ، لوجدنا أن تلك الخاصية بدورها ليست قاصرة على السلوك الإنساني فحسب . صحيح أن التغير في السلوك الإنساني يتخذ صورة تختلف سرعة وعمقا وطبيعة عن صورته في غير ذلك من الظواهر ، ولكن لا شك كذلك في أن التغير خاصية تكاد تشمل ظواهر الكون جميعا ، بل لعلنا لا نجاوز الحقيقة إذا ما قلنا أنها تشملها بالفعل . والموقف الذي يواجهه العلماء جميعا هو حصر صور هذا التغير ، تمهيدا للبحث في مسبباته . والامر يختلف من تخصص علمي إلى آخر . فعالم النبات مثلا مطالب بملاحظة اختلاف النباتات نوعا وشكلا من مكان إلى آخر ، ومطالب كذلك بملاحظة دورة حياة النبات الواحد أي تغيره من يوم إلى آخر ، بل ومن عصر إلى آخر ، أو بعبارة أخرى ملاحظة تغيره بتغير الأزمنة إلى جانب تغيره بتغير الأمكنة ، كل ذلك تمهيدا لتفسير تلك التغيرات أي إظهار العوامل المسببة لها . وكذلك الحال بالنسبة لعالم النفس فهو مطالب بملاحظة اختلاف وتغير السلوك الإنساني بتغير الوسط الحضاري ، ومطالب كذلك بملاحظة اختلافه وتغيره بتغير الأزمنة . وخلصا القول أن التغير قانون شامل لظواهر الكون جميعا وليس خاصية تميز السلوك الإنساني بالتحديد ، وإن كان ذلك لا ينفي أن الصور التي يتخذها

ذلك التغير تختلف من مجال علمي الى مجال علمي آخر .

ننتقل بعد ذلك الى أولى الصعوبات المتعلقة بمناهج البحث في علم النفس أعني اضطراب عالم النفس في كثير من الأحيان الى التزام جانب التناول غير المباشر لمادة بحثه . ولم يعد ذلك بالامر الغريب في مجال العلم عموما . فليس هناك ثمة شيء مادي ملموس يسمى بالمادية مثلا ولذلك فحين يتصدى عالم الفيزياء لدراسة ظاهرة الجاذبية يضطر الى دراستها من خلال تأثيرها على المواد الملموسة أي التي يمكن تناولها مباشرة ، والأمير شبيه بذلك بالنسبة لعالم النفس ، الذي يتعرض لتناول ظاهرة كالضعف العقلي مثلا فلا يجد أمامه سوى ان يلتصم بوجود تلك الظاهرة ومقدارها من خلال العديد من مظاهر السلوك الانساني التي يستطيع تناولها وقياها بشكل مباشر ، والخلاصة أن تلك الصعوبة - وبصرف النظر عن تقييمها - تعد أمرا مألوفاً في العديد من مجالات التخصص العلمي وبالتالي فهي ليست وقفاً على دراسة السلوك الانساني .

أما فيما يتعلق بأن عالم النفس يكون عرضة للتجريب خلال بحثه في السلوك الانساني حيث أنه جزء من الظاهرة التي يدرسها ، وأن تلك خاصية يختص بها علم النفس دون بقية العلوم . فإنه يكفي في هذا المجال أن نستعيد واقعة حدثت عام ١٩٠٢ في مجال علم الفيزياء . ففي ذلك العام أعلن م . بلوندلوت وهو فيزيائي فرنسي بارز في جامعة نانسي وعضو في أكاديمية العلوم الفرنسية ، أعلن أنه اكتشف أشعة أطلق عليها أشعة " ن " . وسرعان ما أعلن تأكيد صحة هذا الاكتشاف في معام فرنسية أخرى وعلى أيدي علماء فرنسيين آخرين مما حدا بالأكاديمية الفرنسية الى منحه جائزة لالان . ولقد ثار حول ذلك الاكتشاف جدل بالغ الصخب حين لوحظ أن تلك الأشعة لا يمكن لأحد العلماء الفرنسيين العثور عليها ، وبعد زيارة أحد علماء الفيزياء البارزين من غير الفرنسيين لمعامل بلوندلوت ، ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن ذلك الاكتشاف المزعوم لا يبدو أن يكون تعبير عن نوع من أخطاء المصادفة فحسب ؟ ألا يحتمل أن يكون لمعامل التجريب القومي - وليس الشخصي فحسب - دور في دفع العلماء الفرنسيين للوقوع في ذلك الخطأ دون قصد بل دون وعي ؟ ألا تزيد من ذلك الاحتمال معرفتنا بأن إعلان بلوندلوت لاكتشافه كان تألياً لاكتشاف رونتجن لأشعة X بستة سنوات ؟ . لقد حدث ذلك في مجال الفيزياء ،

وهي كما يقال ملكة العلوم . وحدثت أمور شبيهة بذلك في مجالات علمية لا حصر لها ، وتثير جميعاً الى أن تعرض الباحث العلمي لخطر التجريب ليس بالأمر انقاصر على البحث العلمي في مجال السلوك الانساني فحسب ، بل أنه خطر تتعرض له مجالات العلوم جميعاً طالما أن القائمين بالبحث بشر لهم أفعالهم ، وأحلامهم ، وآراءهم ، ورغباتهم ، ولهم بالتالي تحيزاتهم الخاصة . وليس من مبرر لحرص العلوم جميعاً على التزام «الموضوعية» سوى التحرر من خطر التجريب .

أما صعوبة التجريب في مجال علم النفس ، فهي أيضاً ليست بالخاصية الفاصلة على ذلك العلم دون سواه . بل إن العوائق الأخلاقية والموضوعية التي تحد من انطلاق التجريب في مجال دراسة السلوك الانساني تكاد تكون هي بذاتها نفس العوائق التي تحد منه في مجال الطب مثلاً . والقضية في النهاية هي تأكيد إمكانية تخفي تلك العوائق تحطماً أو التفافاً ، وبأساليب تختلف - ولا بد أن تختلف - من مجال علمي الى مجال آخر .

خلاصة القول ان علم النفس ، شأنه شأن أي علم آخر ، يختلف عن بقية العلوم من حيث طبيعة القوانين النوعية التي تحكم الظواهر التي تعرض للدراسة ، ويتفق بدرجة تزيد أو تقل مع بقية العلوم فيما يتعلق بشكلات المنهج العلمي ومناهجه وأسس ، ثم أن الظواهر المتعلقة بالسلوك الانساني تخضع في النهاية لما تخضع له كافة ظواهر الكون من قوانين عامة تنظمها جميعاً . ولا مبرر إذن للحكم بأن الصعوبات التي تواجه المشتغل في مجال علم النفس أكثر تعقيداً من تلك التي تواجه المشتغلين في غير ذلك من المجالات . ولا مجال للمقارنة مثلاً بين دراسة تكوين الذرة ودراسة نمو الوظائف العقلية بهدف معرفة «بها» أصعب . فعلم النفس علم « يختلف » - كما علم - عن غيره من العلوم ، ولكننا لا نستطيع القول بأنه « أصعبها » .

العلم .. والصراع الاجتماعي :

لقد انقسم بزوغ العلوم بسمة تستلقت الانتباه حقاً ، فهي لم تظهر دفعة واحدة ، بل أن ظهورها قد انقسم بالتزامه لنسق محدد ، فظهرت الرياضيات أولاً ، ثم الفيزياء ، ثم الكيمياء ، ثم البيولوجيا الحيوانية ، فالبيولوجيا الانسانية ، ثم علم النفس ، وأخيراً علم الاجتماع . وإن كان ذلك الترتيب محلاً للجدل والخلاف خاصة فيما يتعلق

بتسلسل العلمين الأخيرين إلا أن هناك اتفاقاً على وجود تسلسل ما لظهور العلوم . ترى هل ثمة معنى يكمن خلف هذا التسلسل ؟ لقد كانت اجابة غالبية من تعرض لهذا السؤال من العلماء بالإيجاب ، وإن اختلفوا كثيراً في تحديدهم لذلك المعنى الكامن . ولقد سبق أن أشرنا عرضاً الى واحد من تلك التحديدات ، وهو القائل بأن ذلك التسلسل لظهور العلوم قد تم وفقاً لتدرجها من الأسهل الى الأصعب ، وسبق لنا أيضاً مناقشة هذا الرأي في مجال تناولنا لفكرة أن علم النفس هو « أصعب » العلوم . وخلصنا من مناقشتنا الى أنه لا يوجد أساس قوى لتلك الفكرة يتيح لنا التسليم بها . وبذلك فأننا نصبح من جديد في مواجهة تساؤل مؤداه : اذا لم تكن حداثة علم النفس راجعة الى صعوبته ، واذا لم تكن أيضاً راجعة للنبذافة ، فالى أية أسباب يمكن أن نعزوها ؟

وقبل أن نشرع في مناقشة ذلك التساؤل ، يجدر بنا أن نشير الى فكرة وردت ضمن أفكار مدرسة التحليل النفسي ، ويمكن من خلالها تفسير تلك الحدأة التاريخية لعلم النفس ، على أساس من مسلمات تلك المدرسة بالتحديد . ومضى تلك الفكرة أن الانسان يرفض ابتداءً أن يعرف نفسه بل ويقاقل كاشرس ما يكون القتسال دفاعاً عن جهالته تلك . وليس يعني في هذا المقام عرض الأسس التي استندت اليها مدرسة التحليل النفسي في طرح تلك الفكرة ، ويكفي أن نشير الى أن فرويد الى جانب أنه قد قدم تلك الفكرة من واقع خبرته العملية المتخصصة ، فإنه - وهذا ما يعني - قد قدمها كتفسير لما تعرضت له أفكار التحليل النفسي من هجوم شديد وتهجم بالغ تخطي كل حدود « معقولة » للنقاش الموضوعي الهادئ . والقضية بالصورة التي طرحتها بها نظرية التحليل النفسي توحي بأن ذلك الامر قاصر على معرفة الانسان لنفسه ، أو على الأقل فإن تمسك الانسان بجهالته لنفسه يفوق ما قد يكون لديه من اطمئنان واستسلام لقصور معرفته بالكون او بالطبيعة أو ما الى ذلك . ومن هنا يتخذ علم النفس - أو معرفة الانسان لنفسه - موقعا خاصا متميزا بين العلوم جميعا .

وليس أمامنا سوى أن نحتمك الى التاريخ لنحسم قضيتين : تتعلق الاولى بما اذا كان ذلك الرفض العنيف لمكتشفات علم النفس أمراً قاصراً على مكتشفات ذلك العلم فحسب أم لا ؟ واذا ما كانت الاجابة بالنفي فإن قضيتنا الثانية تتعلق بما اذا

كان رفض مكتشفات علم النفس أكثر عنفاً أم قل من رفض مكتشفات غيره من العلوم ؟

ودروس التاريخ كثيرة وأمثلته تفوق الحصر ودلالاتها غنية عن البيان . ويكفي أن نشير الى مثالين صارخين ينتميان الى مجالين يبعدان تماماً عن مجال العلوم الانسانية برمتها وهما مجال علم الفلك وعلم البيولوجيا . ولن نتحدث في علم الفلك عما ووجهت به مكتشفات كوبرنيكوس وجاليليو مثلاً بل يكفي أن نشير الى المفكر الايطالي برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) الذي قدم الى احدى محاكم التفتيش « الكاثوليكية » لمحاكمته بتهمة العقوق الديني ، وحين سئل عن ذلك أعلن أنه لا يتردد في قبول كافة المذاهب الدينية التي أنكرها من قبل ، ثم حين سئل عن رأيه بأن هناك من العوالم غير عالمنا عددا لا يقع تحت الحصر أجاب بأنه يتصور برأيه هذا ولا يفزل عنه مهما أنزلوا به من عقاب . ولم يكن عقابا عاديا ذلك الذي قضت به محكمة برونو ، فلقد حكمت عليه المحكمة بالموت « دون أن تراق قطرة من دمه » فأعدم حرقاً بالنار . وما زال في روما حتى اليوم تمثال تذكاري أقيم لبرونو في نفس المكان الذي فارق فيه الحياة . ولعل ذلك الحكم رغم بشاعته يفضال اذا ما قورن بما حدث للعالم الاسباني سرفيتيوس (١٥١١ - ١٥٥٣) حينما أوشك أن يكتشف الدورة الشمسية ، فقد حاكمه حين كالفن أحد مشاهير رجال الكنيسة البروتستانتية ، وكان حكمه حكماً مذهلاً يقضي بإعدام سرفيتيوس بأحراره وهو مشدود حيا الى خازوق ، وبالفعل فقد قضى سرفيتيوس ساعتين وهو ينفذ حكم كالفن عليه بالصورة السالفة الذكر . صحيح أن مثليننا ينتميان الى العصور الوسطى وهي عصور تميزت بذلك النوع من العنف ، ولكن هل في استنطاقنا أحد أن يتصور أن مثل ذلك العقاب كان يمكن أن يزداد عنفاً لو أن برونو سرفيتيوس قد أقدماً على التعرض لقضايا تتصل بعلم الانسان بدلا من علوم الفلك والبيولوجيا ؟ هل يمكن أن نتصور أفكارا تؤدي بصاحبها الى أبشع من ذلك « الرفض » وذلك « الهجوم » ؟ وعلى أي حال فانا لو تركنا جانبا العصور الوسطى بما فيها ، ومضينا مع التاريخ الى عصرنا هذا في القرن العشرين لما أعزتنا الأمثلة ، ويكفي لضيق المجال أن نشير اجتزاءً وإبتساراً الى ما واجه وما زال يواجه كافة مكتشفات العلم الحديث من هجوم صاحب عنيف بكاد اذا لم يقصر عليها أن يذهب بالكتب من أوجه الاستفادة منها ، وفي ذلك تكاد تستوى مكتشفات العلوم جميعا من جوب منع الحمل الى

يصرون عليه ، ولماذا يرضى المرحبون بالترحيب
ويعتصرون به ؟ ..

وليس أمامنا مرة أخرى الا العودة الى التاريخ
نستلهمه الاجابة على تساؤلاتنا . فما الذى يقوله
التاريخ ؟ لو نظرنا الى العصور الوسطى مثلا ،
وهي العصور التى يعتبرها الكثيرون بحق البوقة
التي انصهرت فيها ونبعت منها اعظم الثورات
العلمية والفكرية التى عرفناها فى عصر
 النهضة ، لو نظرنا الى نهاية تلك العصور
بالتحديد ، اعنى الفترة التى كان فيها الجديد
واضحاً صارخاً والهجوم عليه واضحاً صارخاً كذلك ،
أو نظرنا الى تلك الحقبة نظرة متأنية لشدة انتباهنا
حقيقة قد اوشكت تميمياتنا ان تطمسها تماماً .
ان القوى التى تصدى لرفض الجديد ليست على
الاطلاق نفس القوى التى تقبله بعد ذلك . ان
الذين اعدوا برونو وسرفيتوس وسجنوا جاليليو
وادانوا كوبرنيكوس ليسوا هم على الاطلاق الذين
تبنا بعد ذلك أفكار نيوتن وهافزى واينشتين ،
وتحن نعتي طبعاً أولئك الذين قاموا بدور قيادى
فى عمليات الرفض والقبول . صحيح ان صفة
« البشر » تجمع بين القاتل والقتيل ، بين السفاح
والشهيد ، بين التمسك بالقديم والمدافع عن
الجديد ، ولكن أيمكن ان نسوى بين البشر جميعا
فى مجتمع معين من حيث مواقفهم من الجديد
ومن القديم ؟ كلا . ولقد ذكرنا ان الذين وقفوا
فوجه برونو وسرفيتوس وجاليليو وكوبرنيكوس
ليسوا هم الذين تبنا الصور المتطورة لأفكارهم
فيما بعد . ترى ما هي أوجه الاختلاف بين هؤلاء
وهؤلاء ؟ وماهى العلاقة بين المكتشفات العلمية
الجديدة المشار إليها وبين أوجه الاختلاف بينهم ؟
ان القوى التى وقفت في وجهه الجديد بامة
والجديد في العلم بوجه خاص كانت في جوهرها
وبالنسبة للصراع الذى اخترنا منه امثلتنا هي
قوى الاقطاع . أى القوى صاحبة المصلحة فى
النظام القائم بالفعل آنذاك ، وكانت إحدى الصور
الفكرية أو الأبنية العلوية المبيرة عن علاقات الانتاج
الاقطاعية آنذاك هي النظام الفكرى اللاهوتى ،
وليس أدنى على ان رجال اللاهوت فى العصور
الوسطى كانوا هم أخطر ممثل السلطة آنذاك ،
واشد المدافعين ضاروة عن علاقات الانتاج الاقطاعية
من واقعة انهم دون غيرهم كانوا قضاة محكام
التفتيش . أما القوى التى تبنت بعد ذلك الصور
الاكثر تطوراً من أفكار شهداء العلم هؤلاء فقصد
كانت فى جوهرها قوى الرأسمالية الناشئة .

سفن الفضاء ومن عمليات زراعة القلب الى تجارب
زراعة القطن الملون . لقد ووجهت كل تلك
المتجزات على تنوعها وتعدد مجالاتها برفض بل
وبهجوم عنيف .

القضية اذن توشك ان تنقلب بمعنى ان يصبح
السبب نتيجة ، وتصبح النتيجة سبباً . أى ان
الأمر يبدو الآن وكما لو ان السبب فى الهجوم
على علم النفس يكمن فى مجرد انه علم حديث
وليس ان حداثة علم النفس هي التى ترجع الى
ما تشهده قضاياها من هجوم ورفض . والمسألة
توشك ان تندرج برمتها تحت عنوان اعم هو ان
الانسان بطبعه يرفض الجديد ويعزف عنه ويطنن
الى القديم ويتمسك به . وعلى أى حال يجب ان
نحذر نحن بدورنا من الاطمان الى ذلك العنوان
الأعم واعتباره انهاء للمشكلة وتفسيراً لها وهو
ليس كذلك على الاطلاق . صحيح ان الجديد فى
العلم ، وكما علمنا درس التاريخ ، كان يواجه
ومازال يواجه برفض وهجوم . ولكن من الصحيح
كذلك ، وكما علمنا درس التاريخ أيضاً ، ان
جديد أمس هو قديم اليوم وان جديد اليوم
هو قديم الغد . العلاقة بين القديم والجديد اذن
علاقة ديناميكية متحركة وليست بالعلاقة
الاستاتيكية الجامدة ، وتلك هي سنة التطور .
وذلك يعنى فيما يتعلق بموضوعنا ان الذى يكون
محلاً للرفض فى زمن معين ، يصبح موضع التمسك
والاصرار فى زمن تال وهكذا دواليك ، فما دلالة
ذلك ؟ وهل يكفى لتفسير تلك الظاهرة القول
بان الانسان بطبعه يرفض الجديد ؟ واذا لم يكن
ذلك كافياً فكيف نفسر ظاهرة الرفض هذه ؟ ثم
كيف نفسر ظاهرة التقبل التالية للرفض ؟ واذا
ما سلمنا بان الانسان بطبعه يرفض الجديد حقاً ،
فكيف يمكننا اذن ان نفسر ان ذلك الجديد انما
هو من خلق الانسان كذلك ؟ هل أولئك الذين
يكشفون الجديد ويطرحونه على المجتمع ويتمسكون
به ويمانون فى سبيله ما رأينا ليسوا بشرا
ينطبق عليهم ما ينطبق على « الانسان » عموماً ؟ ثم
هل « الناس » على اطلاقهم يرفضون الجديد فيما
عدا المكتشف أو صاحب الاختراع ؟ ألم يكن
هناك من يقفون الى جانب الجديد حتى ولو كانوا
قلة ؟ .. لعل تلك التساؤلات التى يبدو وكأن
لا نهاية لها يمكن ان تتطور فى سؤالين محددين
يؤدى أولهما الى ثانيهما : من الذين يرفضون
الجديد ومن الذين يرحبوا به - اذا كان هناك
ثمة ترحيب ؟ ثم لماذا يقدم الراضون على الرفض

وليس أدل على ذلك أيضا من أن ازدهار مثل تلك الأفكار لم يتحقق ولم يكن ممكنا أن يتحقق إلا بعد الإطاحة بسلطة الاقطاع وبالتالي تقلص سلطان رجال اللاهوت وهذا هو ما حدث بالفعل .

تلك هي وقائع علم التاريخ فيما يتعلق بتساؤلنا الأول عن من الذين يرفضون الجديد ومن الذين يرحبون به ، وهي وقائع تشير بوضوح الى أن التصدي لمحاربة الجديد إنما هو سمة السلطة القائمة في حين أن القتال دفاعا عن الجديد هو سمة السلطة القادمة ، وإن ذلك يوشك أن يكون قانونا عاما تمدنا به دروس التاريخ . ولنتنقل بعد ذلك الى تساؤلنا الثاني وهو لماذا يقسم الرفضون على الرفض ولماذا يرتضى المرحبون بالترحيب ؟ وما دما قد تحدثنا عن سلطة قائمة وأخرى قائمة فالأمر إذن أمر مصالح اقتصادية طبية محددة . ولكن ما الصلة بين المصالح الاقتصادية للاقطاع واكتشاف الدورة الدموية مثلا ؟ وبأي صورة يمكن أن يمثل اكتشاف في علم الفلك تهديدا لسلطة الأقطاع ؟ قد يبدو للوهلة الأولى أننا نتحدث عن علاقة مجردة وبعيدة ولكننا لو تمسنا الأمر لوجدنا أن العلاقة بين مصالح السلطة وانكارها علاقة وثيقة بل تكاد تكون مباشرة ، ففكر السلطة ينبغي أن يكون - وهو كذلك بالفعل - معبرا عن مصالحها ومدافعها عن تلك المصالح . ولا يعني ذلك بالضرورة أننا بصدد الحديث عن الفكر الاقتصادي ، بل إن حديثنا يتعد ليشمول البناء الفكري العام للطبقة صاحبة السيطرة ، والذي يطبع بطابعه الإنتاج الفكري العام للمجتمع المعين . وطالما أن الأمر كذلك فإن الهجوم على فكر تلك الطبقة يؤذن بالتهجم عليها ، وانهايا هذا الفكر يرتبط تماما بانتزاعها من سلطتها ، وهي تعنى ذلك جيدا . ولقد كان البناء الفكري السائد في ذلك العصر هو البناء الفكري اللاهوتي الذي كان يؤكد أن العلاقات الاقطاعية بين السادة والأقنان إنما هي علاقات أبدية أزلية قد فرضتها قوى علوية وبالتالي فإن أي فكر أو اكتشاف علمي يناقض الفكر اللاهوتي كان يعنى نذيرا باهتزاز فكرة أن العلاقات الاقطاعية تفرضها قوى علوية وأنه لا يمكن بحال تغييرها ، ومن هنا نستطيع أن نفهم مصدر تلك الضراوة في الهجوم على المكتشفات العلمية الجديدة في ذلك العصر وفي غيره من العصور أيضا . إنها ضراوة الطبقة التي تدافع عن حياستها وسلطانها ومصالحها التي تتمثل جميعا فيما يحقته له النظام القائم بالفعل .

وذلك يعنى أن شهداء العلم لم يسقطوا دفاعا عن العلم كمفهوم مجرد فحسب ، ولم يسقطوا أيضا لصدامهم مع عزوف عن الجديد وانسحب في الطبيعة الإنسانية ذاتها ، وإنما قد سقطوا حقا وسواء كانوا على وعى بذلك أم لا ، في معركة الصراع الطبقي أو معركة التطور الاجتماعي بمعناه العلمي .

خلاصة القول إذن أن العلوم إنما تنضج وتتمايز وترسخ اكتشافاتها من خلال صدام الأفكار الجديدة بالأفكار القديمة ، ذلك الصدام الذي يعبر في النهاية عن صدام آخر أكثر رسوخا وعمقا هو الصدام بين الطبقات الاجتماعية المتصارعة في المجتمع .

حداثة علم النفس .. لماذا ؟

لعلنا قد أوضحنا الآن - قبل ما نستطيع وقد ما يسمح به المجال - طبيعة العلاقة بين ظهور العلوم والصراع الاجتماعي ، ولكن سؤالنا الرئيسي ما زال مطروحا ، لماذا اتخذ علم النفس هذا الموقع بالتحديد في تسلسل ظهور العلوم ؟ اعني لماذا جاء بعد ظهور الرياضيات والكيمياء والفيزياء والبيولوجيا ؟ لقد تصدى العالم الشهير برنال لكشف القانون الذي حكم تنامي ظهور العلوم علما بعد آخر ، أو بشكل أدق مجموعة بعد أخرى ، مشيرا الى أن العلوم الأسبق ظهورا كانت تلك الأكثر تصاققا بعملية الإنتاج ، وعبارة أكثر تحديدا الأكثر ارتباطا بتطوير وسائل الإنتاج . وواضح أن هذا التفسير يتفق مع ما ذكرناه من ارتباط العلم بالصراع الاجتماعي ، فطالما أن المحرك لذلك الصراع هو التناقض بين وسائل الإنتاج المتطورة وعلاقات الإنتاج المتخلفة ، حتما أن تكون الحاجات الاجتماعية للمكتشفات العلمية الالصى بتطوير أدوات الإنتاج هي الأسبق من حيث الظهور . ولعل في ذلك تفسير لظهور علم النفس بعد الرياضيات والكيمياء والفيزياء والبيولوجيا . ولكن لماذا ظهر علم النفس في

الوقت الذي ظهر فيه بالتحديد ؟ أو بشكل أدق لماذا لم تظهر الحاجة اليه الا في ذلك الوقت ؟

علينا أولا أن نحدد تاريخيا متى ظهر علم النفس . ونحله من الصعب أن نحدد تاريخيا قاطعا لظهور علم معين ، فهو ليس بمولود يولد في ساعة معينة من يوم معين من سنة معينة ، بل هو عملية دينامية يتم تكاملها خطوة بعد أخرى . وعلى أي حال فإن آراء الفالبيبة العظمى من المتخصصين في علم النفس تكاد تجمع على تحديد عام ١٨٧٩ وهو العام الذي انشا فيه عالم النفس الشهير فونت معمله كتاريخ تقريبي لبداية ظهور علم النفس كعلم موضوعي يستهدف دراسة طبيعة الخبرات الشعورية . ويصرف النظر عن مدى الدقة في تحديد ذلك التاريخ فإننا سوف نسلم به مؤقتا صارفين جهدنا الى البحث عن طبيعة تلك الحاجة الاجتماعية التي دعت الى ظهور ذلك العلم . ولنا أن نفترض بطبيعة الحال أن تلك الحاجة الاجتماعية كانت سابقة على عام تأسيس فونت لمعمله حيث كان ذلك التأسيس تعبيرا عن الاستجابة لتلك الحاجة . ترى ما هي تلك الحاجة ؟ وأين يمكننا البحث عنها ؟

فلنعد الى التاريخ مرة ثالثة نستلمه انتفسير والإجابة . ان علينا أن نبحث عن تلك الحاجة الاجتماعية التي دعت الى ظهور علم النفس فيما يقدمه لنا التاريخ من أحداث سبقت عام ١٨٧٩ . ولكن أية أحداث نعنيها ؟ ان التاريخ مليء بركام هائل من أحداث شتى . وقد سبق أن أشرنا الى أن الحاجة الى ظهور مكتشفات علمية جديدة أو علوم جديدة انما تنبع من صميم العلاقة الجدلية التي تربط بين وسائل الانتاج وعلاقات الانتاج ، وبالتالي فإن علينا أن نبحت بالتحديد عن تلك الأحداث المتصلة بتلك العلاقة أو بذلك التناقض وما طرأ عليه من تغيرات وتطورات في تلك الحقبة . علينا إذن بوضوح أن نبحت عن طابع الثورات الاجتماعية - أي عمليات استبدال علاقات الانتاج المتخلفة بأخرى توائم تطور أساليب الانتاج - التي سادت تلك الحقبة . وكفى دون خوض في التفاصيل أن نشير مجرد إشارة فحسب الى حدثين تاريخيين باعتبارهما فيما نرى نموذجين يمثلان جوهر ما كان يجري في تلك الحقبة : لقد تمت الثورة الصناعية في بريطانيا في الأعوام ما بين ١٧٥٠ - ١٨٥٠ ، وشغلت أحداث الثورة الفرنسية الأعوام من ١٧٨٩ - ١٧٩٩ . ماذا تعني تلك التواريخ

بالنسبة لموضوعنا ؟ انها تعني أنه قد حدثت طفرة هائلة في أدوات الانتاج وهو ما يعبر عنه بالثورة الصناعية ، وأن تلك الطفرة قد استلزمت تغييرا هائلا كذلك في علاقات الانتاج ، وأن النموذج المثالي لذلك التغيير كان متعملا في الثورة الفرنسية التي اطاحت بشأن كل ثورات تلك المرحلة بسلطة الاقطاع المعبرة عن علاقات الانتاج الاقطاعية واحلت محلها السلطة الثورية الجديدة المعبرة عن علاقات الانتاج المعاصرة الجديدة الموائمة لأساليب الانتاج المتطورة اعنى السلطة الرأسمالية الناشئة .

ولا يتطلب الأمر سوى نظرة سريعة الى تسلسل التواريخ لتسرى أن التعبير الملموس عن الحاجة الاجتماعية لعلم النفس اعنى تأسيس معمل فونت عام ١٨٧٩ كان تاليا لاكتمال الثورة الصناعية أي لعام ١٨٥٠ بحوالي ربع قرن أو بما لا يتجاوز الثلاثين عاما ، مما يوحى على الأقل بمحاولة التماس جذور تلك الحاجة الاجتماعية في خصائص أسلوب الانتاج الرأسمالي . ولعل أهم ما يميز ذلك الأسلوب فيما يختص بموضوعنا هو التمسك الشقة التي أصبحت تفصل بين الانسان والانتاج ، اعنى المسافة التي شغلها الآلة . لم يعد الانتاج يتم من الله الى يائه على يدى الانسان العامل أو المنتج ، بل أن أسلوب الانتاج الرأسمالي قد جعل منه وفقا للتعبير الشائع زرا في آله . وبالتالي لم يعد في امكانه أن يرى نفسه فيما ينتج . لقد اتسعت الشقة بين جهد الانسان وانتاجه ، لقد أصبح الانسان مغترا في ذلك المجتمع الصناعي المتقدم . ولقد تحدث الكثيرون من مختلف التخصصات عن تلك المشكلة اعنى مشكلة الافتراق في المجتمع الرأسمالي ، ونستطيع ان نفترض على حذر أنه في تلك المشكلة بالتحديد، أو بمعنى أدق في الاحساس بتلك المشكلة ، ويصرف النظر عما يتخلله من أسماء ، تكمن البذرة الأولى للحاجة الاجتماعية الى علم النفس كعلم موضوعي يستهدف دراسة طبيعة الخبرات الشعورية وهو ما استهدفه فونت باقامة معمله .

وعلى أي حال فإن تناول تلك الفكرة بشيء من التفصيل ، وبصورة تسمح بتفسير أوضح للعلاقة بين علم النفس والمجتمع الصناعي الحديث أمر لا يتسع له حيز هذا المقال وبأمل ان نستطيع انجازها في مقال مقبل .

لقدرى حنفى

النشاط الإبداعي من الناحية الاجتماعية

عبد الحليم محمود السيد

المقلد الانساني من حيث امكان دراسته دراسة علمية . فكما ان القوانين في المجتمع الديمقراطي تطبق على جميع المواطنين ، بغض النظر عن مستواهم الاجتماعي الاقتصادي ، فان قوانين التفكير تنطبق أيضا على كل من تفكير المبدعين وتفكير الأشخاص العاديين . ، لان تفكير كل منهم لا يختلف عن الآخر الا من حيث درجة توفر خصائص الابداع فيه ،

ولا يفترض مفهوم القدرة على الابداع **creativity** كما يستخذه السيكولوجيون اليوم وجود فرق في النوعين الشخص البارد والأشخاص العاديين ، كما كان الحال في مفهوم المبكرة الذي كان يستخدم قديما ، بل يوجد الآن ما يشبه الاجماع على أن كل الأفراد الأسوياء لديهم ، إلى حد ما ، كل القدرات الإبداعية ولكن بدرجات متفاوتة . كل ما في الأمر ان الأفراد المبدعين الذين كان يطلق عليهم من قبل اسم المبكرة يتميزون بأن لديهم لغوا من القدرات الإبداعية أكبر مما لدى معظم الناس . وهذا يتضمن التسليم بوجود درجات من خصائص الابداع لدى مختلف الأفراد وفي الأعمال المختلفة .

والفكر الإبداعي ليس تفكرا تقريبا تعد فيه نتيجة معينة أو استجابة معينة هي الاستجابة الوحيدة الصحيحة كالتساؤل : ٢×٢ = ؟ وكذلك القضية التالية : اذا كان أحمد أطول من علي ، ومحمد أطول من أحمد ، فمن أقصر الثلاثة ؟ . مثل هذا النوع من التفكير ، كما هو الحال في بنود اختبارات الذكاء التقليدية لا يكون الشخص مطالبا فيه بالتجديد أو التأمل أو الاختراع أو الاتيان بحل طريف . وعلى العكس من ذلك فان التفكير الإبداعي هو في أساسه تفكير اختراقي نظيري يعمو بالتعامل بطرق ابتكارية

نشأت الدراسات السيكولوجية الحديثة للنشاط الإبداعي في مجالات الفنون والطوب والأدب ، بل وفي مواقف العمل ومواقف الحياة اليومية المختلفة ، استجابة لحاجات اجتماعية وقومية أساسية أثارت الاهتمام الشديد بالإبداع حتى لقد أصبح هذا الاهتمام من أبرز خصائص العصر الحالي الميزة لروحه ، عصر اللضاء الذي يشعل المظيلة.

ولد سبق الدراسات العلمية للتفكير الإبداعي تشكك ضارب في القدم في قدرة الإنسان على دراسة كنه المقلد الانساني وطريقته في الابداع والخلق . وكانت حجة البعض في اثبات استحالة تناول العلمي للنشاط الإبداعي ان ملاحظة الشخص لنفسه أو ملاحظة الآخرين له أثناء أدائه لعمل إبداعي من شأنها ان نفد عليه الهامه وتشتته . . بل ان بعض الفلاسفة مثل برجسون عندما نظر إلى تصور المناهج التجريبية في علم النفس التجريبي التقليدي رأى ان من شأن الدراسة العلمية التي تتسم بالتمقل والتجريب ان تؤدي إلى افساد الابداع وتثويبه لان العقل لا يمكن ان يثقل على الابداع في نشاطه ووجدته !

يضاف إلى ما سبق انه كان من المعتاد أن يفصل تماما بين الأعمال الإبداعية العلمية وبين أوجه النشاط الأخرى الأقل إبداعا ، كما كان من الصعب التنبؤ بظهور الإنتاج الإبداعي . هذا بالإضافة إلى اختلاف أداء الأشخاص المبدعين أنفسهم من وقت لآخر .

على ان امتداد أسلوب التفكير العلمي المستخدم في العلوم الطبيعية - بمعدطوبه للظواهر السيكولوجية - إلى علم النفس ، أدى إلى تشجيع النظر إلى كل أنواع النشاط

- إن الأفراد المبدعين الذين كان يطلق عليهم من قبل اسم الصباقة ، يتميزون بأن لديهم قدرًا من القدرات الإبداعية أكبر مما لدى معظم الناس ، ولهذا يتمتعون بالتسامح بوجود درجته من خصائص الإبداع لدى مختلف الأفراد في الأعمال المختلفة .

ولقد تشمل المشكلة في نوع من التعبير الأدبي أو الشعري أو التصويري ، أو الصياغة العلمية لأحدى القضايا العلم أو إحدى القضايا النظرية أو بعض الواقف الاجتماعية، على أن احراز المشكلة نفسه من شأنه أن يدلع الى محاولة التعبير والتعبير ، ولا شك أن الأشخاص الأكثر إبداعاً تكون لديهم حساسية للمشكلات في مجال إبداعهم أكبر ممن هم أقل إبداعاً .

٢ - العلاقة :

تدل شواهد عديدة على أن المبدعين يكون لديهم قبض من الابتكار والمقترحات والآراء . وأرتبطت علاقة الابتكار ، أى القدرة على انتاج عدد كبير من الابتكار خلال وحدة زمنية معينة ، بالإبداع على أساس أن الشخص الذى لديه في الغالب فرصة أكبر لى ينتج عدداً كبيراً نسبياً من الابتكار الجيدة .

وقد اكتشفت من خلال الدراسات العلمية أربية أنواع من العلاقة : علاقة الكليات أو الوحدات الأولية للانتاج الإبداعي ، وعلاقة التدهاي 'ى' علاقة انتاج وحدات أولية ذات خصائص معينة ، وعلاقة الأفكار ، والعلاقة التعبيرية أى علاقة طرق التعبير عن الابتكار .

٣ - المرونة في التفكير :

تمثل في العمليات العقلية التى من شأنها أن تعير بين الشخص الذى لديه قدرة على تغيير زاوية تفكيره عن

طريقة مع الرموز اللغوية والرقمية وعلاقات الزمان والمكان . وهنا يكمن الفرق بين المعرفة والاكتشاف ، بين القدرة على التذكر والاسترجاع والقدرة على الابتكار والاختراع .

ويتبدى الإبداع في كل انتاج يتمم بالطريقة في صياغته والمهارة في طريقة تعبيره والمرونة في زوايا الاهتمام والتأكيد . أما « مضمون » هذا الانتاج فيتمثل في 'نوع' مدينة من السلوك قد تكون أسلوباً طريفاً ماهراً في مصاطلة الأطفال أو في انتاج عمل معين أو قيادة جماعة معينة أو صياغة نظرية علمية أو رسم صورة فنية أو كتابة قصيدة أو اخراج عمل مسرحى أو سينمائى أو ممارسة تجربة اللعب والتعبير عنها .

ويتمتع الإبداع في كل من هذه المجالات على عدد من القدرات الإبداعية التى ثبت توفرها لدى المبدعين في المجالات المختلفة الذين قاموا بانتاج أعمال ثبت إبداعها . وقد أمكن اكتشاف هذه القدرات ومزجها بطريقة علمية . ومن شأن هذه القدرات أن تساعد الأفراد على القيام بأنواع من السلوك الإبداعي . ولذا يلى عرض موجز لأهم القدرات الإبداعية الأساسية :

١ - الحساسية للمشكلات :

وتبدو هذه القدرة في كل مظاهر السلوك التى تصدر من الفرد وتنبه أنه يشعر بأن الموقف الذى يواجهه يتطلب على مشكلة أو على عدد من المشكلات تحتاج الى حل ، وأن هذا الموقف ليس موقفاً مستقراً بل يحتاج الى أحداث لتغير فيه لأنه يشتمل على مشكلة أو تكتنف بعض أوجه النقص .

الشخص الذي يحدد تفكيره في اتجاه معين. وقد تم اكتشاف نوعين من المرونة في التفكير :

(أ) المرونة التلقائية : وتتمثل في تغيير الوجهة الذهنية لمواجهة مستلزمات جديدة تفرضها المشكلات المتغيرة مما يتطلب ضرورة إعادة بناء المشكلة وإعادة النظر للوجهة زاوية جديدة ، وخاصة في مجال الحروف والأرقام والأشكال .

(ب) المرونة التلقائية : وتتمثل في حرية تغيير الوجهة الذهنية حرية غير موجهة نحو حل معين ، أو في إمكان تغيير الشخص ليعبر تفكيره وتوجيهه في اتجاهات في التفكير الجديدة لانتاج أفكار مختلفة بسرعة وسهولة .

٤ - الإصالة :

ويقصد بها قدرة الشخص على ابتكار إنتاج جديد ، فهي تعني الجدة أو الطرافة ولكن هناك شرطاً آخر لابد من توافره في الإنتاج حتى يتم الإصالة هو أن يكون مناسباً للهدف أو للوظيفة التي سيؤديها . فالسلوك الجديد والمناسب أو الذي يؤدي إلى الهدف المنشود « بمهارة » يعد بحق سلوكاً إبداعياً أصيلاً . ولا تقل الجدة وحدها على الإبداع لأن السلوك قد يتخذ شكل الممثل الإبداعي بطريقة كاذبة لانخفاض درجة توافقه مع الموقف . ويتبدى هذا بوضوح في سلوك بعض الرغبيين المتكلمين الذين قد يصدر عنهم سلوك جديد في شكله ولكنه غير مناسب للهدف ولا يخدم عملية التوافق ولا يتجه مع غيره من مظاهر السلوك الصادرة من الشخص إلى خدمة الهدف المحدد .

٥ - القدرة على التقييم :

وتتمثل هذه القدرة في وهي الشخص بانفاق - فيه مومن أو موقف أو إنتاج أو نتيجة مع مميزات أو محك للملائمة أو الجودة . وتفترض القدرة على التقييم أن النشاط الإبداعي المبتكر لم يفلح في إنتاجه إليه الشخص المبدع ليميد النظر فيه سواء كان هو منتج أو انتجه شخص آخر .

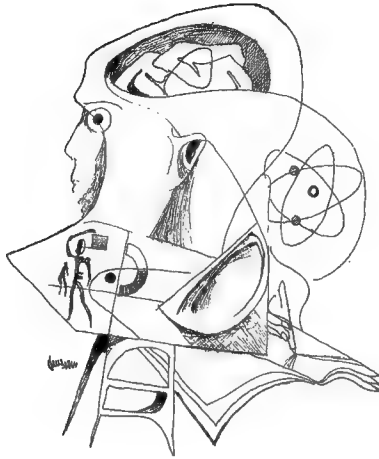
وتوفر القدرات الإبداعية السابقة لدى معظم الناس إلا في حالات الأمراض العقلية الشديدة والضعف العقلي ، وإن كان يختلف نصيب كل فرد من كل قدرة ، ويكون نصيب المبدعين عادة درجة مرتفعة من قدرة أو أكثر من القدرات الإبداعية ، على أن القاعدة - وليست الاستثناء كما في حالة ليوناردو دافنشي وابن سينا - أن يكون لدى الشخص المبدع قدرات إبداعية مرتفعة وقدرات أخرى متوسطة أو منخفضة . وقد يفسر لنا هذا إلى جانب توفر عدد من الجول والقدرات التحصيلية الأخرى تنوع مجالات السلوك الإبداعي في أعمال علمية أو أدبية أو فنية . وهذا يوضح لنا اختلاف الإبداع العلمي لدى نيوتن وفرايداي وابن الهيثم وجابر بن حيان عن الإبداع الفني لدى ميخائيل أنجلو وبيتهوفن . بل أنه في المجال الواحد من مجالات النشاط

تختلف طرق المعالجة الإبداعية للموضوعات وطرق التعبير منها وميادنها ، فالخصوبة القصصية لدى دكنز أو نجيب محفوظ تختلف من خصوبة كل من لاكيري وجورج بيوت وأبو حديد ويكثير . كما أن أسالة براوننج وابن العلا في الشعر تختلف من أسالة تيسون وشسولي أو بليك وعمر الخيام .

وقد تبين من عدد كبير من الدراسات السيكولوجية التي تناولت المبدعين وأعمالهم الإبداعية أنه لابد من توفر درجة مرتفعة من عدد من القدرات الإبداعية في كل شخص يقوم بإنتاج إبداعي في أي مجال من المجالات سواء أكان هذا المجال علماً أو أدباً أو فناً من الفنون الجميلة أو إدارة أو سياسة أو حرباً .

ويحاول معظم الدارسين للإبداع الآن التوصل إلى أسباب طرق اكتشاف الأشخاص ذوي المواهب الإبداعية المختلفة حتى يمكن إتاحة الفرصة لهذه المواهب لكي تتجلى في ظل ظروف نفسية اجتماعية ملائمة ، مما يقلل ظهور أنواع مختلفة من النشاط الإبداعي الذي يمثل لثروة القومية وإنسانية عظيمة . /

ورغم أن موضوع الإبداع كان موضع اهتمام المفكرين منذ وقت طويل ، إلا أن تناولهم له ظل يظل عليه الطابع التأملية حتى عهد قريب . ورغم وجود مصطلحات متناثرة لدراسة بعض جوانب الإبداع منذ ابتداء القرن العشرين ، إلا أن تطوراً كبيراً حدث في طرق تناوله بالبحث ، وفي جوانب الاهتمام به ابتداء من عام ١٩٥٠ حيث بدأت بعض كبار السيكولوجيين وعلماء السلوك الإنساني الأهمية البالغة للمناية بالدراسات العلمية للإبداع ، وعندئذ بدأت بالفعل بعض مشروعات الدراسة العلمية للقدرات الإبداعية التي تنبئ في السلوك الإبداعي لدى العلماء عندما يقومون بالاختراع والتصميم والإنشاء والتخطيط . ومنذ ذلك الحين ودراسات الإبداع تجري في مختلف الجامعات ومراكز البحث العلمي في أنحاء العالم المختلفة على قدم وساق سواء في البلاد الشرقية والغربية ، في الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي وفي كثير من الدول الأوروبية الغربية والشرقية مثل إنجلترا وفرنسا وهولندا وتشيكوسلوفاكيا ورومانيا وفلنبريا . وتكاد دراسات الإبداع الآن تغطي معظم أوجه النشاط الإنساني في مختلف مراحل العمر ، وظهرت أنواع من التخصصات في تناول هذا الموضوع : فمثلاً هناك دراسات من قدرات التفكير الإبداعي لدى الراشدين من ذوي المهن الفنية العليا ولدى المراهقين والأطفال ، تتناول القدرات التي يلزم توافرها لدى الأشخاص حتى يقوموا بأنواع من السلوك الإبداعي ، وتستخدم في هذه الدراسات اختبارات تمثل عينات من السلوك الإبداعي تساعد على اكتشاف هذا السلوك والتنبؤ به قبل حدوثه بالفعل ، على أساس أن من ينتجون بعض الأفكار التي تنتم بالطلاقة والمرونة والإصالة في موقف الاختبار المحدود بزمن قصير



بتفاعلات الأشخاص البديين مع الآخرين في علاقاتهم بهم في مراحل العمر المختلفة وفي المواقف الاجتماعية المتعددة . ويتكون السياق الاجتماعي للإبداع من الجماعات الأساسية والفرعية التي ينتمى إليها الفرد والتي تتضمن نظاما من العقائد والقيم المربعة أو الخمسية والتي تستجيب لحاجاته المتنوعة وتعالفه لأنواع معينة من النشاط . ويكون له في كل منها «مركز معين» «أودور ميجندا» . هذا مع عدم إغفال وجود أطارات اجتماعية عامة تساعد على ازدهار الابتكار أو لا تشجع الا التقليد والتكرار ، فالسياق الاجتماعي قد يساعد على تشجيع الإبداع ويعمل على إبقائه ورعايته كما قد يعوق ظهوره ويمنع استمراره ولا يشجع الا الانبعاثية والتقليد . على أن أكثر عناصر السياق الاجتماعي ، تأثيرا على الإبداع هو أكثرها من حيث درجة كثافة التأثير النفسي على الأفراد والجماعات بطرق تؤدي الى خلق مناخ نفسي اجتماعي يساعد على ظهور الإبداع ورعايته أو تؤدي الى إعاقة .

ونظرا لأهمية السياق الاجتماعي في خلق المناخ النفسي اللازم للإبداع يهنا أن نشير هنا الى بعض عناصره التي لها أهميتها في التنشئة الإبداعية أو في تهيئة الظروف اللازمة للإبداع وذلك مثل :

يتراوح بين عشرة دقائق وخمسة عشر دقيقة ينتجون في الغالب قدرا من هذه الأفكار في مواقف الحياة العادية ، وتتناول دراسات أخرى « عملية الإبداع » في خطراتها ومراحلها والظروف النفسية التي تساعد على انبثاق العمل الإبداعي « وتهتم دراسات أخرى بفصائل العمل الإبداعي التي تتميز به من الأعمال . ويحاول نوع آخر من الدراسات لقاء الضوء على بعض مواطن الخصوبة والثراد في الصورة المتقدمة للقوة على الإبداع في علاقتها بالسمات المزاجية للشخصية وخاصة السمات التي تمثل جوانب الصحة النفسية من ناحية وتلك التي تمثل جوانب الاضطراب النفسي من ناحية أخرى ، خاصة وان صورة العلاقة بين القدرة على الإبداع والسمات الشخصية كما تبدو لعدد كبير من المفكرين والباحثين تتضمن ألوانا مختلفة تبدو أحيانا كما لو كانت متضاربة ومن شأن لقاء الضوء على هذه العلاقة أن يؤدي الى مزيد من الفهم لها مما يساعد على تأكيد بعض هذه السمات وتدعيمها خلال عمليات التنشئة الاجتماعية والتربوية والمواقف الاجتماعية المختلفة .

وتتناول دراسات أخرى «السياق النفسي الاجتماعي للإبداع» على أساس ان عملية الإبداع وان كانت تصدر عن أفراد مبدعين - كأفراد أو أعضاء في جماعة معينة - تتأثر

الفرايز والكيمياء والرياضيات والهندسة على أساس أن التقدم التكنولوجي مرتبط بالإبداع في هذه المجالات ، وقد ألقت هذه الدراسات بعض الضوء على نوع القيادة والاشراف الرئاسي بالإبداع في هذه المجالات ، وكذلك تناولت بعض الدراسات علانة الانتماء للجماعة والتوحد معها وكثافة العلاقة مع الزملاء والاتصال بهم بإبداع الإبداع ، وركزت دراسات أخرى على أنسب الطرق التي تتبع للتدريب على تسهيل ظهور الأفكار الإبداعية دون إحاقه لدى أعضاء الجماعات الصغيرة مثل طريقة « المفكرة brainstorming » التي تعتمد على تبادل التنبيه بالأفكار بين أعضاء الجماعة الصغيرة مع الفصل بين مرحلة النطق بالأفكار وبين تقويمها وتقديمها مما يعني جوا متسامحا خاليا من النقد يسهل معه ظهور عدد أكبر وأجود من الأفكار التي تتم عملية تقويمها فيما بعد ، ويطلق على هذه الطريقة إذا استخدمها أحد الأشخاص اسم «مبدأ تأجيل الحكم على الأفكار» .

وتبين من بعض الدراسات أن نجاح الفرد في شغل الأدوار المختلفة التي يتوقع منه القيام بها في مجال عمله وإدراكه لطبيعة هذه الأدوار ، يحدد الظروف التي يبدع فيها . فما يتوقع من الكيميائي مثلا في دوره كمالك يكتشف قوانين بعض الظواهر ويوصلها للآخرين ، يختلف عما يتوقع منه في دوره كمهني يخضع لنظام المؤسسة التي تنفق منه موقوف الحامي والمعمل فتتبع نشره لأبحاثه قبل تأمين حقوقها ، وعليه بناء على هذا الدور أن يركز اهتمامه فيما هو مهني تطبيقي ، وأن ينكر ذاته لأن أبحاثه تستند إلى المؤسسة التي يعمل بها وعليه أن يستطيع توصيل أفكاره للدارسين الذين يمدون من العامة في تخصصاته ، وأن يكون دأب الاهتمام بما ينفع المؤسسة ، وهذا غير ما يتوقع منه كموظف لديه وس مالي ويتوقع منه أن يظهر تقدما في الإنتاج وأن يدخل في حساب تكاليف البحث منذ تخطيطه حتى مرحلة الإنفاذ بنتائج في عمليات الإنتاج ، وأن يقدر مساهمته هذا البحث إلى خزينة المؤسسة كما أن عليه أن يتقبل وقسمه الوطني ولا يحتقر السلطات الإدارية بل عليه أن يتوافق معها ويتجنب الصراعات . ورغم ما يتطلبه البحث من استقلال فإلا الباحث كموظف جزء من مجتمع المؤسسة التي يعمل بها تنطبق عليه قواعد هذا المجتمع ، لهذا فهو يطيع القواعد العامة التيمة كالانضام في الحضور والتواجد بالعمل عددا معينا من الساعات على أن الأمر قد يتطلب أحيانا مع هذا الانضام ، قدرا من المرونة في حركية التنفيذ ، إذ قد يحتاج إلى إيقاف مابعمله للاستماع بشخص آخر أو إعاقة شخص آخر وحل مشكلة طارئة في العمل . وهذا يختلف من دوره الاجتماعي أي انماط السلوك المتوقعة منه في علاقاته برؤسائه وزملائه ومرؤسيه ويختلف هذا الدور باختلاف الوضع بالمؤسسة ، وإذا كانت الأدوار السابقة مكتوبة أو منطوقه فإن الدور الاجتماعي لا يكون كذلك ،

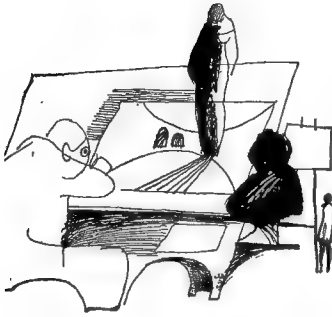
أساليب تنشئة الأطفال في الأسرة أهميتها الخاصة على أساس أن الشخص الذي يصبح مبدعا في رشده لا يتصل بالبيئة الاجتماعية الكثيرة إلا بعد أن يعيش فترة كبيرة في بيئة الأسرة يتلقى فيها من الخبرات ما يصده للاستجابة إيجابيا أو سلبا للخبرات القائمة في حياته ، فالطفل في الأسرة مثلا يدرّب في مراحل مبكرة من عمره على تنظيم بعض الوظائف الحيوية ويصبح هذا التدريب جوا انفعاليا خاصا من الحب والتقبل أو التهديد بفقدان الحب أو فقدانه فعلا ، ويعلم الطفل من هذه الخبرات أنه ممتاز « يستطيع السيطرة على وظائفه أو يشعر أنه سيء لا يستطيع إنجاز هذه السيطرة » . وقد ينشأ الطفل في الأسرة على الثقة بنفسه وبالأخرين وعلى الشعور بأنه مصدر لانجاز الخبرات الجديدة البكرة كما قد ينشأ على عكس ذلك أي على عدم تلقى الحلول الجاهزة لكل ما يواجهه من مشكلات ولا يشجع على البحث من الخبرات الجديدة وطرق مراجعتها . وقد يعاقب أحيانا على التجديد .

(ب) الخبرات التربوية في المدارس والمعاهد والجامعات:

أن نوع الخبرات التي يتعرض لها الأشخاص في دور التعليم على اختلاف مستوياتها من المدارس الابتدائية حتى الجامعة ، واختلاف فروع المعرفة التي تعنى بها (آدابيا أو فثونا أو علوم اجتماعية أو علوم طبيعية) هذه الخبرات لها بلا شك أثرها على تنمية المواقف الإبداعية المختلفة وأبحاثها . وقد حاولت دراسات عديدة القاء الضوء على أنسب الطرق التربوية التي تسهم في تهيئة الظروف المثالية لظهور البرامح المبدعة واكتشافها ورعايتها وإطلاق أكبر قدر من طاقات الإبداع لدى التلاميذ ، وافقت كلها على أهمية تشجيع محاولات الابتداء والابتكار وعدم المسابغة عليها ، كما هو الشائع في النظم العامة للتعليم ، أو التخلّص من مواد التحصيل كوسيلة للتدريب على التفكير الإبداعي ، وتأكيد أن المهم ليس هو التلقين والحفظ لما ورد في كتاب معين أو مجامع في نموذج محدد ينسج الطلبة على مثوله مما يؤدي إلى تجميد أفكارهم وتوقانهم . لنموذج العمل الإبداعي ، بل المهم استخدام الطلبة لمعلوماتهم وإيادهم (لحسابهم الخاص) أي استخدامهم لمبدع المعلومات والمهارات بطرق في التناول تسهم بالتحرك من الإبداعية لما هو سائد في مجال التعبير عن الأفكار والصور السابقة للمشكلات والقدرة على تعديلها بناء على ما يستجد من المعلومات وعدم التقيد بمتعضيات الواقع محدوده ومحاولة تجاوزها بإطلاق الخيال مادام صفة في النهاية محركات للعمل الإبداعي الجيد والسلوك الماهر .

(ج) الموقف الاجتماعي المباشر الذي يعمل فيه الفرد :

أجريت عدة دراسات تجريبية يهدف القاء الضوء على الظروف الاجتماعية المرتبطة بالإبداع في مواقف العمل بعدد كبير من معالم البحث التي تضم عاملين في مجالات



أو يتسلمه الفرد من واقع خبراته أو من بعض القربين اليه . والقيام بالدور الاجتماعي بطريقة ملائمة ضروري لإقامة اتصالات تسهل على الشخص مما يمكنه من أن يكون مبدعا .

ويذكر بعض الباحثين في هذا الصدد عشرة خصائص للدور الاجتماعي للشخص ، لا يكتفيها جميعها شخص واحد ، وإن كان الأشخاص الناجحون كمبدعين يملكون معظمها وهي :

- ١ - الثقة بالنفس وتأكيد الذات دون عدوانية .
- ٢ - معرفة الرؤساء والزعماء والمرعوسين كأشخاص مع عدم الاختلاط بهم كأشخاص .
- ٣ - الانفراد في العمل ولكن مع عدم العزلة أو الانسحاب وعدم الاتصال بآخرين .
- ٤ - أن يكون داخل العمل (انيسا) ولكن ليس اجتماعيا .

- ٥ - أن يكون خارج العمل اجتماعيا وليس ودودا .
- ٦ - أن يرف مع رؤساء دون خجل أو لدل أو خضوع أو تسليم أمعي بما يقولون .
- ٧ - يعبر عن رأيه دون تحكم .

٨ - يتصف بالخلق واللباقة متدمايعتول المحصول على شيء ، كزبد من الاختراعات أو المايلين معه ، ولكن لا يتصف بالكر والاحتياط .

٩ - يتصف في كل علاقته بأنه مخلص وأمين وذو هدف ودينامي ولا يقبل «القطع» أو عدم المرونة أو الكيفالية .

١٠ - يتصف في المجال المعلى بالأصاع دون فصاحة ، والملمق دون حذقة والصرامة دون مبالغة في النقد .

المهم أن دراسات الإبداع تحاول أن تعدد ملامح وخلق العمل الملام للإبداع .

(د) الجماعات المتوسطة :

ولا يمكن أن نفعل في هذا الصدد الدور الذي تقوم به الجماعات التي تتوسط بين الأفراد المبدعين وبين المجتمع الكبير والتي تكون من أعضاء المنظمات العلمية والمهنية والنقاد في مجالات العلوم والفنون والآداب وأعضاء اللجان المتخصصة وأعضاء مجالس إدارات المؤسسات العامة ، إذ أن هذه الجماعات المتوسطة تلعب أدوارا حاسمة بالنسبة لعملية الإبداع ، فهي تزود المبدع بتقويم مفروض لعمله مما قد يفقده ، كما أنها تستخدم كمرشحات انتقالية يترتب على ترادفها وتقويماتها تزويد بعض الأفراد بالموافق والاعتراف بعمليهم ، بينما قد تمتنع هذا الجماعات الاعتراف والموافق من آخرين . كذلك فإن هذه الجماعات المتوسطة لها تأثيرها في تكوين الرأي العام وفي خلق أسواق للعمل الإبداعي وفي إضرام قبول الجمهور للمبدعين . ولما كان تقبل الجمهور للمبدعين يرتبط - في كثير من الأحيان - بالشهرة والشيوع أكثر من ارتباطه بالإبداع ، فإن عدم تأييد هذه الهيئات للمبدعين يؤثر في مستقبلهم

وتقدمهم إلى فرص تهيئة إبداعهم ، وهي بهذا قد تطلق جوا أو تفرس بناء اجتماعيا ، معارضا للإبداع يستنفد من الفرد المبدع طاقاته كان يمكنه استخدامها في حل المشكلات التي تواجهه في مجال إبداعه . على أنها - عندما تقبل الإنتاج الإبداعي ضد الشخص بتأييد سيكولوجي غاية في الأهمية لأن قبول هذه الجماعات للإنتاج الإبداعي واعتراؤها : يدل على تقبلها للحاجات التي دعت الشخص المبدع إلى الانحراف عن المألوف وعدم تقبل الأنماط الشائعة وغزو المجهول ، وبهذا تميز الجماعة من التشابه بين رغباتها وبين رغبات الشخص المبدع ، فتشارك مع هذا الفرد بمعنى من المعاني في عملية الإبداع ، لأنها عندئذ تتقبل الإنتاج الإبداعي على أنه يعبر عن بعض حاجاتها ، (ويقول) ما كانت تريد الجماعة أن تقوله ولكنها صغرت عن قوله . هذا فضلا عن أن الإنتاج الإبداعي قد يعطى اتجاهها جديدا للتجربة ولسلوك الجماعة .

الحاجة للملحة للإبداع في مختلف المجالات :

لأننا أن هذا التنوع الشديد لروايات الإبداع بالابداع وطرق تناوله بالدراسة لاكتشافه وإثباته الفرصة لظهوره ورعاية المبدعين منذ وقت مبكر إنما يعكس حاجة اجتماعية عامة لإثبات الظروف الملائمة لظهور البرام المبدعة ولتنميتها في مختلف المجالات . ولا يمكن أن نقبل في هذا الاعتماد الشديد بدراسة الإبداع وبين الحاجة للملحة للنظور الاجتماعي والاقتصادي الذي يجمعه ظروف نفسية واجتماعية تدفع إلى الخلق والابتكار في مختلف مجالات الفنون والعلوم .

كما أن عددا كبيرا من المشكلات الاجتماعية التي تعانيها المجتمعات المتخلفة أو تلك التي يواجهها العالم

كله ، مثل وجودنا في عالم ينقرض سكانا يتناقضون أكثر من أي وقت مضى على مصادر ثرواته - يدفع إلى محاولة تحقيق أكبر قدر من التوافق في العلاقات السياسية والاقتصادية والأسرية والشخصية بحثا عن الحلول العلمية الأمسية للمشكلات التي يمايتها الناس . كما أن التقدم الحديث في الصناعة أصبح يتطلب مزيدا من المهندسين والعلماء المبدعين ولم يعد يكفي أن يتعلم المهندسون تحصيل أنواع من التصميمات الهندسية التقليدية ، بل أن التقدم مرهون بوجود مهندسين وعلماء يقومون بأنواع من الإبداع في الصناعة ثم أن وقت الفراغ المتزايد الناجم عن التقدم التكنولوجي في الصناعة حيث لم يعد العمل يتطلب اتخاذ القرارات والتفكير البناء يدفع أيضا إلى محاولات جادة لتوجيه أنواع النشاط الإنساني إلى مسالك للجهل الإبداعي يتلاقى فيها الأفراد طعم الاكتفاء ، كذلك فإن العمل الإداري والعمل السياسي والدعائي أصبح يعتمد اعتمادا كبيرا على ابتكار وسائل فعالة لتعبير الطاقات الخلاقة لدى الجماهير سواء من خلال العمل في الجماعات أو من خلال وسائل الإعلام أو التعليم والتدريب مما يعجز المهتم نحو شروب من النشاط المنتج الضعيف ، كما لم يعد خافيا ما يمكن أن يلعب الإبداع في محيط فهم كل دولة لسياسة الدول الأخرى على اختلاف درجة تماطعهم بها ، وكذلك في أساليب التعامل الدولية التي تتمس بإيجاد طرق مبتكرة لعرض القضايا بطريقة تكفل أكبر قدر من التأييد الدولي .

أما الجانب العسكري من الكفاح الرهيب الناتج على وجه الأرض بين القوى السياسية والاجتماعية المتصارعة فإنه يستلزم رفع معدلات الاختراع لتتمية أسلحة جسيمة واستراتيجيات وخطط مبتكرة ، كما أن حالة «جمود الحركة stalemate» التي نتجت من استعانة المواجهة المباشرة بين أكبر قوى العالم عن طريق الحرب الشاملة ، استلزمت مواجهة تصديقات في الجبهات العلمية والثقافية وكذلك الجبهات التكنولوجية والاقتصادية والسياسية ، بل أن الحرب الباردة نفسها - أو ما يمكن أن يسمى بالحرب النفسية - أصبحت تتطلب أسلحة دفاعية وهجومية جديدة وبمعدلات سريعة .

صفوة القول أننا من أي زاوية نظرنا إلى عالمنا المعاصر وجدنا الحاجة الاجتماعية إلى الإبداع عظيمة .

وإذا كانت المجتمعات الحديثة تسعى إلى مزيد من التطور على أساس من العلم والتكنولوجيا ، فإن هذا التطور لا يقوم به إلا أشخاص مبدعون تسمى دراسات الإبداع لاكتشافهم وإلقاء الضوء عليهم ودراساتهم .

ومن حقنا الآن ، ونحن نمر بمرحلة حاسمة من مراحل تاريخنا نحاول فيها تنظيم مقولنا من أجل مواجهة متطلبات معركة تحرير أرضنا المنصبة ومن أجل بناء أمنا على أساس من العلم والتكنولوجيا واستثمار طاقاتها الإنسانية استثمارا خصباً ، من حقنا أن نسلط : ألا يتطلب هذا التنظيم للصنوف عناية فائقة بالإبداع في كل مجال ؟ وهل يمكن تنمية

الإبداع على غير علم بجوانبه ومضاميه اكتشاف النابيين في مجالات العلوم والفنون والآداب وأنواع النشاط المختلفة وطرق ورعايتهم .

وإذا كنا تعلم أنه لا يوجد لدينا من الدراسات العلمية للإبداع إلا عددا قليلا لا يمكن أن يمثل حاجتنا الملحة للإبداع كما أنه لا يمكن أن يستجيب لهذه الحاجات ، بالإضافة إلى اعتمادنا على جهود فردية تحد من طاقاتها حدود كثيرة - مع ملاحظة أن بعض هذه الدراسات يصل إلى مستوى إجرائها وأهميتها تتأخر إلى مستوى البحوث العالية ، وأنه أمكن بناء على هذه الدراسات ترشيح عملية اختيار الوهوبين من المتقدمين إلى المعاهد الفنية العليا ، إلا أن هذا الاهتمام بدراسات الإبداع ووضوحها موضع التطبيق مازال يمثل الاستثناء لا القاعدة ، بل أنه يلقى الكثير من المقاومة بدلا من التفكير في محاولة الإفادة من نتائجه . وإذا كانت الحكومات والجيش والمؤسسات العلمية والصناعية والتربية والثقافية والفنية والأدبية في معظم البلاد المتقدمة تكنولوجيا تحاول تدعيم دراسات الإبداع بهذا أن تبين قيمتها العظيمة في استثمار الطاقات الإنسانية الخلاقة ، وانخل هذا التدعيم اشكالا مدنية تمثل بعضها في تكليف بعض أقسام دراسات السلوك الإنساني ببعض الجامعات بإجراء دراسات من الإبداع في مجال ميون أو الاستعانة بمراكز البحث العلمي للسلوك الإنساني في هذا الشأن ، بل أن الأمر اتفق في بعض الحالات إقامة مراكز متخصصة لدراسات الإبداع إذا كان الأمر كذلك فاجدر بنا ، ونحن في مجتمع يؤمن بالعلم والتقدم ويواجه تحديات تفرضها عليه الطامع الاستعمارية والصهيونية ، أن نعمل جاهدين على تنظيم دراسات الإبداع في المجالات المختلفة للأفادة من تطبيقاتها فيما بعد ، خاصة بهذا أن أصبح من الواضح أن الوطن لا يمكن أن يعتمد على القوة العددية لإنائه ، بل أن مثل هذا الاعتماد قد يعرضه لخسائر بالغة ، لأن العبرة ليست بعددنا ولا بمقدار ممتلكاتنا وإنما بما نعمل بهذا الذي نملكه .

والملاحظ كبير في أن تنظم دراسات علمية للإبداع تلقى العناية على أعلى المستويات ولدهما مختلف القطاعات مما يمكن معه أن تحقق على المدى الطويل مكاسب طائلة من استثمارنا لقدرة يسير من المال مع جهود عدد قليل من علماء السلوك الإنساني الذين ينمون بمشكلات اكتشاف النابيين وطرق تشخيصهم ودراساتهم في الأسرة وفي المدرسة وفي الجماعة وفي المصنع وفي العمل العلمي وفي العمل الفني والأدبي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والإعلامي والعسكري ، أن حاجتنا إلى تدعيم هذه الدراسات أملا في الإفادة من تطبيقاتها تفوق من حيث أهميتها كل تصور ، حيث أنه بالإبداع يمكن أن تتحقق أنواع من التقدم والنمو نرجوها ، وأن تتفجر طاقات خلاقة في مجالات النشاط المختلفة والجبهات المتعددة .

عبد الحليم محمود السيد

وداع الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

عبد الفتاح الديدي

والأهواني الصديق الإنسان - ولا أقول الفيلسوف المعلم - ظاهرة استوقفت الكثيرين . فهي مثال فريد في الثبات والدوام ، وإحساساته نحو الأصدقاء يشوبها غير قليل من الاهتمام بهم ، ولافعال من أجلهم ومن الحرص على مصالحهم : وصداقته فريدة في أنها أشبه ما تكون برعاية الأم وحديها على صغارها . فهو شديد الكف بنقل خبرته إلى من حوله بأسلوب تعليمي خفيف وبطريقة الكشف والعمل المشترك والتجاوب الشعوري . ولا ينتظر أي شكر بعد ذلك على ما يقدمه للآخرين ولا تكاد توجه إليه كلمة ثناء أو شكر واحدة حتى تجده قد انصرف إلى موضوع آخر . وفي مرة من المرات لم يجد ما يوجد به على أحد الأشخاص فأملأه مقالاً ليذهب به إلى إحدى المجلات ويحصل على مكافأته لنفسه . وكانت هذه من طرق إعطاء بعض المنح للفقراء من الطلاب .

واعترف مقبلاً بأنه لا أمل عندي في أن أروي الكثير مما يفصح عن شخص الأهواني وما يعين على الكشف عن شخصيته أو على الوفاء له بحقه من التقدير . فذلك قد يستدعي رواية العديد من الأسرار . والواقع أنه على الرغم من ذلك كله كان لغزا صعب المراس . . . فهو هادئ ولكنه حساس متربص . . . وهو كالأهائم العالم ولكن لا يدع سبيلا لتحقيق أغراضه دون أن يطرقها . . . وهو كريم متسامح على ألا يتنازل عن كرامته أو عن رأيه . . . وكان صديقا أليفا وعن طريق هذه الصداقة والألفة نجح في تعليمه وقفز إلى الصف الأول من المفكرين والعلماء

كان يبدو وديعا هادئا وكان كثيرا ما يشير الدهشة لفرط هدوئه ووداعته . ولكنه كان يحمل في باطنه « مرجلا » (إن صح هذا التعبير) من العواطف والانفعالات والإحساسيس . وكان يشعر برمارة دائمة على لسانه تفرض عليه شعورا معادلا لها بالآلم الآخرين ومتاعبهم . وكأنه تعلم علم النفس ليتقصى مآسى الناس ويشترك في أحزانهم ويلهم بنوازل الآخرين وأخص كواثرهم حتى يعيش في خضم معركة الإنسان وكفاحه .

وما رأيت إنسانا يعيش لتلاميذه ويرحب بهم ويسعد لرؤيتهم وهم مأمم عليه من الفقر أو التعب أو اليرم مثل أحمد فؤاد الأهواني . ولم يقم بأي احتياطات أو إزامهم ولم يخش لقامهم بالبيت أو بالطريق أو في مجال العمل . واحتفظ بالحركة الدائنية المستمرة التي لا تكل ولا تمل . ولم يكف قط عن حبه للناس ولم يصم أذنيه قط عن رواية الأيمة ولم يسع قط للزلة أو الانطواء . وكان اهتمامه بالناس يبلغ حد الشغف .

كان الأهواني أشبه ما يكون بإتسامة دائمة جزء منها ساخر بغير شك وجزء منها عنيد يدل على التصميم والإرادة وعلى زاد ضخم من الحيلة والتجربة والقدرة على الممارسة والنزال عند اللزوم وجزء يشير إلى الحب والحنان والارتفاع على المكروه وقمع النفس ومواجهة الشدائد في انفعال دفين بينه وبين روحه يضيق له نفسه ويخفق صدره وتصيبه من جرائه نوبة غاشمة في بعض الأحيان .



١ . ف . الاهوانى

ويقدر ما كان يجرى كلامه ويستترسل أثناء المحاضرة اعتاد أن يكون متسائلا مستمعاً في خارج المدرجات والأروقة الجامعية حتى يرى بعينه كيف تقع الصعوبة من عقول الآخرين في مختلف المراحل . وكثيراً ما كان يحلو له الحوار بالأسلوب السقراطي من أجل استكشاف مدى يقين الآخرين وثقتهم بما يعلنونه من رأى أو يتخذونه من المواقف . وكأنه يتعمد بثم الاحساس بالخطأ في ضمير المتحدث حتى يكون بمثابة العتبة الأولى أو الخطوة الأولى نحو التفلسف .

ولا يشعر السامع اطلاقاً بأنه يفشل الكلام سواء كان محاضراً أم متحدثاً . وأقواله في المحاضرة هي أقواله كمتحدث وكصديق . وتكوين التفاتاته الذهنية في كل الحالات من حيث النماء والتطور موحد متكامل لأن عناصرها قريبة ظاهرة . ولعل السر في ذلك طول المراحل التي قام بتكوين عقله خلالها وامتداد فترات تحصيله وتعدد دواعيها في حياته مما جعله تلميذاً زمناً غير قصير وفرض عليه تغيير أسلوب تفكيره أكثر من مرة . وقد عانى الدكتور الاهوانى كثيراً بسبب تخطئه في تقدير النجاح في اليسانس عن أقرانه في أول دفعة تخرجت من قسم الفلسفة بكلية الآداب في الجامعة المصرية سنة ١٩٢٩ . وكان من أوائل هذه الدفعة استاذنا المرحوم محمود الخضيري والدكتور نجيب بلدى فخطياً بالبعثة إلى أوروبا في حين اضطر الاهوانى إلى استكمال دراسته لدبلوم التربية ونالها سنة ١٩٣١ واشتغل بتدريس الفلسفة في المعارس الثانوية . وتقل بين مدارس

واستطاع أن ينفذ بعلمه وبمعرفته في أسلوب محبب إلى الآخرين .

وأتى الدكتور الاهوانى نصيف مهامه في التعليم وبتدريس الفلسفة والتربية وعلم النفس من خلال صدقته وأريحيته وسخريته وحواره وتوحيده على الطريقة السقراطية . واستبدل النصيف الآخر لهذه المهام عن طريق تعليمه الواضح المنسق الدقيق الذي يفتت الشعرة إلى أربع شعرات على حد تعبير الفرنسيين ويقدم أشق المواد في الفلسفة بأجمل صيغة وأحلى أسلوب عرفته الكتابة الفلسفية . وقد عرفت الاهوانى كاستاذ يمل محاضراته بالجامعة ويشرح الفلسفة اليونانية ويتحدث في قضايا الفلفة الأرسطية والأفلاطونية . فلم يكن بالمحاضر المترفع أو الذي يحسب حساب الأبعاد بينه وبين التلاميذ . ولكنه كان يعمد إلى التفسير بكل النظائر والتمثيل بالحركات اليدوية ويستخدم أسلوب الكلام العادى عند اللزوم ويصور الفكرة بطروشه الذي لم يكن يستقر لحظات على رأسه أو بنظاراته التي كثيراً ما شبه بها في مختلف المناسبات . ولكنه في النهاية كان يلقي بالفكرة في بيان عذب غاية في الوضوح والجمال .

ولم يحذر أن يثير الضحك المكتوم أحياناً . فهو ساخر بطبعه وفكاهته سريعة يشبه فيها استاذنا الدكتور عثمان أمين أطال الله عمره . فهما من مدرسة واحدة ترى في الفلسفة من الصعوبة والجفاف ما يستلزم الروح والحيوية عند المحاضر كأداة لتوصيل المعرفة وتبليغ الحقيقة

المنصورة وطلخا والتوفيقية والاسماعيلية بالقاهرة الى أن انتقل الى سلك التفتيش • وتحول الدكتور الأهواني بذلك الى تخصص التربية وعلم النفس ونال درجة الدكتوراه سنة ١٩٤٣ فى موضوع « التعليم فى رأى القابسى » وهى نفس الرسالة التى عدلها وطبعها طبعة جديدة فى دار المعارف •

ونال الدكتور عبد الرحمن بدوى الدكتوراه فى نفس هذه السنة ولكنه كان يعمل معيدا بالكلية منذ تخرجه فسهل عليه أن يصير مدرسا للفلسفة • أما الدكتور الأهواني فاضطر راغما الى الانتظار قليلا ولم يصبح مدرسا الا فى سنة ١٩٤٥ بفضل معاونته الاستاذ الدكتور عثمان والحاحه فى ضرورة الاستفادة من خبرات الدكتور الأهواني فى مجال التعليم الجامعى • فقد كانا صديقين حميمين كاحسن ما يكون الاصدقاء منذ سنة ١٩٢٦ وهما فى كلية الآداب • واستطاع عثمان أمين بعد تخرجه سنة ١٩٣٠ أن ينال منحة دراسية فى فرنسا عاد بعدها الى القاهرة دكتورا فى الفلسفة ومدرسا للفلسفة بجامعة سنة ١٩٣٩ • ومنذ ذلك الوقت وهو حريص على أن يكون الدكتور الأهواني زميلا له بالجامعة •

اعتاد الأهواني أن يدعونا فى بيته عصر كل يوم سميت أسبوعيا • وكانت ندوة السميت فى بيت الأهوانى من أولى الندوات التى عاونتنا معاونة جادة صادقة على رؤية الكتب عن قرب ومعرفة أسسائها • وكان يوكل البنا ببعض الترجمات لمجلة الفلسفة بالكلية • وكلفنى يوما

بترجمة محاضرة القاها مستشرق يدعى دى مايوم عن الصوفية والدرائش فى البلقان • وقد مارسمنا الكثير من العمل ذهنى ومن الاطلاع الفكرى معه جنباً الى جنب فى روح المعلم الناصح لنا والمرشد الأمين على كل من احاط به من التلاميذ وما عهد اليه به التعليم من المراهب والعقول •

وايمان الأهوانى بالله شيء عميق راسخ مستقر فى أعماق قلبه وضميره • وإيمانه بالمعلم أيضا من نفس النوع • ولم تكن تفوته صلاة كما لم يتهاون يوما فى شراء كتاب • وقبيل سفره الى الجزائر يقليل حمل بين يديه كتابا عن السببية باللغة الانجليزية وظل يقلب صفحاته أمامى ويقول : كيف احاضر فى مادة من نفس هذا النوع الى التلاميذ والكتاب ملء بالموضوعات العلمية البحتة التى تحتاج الى تفصيل دقيق ؟ وكان الكتاب فى الواقع حشدا هائلا من نظريات العلوم عن السببية الى جانب العرض الفلسفى الاولى الضروري •

وكتب الأهوانى يوما مقالا عن كتاب مشكلة السلوك السيكيوبانى للدكتور صبرى جرجس فقال فيه بالحرف الواحد : والرأى عندي — وأنا أتابع فيه بعض العلماء — ان الاضطرابات النفسية اذا لم تكن ناشئة عن أسباب وظيفية أو عيوب فسيولوجية ، فانها ترجع الى سوء التربية منذ الصغر والى فساد العلاقة بين الطفل وأبويه وإخوته والأشخاص المحيطين به • (أكتوبر ١٩٤٦ — مجلة الكتاب) • وفى نفس هذا المقال



ليبب شقير ووليم الميرى وأنيس منصور ومصطفى محمود ونزار الزين وأحمد الشريف وكانت هذه السطور ، وعرفنا العقاد قبل ١٩٤٥ في لقاءات متباعدة بالمكتبة التجارية للتحية أو للتهنئة بكتاب أو للرؤية عن بعد . أما التعرف الحقيقي في بيته فكان في تلك السنة على مستوى الحديث والكلام والمقابلة الشخصية .

وحدثت أزمة في الندوة العقادية بسبب الأهواني . فقد دفع الأهواني إيمانه بالعلم إلى أن يسطر مقالا في مجلة الكاتب المصري (إبريل - مايو ١٩٤٦) عن ابن رشد حشده فيه كل طاقاته لايجاد مبررات تدعو لتفضيل ابن رشد على الغزالي ولوضع ابن رشد في درجة أعلى من الغزالي لتسكبه بالواقع العلمي ، فالامام الغزالي ينكر الأسباب وابن رشد يشتمها . وذهب الأهواني إلى رأى جرىء دافع مؤداه ان المسلمين اتبعوا الغزالي فتأخروا وان الأوربيين اتبعوا ابن رشد فتقدموا . وقال ان القضية بين الغزالي وابن رشد هي قضية العلم كله .

فتناول العقاد موضوع الأسباب بين الغزالي وابن رشد ودأ على مقال الأهواني في مجلة الكتاب التي كانت تصدرها دار المعارف (يونيو ١٩٤٦) وكسبنا معركة رائعة وموضوعا ملتهيا أشاد فيها العقاد بأن الأهواني قد أحسن عرض قضية الأسباب بين الغزالي وابن رشد . ولكنه حاول بكل الوسائل أن يكشف عن موقف العلم الحديث وأن يؤيد به الغزالي في موقفه من الأسباب وأن ينتصر له على رأى ابن رشد كما عرضه الأهواني . والواقع أن الأمر لم يكن يستوجب

فسر الأهواني سلوكه نحو الناس وسره في التعامل معهم وقال : أقول هذا عن خبرة بهذا الفن في العلاج . وخلاصة خبرتي : ان المرضى أصناف . ولكن امتزاج نفس المريض بالطبيب هو الشرط الأول في العلاج .

وقال الأهواني في رد على مقال الدكتور اسحق رمزي دفاعا عن كتابه أصول علم النفس الفردي (أدلر) : أما أنك يا صاحبي لا تزال تصر على اعتبار أدلر فيلسوفا - أخلاقيا - فهذه مسألة كنا نجهلها ... أما أنا فسوف أطل على الجهل مقيما فلا أعد أدلر الا عالما من علماء النفس ... وأؤكد أن علم النفس أصبح الآن علما بمعنى الكلمة . (إبريل ١٩٤٧) .

وعرفنا الأهواني فضلا عن ذلك كتلميذ من تلاميذ العقاد . فقد كان للعقاد تلاميذ يروونه حلقة الوصل الحقيقية للفكر الاشتراكي المتطور من جمال الدين الأفغاني إلى محمد عبده حتى يصل إلى آخر أشواطه عند العقاد . فكان العقاد حلقة الوصل الحقيقية بينهم وبين محمد عبده وجمال الدين الأفغاني . وكانوا ثلاثة عثمان أمين والأهواني وعلى آدم . واعتادوا اما الاجتماع صبيحة الجمعة عند توفيق السلحدار بالجيزة أو اللقاء عند العقاد . ويمثل هؤلاء بالاضافة إلى صلاح طاهر وأحمد صبرى وحافظ جلال وحسن الشجاعى ومحمد خليفة التونسي ومحمد محمود جدران والسيد قدرى وعبد الرحمن صدقي وعبدالله حبيب جبلا سابقا علينا في صداقته وتلميذته على 'العقاد' . أما جيلنا فكان جيل تلاميذ خالص مثل

الفلسفة ونشر مئات المقالات في فلسفة الجمال وفي حضارة اليونان وفنونها المسرحية وآدابها ولخص الكتب الأساسية الهامة . وألف كتابا من أفلاطون يعد من أجمل وأوفى الدراسات حول فلسفة هذا الرجل . وكتابه عن جون ديوي من أعمق وأقوى ما عرفته المكتبة العربية . واشتغل سنوات عديدة بالفلسفة الإسلامية فأصدر كتابا رائعا أصيلا جديدا عن الكندي وكتابا عن القيم الإسلامية ومئات البحوث في مجلة الأزهر . ومن الكتب التي حققها الشفاء لابن سينا وكتاب التمهيد في علم الكلام للنفس ، ومن ترجماته للمأخوذة كتاب مباحث الفلسفة لويل ديورانت والنفس لأرسطو ومؤلفاته عن علم النفس هي : خلاصة علم النفس وكان مقرا على تلاميذ المدارس الثانوية سنوات طويلة فضلا عن بحثه في موضوعات النسيان والخوف والنوم .

وقد ذهب الأهواني وأصبح كفاحه وفضله تاريخا في عالم الكتب التي ألفها والمحاضرات التي ألقاها . أما القلوب التي عانى معاناتها وجاه بجوارها وأما العقول التي أنارها وأتاح لها سبيل الرؤية والظهور وأما الواهب التي فتحت على يديه فهذا تاريخ آخر نرويه بعض الوقت في المجالس وتستمره النفوس ولكن لن يضيح . وثورته هو اتصال العلم واستثماره وهي شيء لا يقدر بوقائع التاريخ لأنه حسب مجال العلم الأرحب المتطور من جيل إلى جيل بفضل دفعات مترابطة من جهود ومن آلام ومن عناء أمثال أحمد فؤاد الأهواني الذين لا يموتون .

عبد الفتاح الديني

التعاضد بين الموقنين بقدر ما كان يدعو إلى استكمال رأي أحدهما بالآخر وأن أحد الرأيين قد يصلح لمرحلة علمية أو فكرية لا يصلح لها الآخر . فالغزالي يعني بالنكار الأسباب أنها حوادث مقترنة بمسبباتها ليس إلا ولكن لا يلزم من اقترائها أن السبب ينشئ المسبب ضرورة . أما ابن رشد فيرى أن انكار الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول مبسوطاني .

وقد كانت هذه القضية العقلية من القضايا التي اهتزنا لها ودفعنا دفعا إلى الخوض مباشرة في قضايا فكرية من أعلى طراز منذ قراءتنا الأولى وتوزعت اهتماماتنا الفلسفية ابتداء من هذه المسألة وذهبت دراساتها حولها مذاهب شتى . وعاد العقاد فتناول الموضوع مرة أخرى بمحاضرة بالجامعة عاد فنشرها كمقال بمجلة الكتاب في مايو سنة ١٩٤٨ . ثم تناول الموضوع بتفصيل أكثر في كتابه عن ابن رشد سنة ١٩٥٧ وفي محاضرة مسهبة بالجامعة الأزهرية سنة ١٩٦٠ ولا اعتقد أن الأهواني كان قد تهاون يوما في مواصلة اطلاعه وتحصيله في موضوع السببية كما أنه لم يقصر قط في إعطاء سلسلة محاضرات كاملة في سنوات متصلة حول هذا الموضوع نفسه . ولكن إيمان الأهواني بالعلم لم يتوقف لحظة كما أن إيمانه بالله كان شديدا راسخا كالصخر في كل ساعات حياته .

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن جهود الأهواني توزعت على مجالات عديدة وشملت أبوابا كثيرة . فقد كتب المؤلفات الفلسفية الخالصة مثل فجر الفلسفة اليونانية والمبادئ الفلسفية وعالم

كتب جديدة المنهج الجدلي عند هيجل

تأليف : إمام عبد الفتاح إمام

نقد : د. زكريا إبراهيم

إذا كان العالم الفلسفي قد شهد في الأعوام القليلة الماضية أفول نجمين لامعين من نجوم الدراسات الهيجلية ، ألا وهما ألكسندر كوجيف J. Hyppolite ، وجان هيبوليت A. Kojève فإنه قد طفر - مع ذلك - في العامين الأخيرين (١٩٦٨ و ١٩٦٩) بصدد هائل من الأبحاث الفلسفية المتنازة عن هيجل ، والفلسفة الهيجلية والأتباع الهيجليين ، والمنهج الجدلي بين أنصاره وخصومه . . الخ . وربما كان من حسن الطالع عندنا أن تحظى المكتبة العربية بكتاب أو كتابين في الفلسفة الهيجلية ، خصوصاً وأن الكتابة عن « هيجل » جهد فلسفي شاق لابد من أن يكون قد عرفه كل من تصدى لنقل أى أثر من آثار هيجل إلى العربية . وهذا ما أشعار إليه مؤلف الكتاب الذي نحن بصدده حينما كتب يقول في مقدمته : « لابد لي في النهاية أن أشير إلى صعوبة الفلسفة الهيجلية بصفتها عامة والمنطق بصفتها خاصة . . ولني أذكر هنا ما أورده شراحه عن تعقد أسلوبه وجفافه ، لكنني . . سأحتكم إلى هيجل نفسه ، وهو أول من يعترف صراحة بهذه الصعوبة : فقد كتب إلى أحد أصدقائه بعد ظهور الطبعة الأولى من « ظاهريات الروح » عام ١٨٠٧ يقول : « اني لأمل أن أتمكن في الطبعة الثانية

● الحق ان « ديلكتيك » هيجل قد قام على سلمية مثالية هامة ، جعلت من الجدول كله مجرد عملية تحقق خارجي للفكرة الشاملة أو الحقيقة الروحية الكلية في صميم العالم .

● بينما نجد لدى ماركس ان العالم المادى موجود في استقلال تام عن كل عقل ، وان المادة هي الوسيط الذي يتحقق من خلاله التطور الديالكتيكي بأسره .



ف . هيجل

في النهاية إلا أن اردد عبادة الكاتب الصيني الذي قال : « لو أردت لكتابي هذا الكمال ، ما انتهيت منه إلى الأبد ٠٠٠ » (ص ١٧) . ولا بأس من نذكر القارئ هنا بأن صاحب هذا البحث قد قضى أكثر من ثمانية أعوام ، قرأ خلالها مئات من الكتب عن هيجل ، والمنطق الهيجلي ، والجدل بين هيجل وماركس ٠٠٠ إلخ .

وان نظرة واحدة يلقيها القارئ على محتويات الكتاب لهُ الكفيلة بأن تظهره على « جديدة » هذا البحث : فان الكاتب يقسم كتابه إلى أربعة أبواب ، يطلق على الباب الأول منها اسم « معالم على الطريق » ، ويتناول فيه بالبحث العلاقة بين المنطق والجدل ، ثم مصادر الجدل الهيجلي ، بينما نراه يعرض في الباب الثاني منها (وهو المسمى باسم « شعاب الطريق ») لدراسة الصلة بين المنهج الجدلي ونظرية المعرفة ، وتحديد معنى المقولات ، لكي لا يلبث أن يحدثنا في الباب الثالث منها (وهو الموسوم باسم « طريق الجدل ») عن أقسام المنطق الهيجلي ألا وهي « الوجود » و « اللاهية » و « الفكرة الشاملة » ، حتى إذا ما بلغ الباب الرابع والأخير (وهو المعتبر باسم « نتائج وآثار ») راح يحدثنا عن الجدل الماركسي وعلاقته بالجدل الهيجلي ، لكي

من ظاهريات الروح أن أخلف مما تحمله السفينة من حجارة ، حتى تستطيع العوم في سهولة ويسر ٠ « فإذا كانت ظاهريات الروح تحمل حجارة ، فما الذي يحمله المنطق اذن ؟ » (مقدمة الكتاب ، ص ١٦ - ١٧) .

ونحن نقول ان الأستاذ امام عبد الفتاح امام قد بذل - بدوره - جهداً غير قليل في التخفيف من حمولة السفينة الهيجلية ، والعمل على الدفع بها إلى الأمام ، فضلاً عن أنه قد آلى على نفسه منذ البداية أن يقدم لنا المنطق الهيجلي بأسلوب عربي مشرق ، ولغة رصينة زريئة . وربما كان من بعض أفضال الأستاذ امام على الدراسات الهيجلية عندنا ، أنه قد فتح السبيل أمام غيره من الباحثين لارتياح « العالم الهيجلي » بروح المكتشف المتمهل المنتحلق ، وعقلية الباحث المتأمل المدقق . والواقع أن القارئ الذي يتوقف عند بعض عبارات المؤلف في المقدمة المشار إليها ، لا يسهو سوى أن يشيد بذلك التواضع الكبير الذي تكشف عنه كلمات كهذه : « إذا كان « فكتور كوزان » قد وصف الموسوعة بأنها متخيفة وأنها أرهقته ارهاقاً بالفا في قراءتها ، فقد يغفر لي ذلك بعضاً مما وقعت فيه من أخطاء . ومهما يكن من شيء ، فلا يسعى

ينتهى في حاتم الطاف الى تقييم شامل للمنطق الهيجل ، بعد استعراض واف لمواقف الانتصار والخصوم على السواء من هذا المنطق . وواضح من هذا التبويب ان دراسة الباحث لموضوعه دراسة منهجية منظمة تكشف عن عقليه منطقية مترابطة ، وتتم عن رغبة صادقة في استيفاء شتى جوانب الموضوع .

واذا كان أرسطو قد قال من قديم الزمن : « إن الباحث الذي لا يبدأ بتحديد موضوعه هو كالسائر الذي لا يجرى الى أية جهة يريد ان يتوجه » فليس بدعا أن نجد الأستاذ امام يبداء بحثه الأكاديمي بتحديد موضوعه ، فيقول : « موضوع هذا البحث هو المنهج الجدلي عند هيجل ، وهو بالصورة التي سنعرضها يحتاج الى قليل من الايضاح ، فقد ذهبنا في هذا البحث الى أن المنهج الجدلي عند هيجل هو المنطق نفسه ، وليس مجرد « صورة » طبقها هيجل في المنطق ، كما طبقها في جوانب أخرى من فلسفته ... » (ص ٢١) . وهذه القضية الأصلية التي تقوم عليها كل رسالة الباحث تتعارض تعارضا صارخا مع قول هيجل نفسه في المنطق الكبير من أنه لم يتخيل قط « أن هذا المنهج » الذي سار عليه « في المنطق » أو بالأحرى الذي سار عليه المنطق نفسه ، لا يقبل الكثير من الإصلاح والتنقيح في تفصيلاته الكثيرة المتعددة (ص ٣٦٧ من الكتاب) كما أنها « لا تتفق مع قول هيجل أيضا في موضع آخر من أنه « قد قدم في كتابه « ظاهريات الروح » مثلا للمنهج الجدلي حين طبقه على موضوع عيني هو : الوعي » (ص ٣٤) . والواقع أنه اذا كان الباحث نفسه يعترف منذ البداية بأن المنهج الجدلي « خطوة » من خطوات المنطق (ص ٢٥) ، فكيف يكون الجزء هو الكل ، أو كيف تكون الخطوة الواحدة هي المسار الكلي بأكمله ؟ واذا كنا نراه يقر في موضع آخر بأن للمنهج الجدلي تطبيقات أخرى يمينية (ص ٣٤) ، كما هو الحال مثلا بالنسبة الى فلسفة الطبيعة أو فلسفة الروح ، فكيف يصر على القول بأن « المنهج الجدلي هو المنطق وحده » ؟ ثم كيف يعود فيزعم بعد ذلك أن « المنهج جزء » من تسييس المنطق نفسه ؟ . واذا كان « المنهج الجدلي » لا يزيد عن كونه عملية استنباط للمقولات ، تبدأ بمقولة « الوجود » وتنتهي بمقولة « الفكرة المطلقة » ، فهل يكون هذا « المنهج » هو « الروح التي تشيع الحياة في جميع العلوم » ؟ أو هل يكون مثل هذا الاستنباط هو جوهر « ظاهريات الروح » (مثلا) ،

أو « فلسفة التاريخ » ، أو « فلسفة القانون » ، أو « تاريخ الفلسفة » عند هيجل ؟

الحق أننا لو أنعمنا النظر الى الكتاب الذي قدمه لنا الأستاذ امام ، لوجدنا أن الجانب الأكبر منه يكاد يقتصر على دراسة « المنطق الهيجل » كما يظهر بوضوح من الباب الثالث (من ص ١٦٩ الى ص ٣١٤) الذي يتعرض فيه المؤلف لدراسة المقولات الهيجلية بالتفصيل . ولو أن الكاتب أطلق على رسالته اسم « منطق هيجل » ، لما تغير صلب البحث في كثير أو قليل . والا فليقل لنا المؤلف - مثلا - ماهو الفارق الأساسي بين كتابه هو ، وكتاب آخر مثل كتاب **ميور G.R. Mure** المسمى باسم : « دراسة لمنطق هيجل » : ؟ أو فليقل لنا ما الذي يميز بحثه الموسوم باسم « المنهج الجدلي عند هيجل » عن الباب الثاني الموسوم باسم « المنطق » في كتاب **ستيس W. T. Stace** الكلاسيكي المعروف : « فلسفة هيجل » ، ؟ وبهذه المناسبة ، الا يخق لنا أن نصارح الأستاذ امام بأنه قد اعتمد على كتاب **ستيس** أكثر من اللازم ، لدرجة أن بعض فقرات رسالته تكاد تكون ترجمة حرفية امثلة لعبارات بنصها من كتاب **ستيس** ؟ صحيح أن الأستاذ امام كان من الأمانة بحيث أنه لم يغفل الإشارة الى هذا المرجع في مواضع عديدة من كتابه ، ولكننا نلاحظ - مع ذلك - أن مثل هذه الاشارات المتكررة لا تعفي الكاتب من الخطأ الذي وقع فيه **ستيس** حين فسر المنطق الهيجلي بأسره على أنه مجرد عملية « استنباط » آلي رتيب لبعض المقولات وكان كل جهد هيجل قد انصرف في استخراج المقولات بعضها من البعض الآخر ، على نحو ما يستخرج « الحارثي » البارز بعض « المناذيل » من داخل علمته السحرية ! ولو أن الأستاذ امام عاد الى بعض التأويلات الحديثة لمنطق هيجل - وعلى رأسها تأويل الأستاذ **جان هيبوليت** في كتابه المسمى باسم « المنطق والوجود Logique et existence » فربما كان لغير من فكرته الضيقة عن عملية « استنباط المقولات » وحسبنا أن تحيل الأستاذ امام الى البحث القيم الذي كتبه الفيلسوف الألماني **نيكولاى هارتمان Nicolai Hartmann** « بمجلة الميتافيزيقا والأخلاق » (عام ١٩٣١) تحت عنوان « **هيجل وديالكتيك الواقع** » ، لكي نبين له كيف أن الكثير من الباحثين قد فطنوا منذ زمن بعيد الى أن الجدلي الهيجل لا يقتصر على متابعة طريقة فيتشمه الاستنباطية المحضة التي كان قد اصطنعها (أي فيشته) في كتابه « نسق العلم » (١٧٩١) . والحق أننا لو

عدنا الى « ظاهريات الروح » ، لتبين لنا بوضوح أن الديالكتيك الهيجلي ليس مجرد « منهج » فلسفي فحسب ، وإنما هو أيضا تعبير عن صميم الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة . ولعل هذا ما حدا بهيجل نفسه الى القول بأن الجدل هو « الخبرة التي يحصلها الوعي عن ذاته من جهة » وموضوعه من جهة أخرى * . فليس « الديالكتيك » سوى تلك « لمركبة المعاشة التي يمانئها الوعي في سعيه المستمر نحو التقدم » . ومثل هذه النظرة هي التي قد تحول بيننا وبين التسليم بما يقول به ستيس من أن المنهج الجدل هو مجرد « صورة من صور الاستنباط » ، وكأنما هو مجرد « منهج أولي (أو قبلي) » ap-iori ، لا يكاد يمت بآدنى صلة الى التجربة الروحية أو الخبرة الحضارية للبشرية ككل .

وقد أحسن الأستاذ امام صنعا حين عبه الى مناقشة رأى الباحثين الذين أنكروا أصلا أن يكون « منهج جدل » عند هيجل ، وذلك قبل الخوض في عملية عرض المقولات الهيجلية . ومن هنا فقد راح الباحث يبين لنا كيف أن الأستاذ « كوجيف » (مثلا) قد ذهب الى أن « الجدل » خاصية للفكر المنطقي في نظر الكثيرين ، ولكنه ليس منهجا للبحث والدراسة في نظر هيجل . وحجة كوجيف في هذا الصدد هي أن المنطق الهيجلي ليس منطقاً بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، وبالتالي فإنه ليس « نظرية » في المعرفة ، وإنما هو « أو انطولوجيا » أو علم للوجود . وتبعا لذلك فإن الخصائص التي ترد في هيجل هي بعينها خصائص الوجود نفسه ، وهذا ما يدفع بنا الى القول بأن مقولات المنطق الهيجلي مقولات انطولوجية ، وليست مقولات منطقية أو عرفانية . ولما كان من الضروري للفيلسوف حين يواجه الواقع أن يقف منه موقفا تأمليا خالصا ، فإن النشاط الفلسفي أو العلمي - في نظر كوجيف - نشاط وصفي بسيط للواقع ، ومن ثم فإن المنهج الهيجلي لا يمكن أن يكون منهجا جدليا على الإطلاق ، بل هو مجرد منهج وصفي أو تأمل ، أو هو منهج « فنولوجي » بالمعنى الذي استخدم فيه هوسرل هذا اللفظ . (ف ١٥١ ، ص ١٦١ - ١٦٢) .



والباحث يتفق مع كوجيف في أن الوجود - عند هيجل - هو نفسه جدل ، وأن مقولات المنطق الهيجلي مقولات انطولوجية موضوعية ، ولكنه « يتخالف في أنها ليست مقولات منطقية أو عرفانية » هذا تعبير الأستاذ المؤلف ، وهو تعبير غير دقيق ،

لكي يقدم لنا مناقشة عميقة لصلة الفكر بالواقع ، وعلاقة اللغة بالمنطق ودور « اللوغوس » في كل من الطبيعة والروح ، حتى نقف على النسيج الحقيقي للمنطق الهيجلي ، ولما كان هيجل قد محا التعارض القائم بين « التجريبية » من جهة و « الفلسفة العقلانية » من جهة أخرى ، فقد أصبح « الديالكتيك » عنده مجرد « اكتشاف للوجود » ومن هنا فقد وجب على كل باحث يتصدى لدراسة المنطق الهيجلي أن ينطلق من هذا التوحيد الهيجلي العجيب بين « المعرفة » و « المطلق » ، أو بين « الفكر » و « الحقيقة الواقعية » . ولاشك أن القارئ الأكاديمي لم يكن ينتظر من الأستاذ المؤلف أن يقتصر على اتحافه بعرض جميل للمقولات (وكأننا هي مجموعة من عارضات الأزياء التي تتتابع الواحدة منهن بعد الأخرى !) ، بل هو قد كان يتوقع من مثل هذه الدراسة الأكاديمية للمنطق الهيجلي أن تكون بحثا تحليليا نقديا لمشكلة « المنطق والوجود » ، على نحو ما فعل الأستاذ هيبوليت (مثلا) في دراسته للمنطق الهيجلي .

ومهما يكن من شيء ، فقد قيم لنا الأستاذ امام عرضا مفصلا لكل « مقولات » « المنطق الهيجلي » . راعى فيه الوضوح ، والتبسيط ، والشرح الواثق . وهو قد ختم هذا العرض المسهب بقوله : « ان المضمون لا يتصل عن التطور والحي للفكر والتسامح . وكل مرحلة من المراحل التي دوستها ليست الا تصورا للمطلق وتحديدنا للعقل الخالص في صورة محدودة . ولهذا كان لا بد من السير نحو الكل وتطور هذا الكل هو ما نسميه بالمنهج » . (ص ٣١٣ - ٣١٤) . وعلى الرغم من أن الأستاذ الباحث يعترف في ختام حديثه عن « المنطق » بأن الفكرة المطلقة التي انتهى إليها هي نفسها « وجود » ، وبالتالي فإنها في الوقت نفسه هي « الطبيعة » ، الا أنه لا يلبث أن يعلن نهاية الحديث عن « المنهج الجدلي » ، مادام « الديالكتيك » عنده قد بقي مجرد تحليل للعقل الخالص ، أو مجرد استعراض استنباطي صرف لمقولات العقل المجرد ! ولستنا ندري كيف يكون « المجلد » لدى هيجل مجرد « حوار للعقل الخالص مع نفسه » ، في حين أن الأستاذ الباحث نفسه قد اعترف منذ البداية بأن الديالكتيك الهيجلي منهج شامل أريد له استيعاب كل من الطبيعة ، والمعرفة ، والتاريخ ، وشتى مظاهر الوجود . ! وهل تنسى أن هيجل لم يكتب « علم المنطق » وخاتمة « موسوعة العلوم الفلسفية » فقط ، بل هو قد كتب أيضا « فنومنولوجيا لروح » و « فلسفة التاريخ » ، واذن أفلا يكون من الخطأ

لأنه قد يوحى بعكس ما يريده المؤلف تماما . والمراد هنا أن المقولات منطقية أو عرفانية الى جانب وجودية أو موضوعية وعلى حين أن الأستاذ توجيف قد حرص على إبراز « موضوعية » المقولات عند هيجل ، باعتبارها الكائن الأساسية للوجود ، نجد أن الأستاذ امام يذكرنا بأن اهتمام هيجل البالغ بموضوعية المقولات لم يكن يرجع الا الى رغبته في معارضة مقولات كانت الذاتية ولكن هذا لا يعني ان المقولات الهيجلية قد بقيت مجرد مقولات موضوعية ، بل هي قد كانت أيضا مقولات ذاتية ، خصوصا اذا عرفنا أن الفكر الذاتي - عند هيجل - هو نفسه الفكر الموضوعي . (ص ١٦٥ - ١٦٦) .

بيد اننا كنا نتنظر من الأستاذ المؤلف أن ينادي لب الموضوع هنا : الا وهو فهم الأستاذ توجيف لطبيعته « جلد » الهيجلي ، ورفضه لامتكان فهم « منهج جدلي » في صميم الفلسفة الهيجلية ، وأخى أننا اذا فهمنا « المجلد » على أنه « عملية من عمليات الفكر » أو « منهج » بالمعنى المفهوم لدى افلاطون في « الجمهورية » ، أو لدى ماركس في « رأس المال » فاننا قد نجد أنفسنا مدفوعين الى القول بأنه ليس ثمة « منهج جدلي » لدى هيجل . وذلك لأن الحقيقة - عند هيجل - حركة ذاتية تضم في ذاتها في ذاتها ، على حين أن المنهج معرفة خارجة عن المادة أو المضمون (أنظر « فنومنولوجيا الروح » الترجمة الفرنسية ، الجزء الأول ، ص ٤١) . ولعل هذا ما حدا بأحد الباحثين المحدثين (ألا وهو شاتليه Chatelet الى القول بأنه لا يمكن أن يكون ثمة « منهج جدلي » - بالمعنى الدقيق لكلمة « منهج » - في كل فلسفة هيجل الميتافيزيقية القائمة على المعرفة المطلقة .

ولو أننا انتقلنا الآن الى الباب الثالث من كتاب الأستاذ امام ، لوجدنا أنه يحددنا فيه عن «طريق المجلد » فيتعرض بالتفصيل لدراسة المقولات الهيجلية ، ابتداء من مقولة « الوجود » حتى مقولة الفكرة المطلقة . والعرض هنا واضح ، متسق ، متماسك ، فضلا عن أنه يكاد يستأير « المنطق الصغير » (الوارد في « موسوعة العلوم الفلسفية » لهيجل) بصورة آمنة ، دقيقة ، وافية . وليس من شك في أننا ندين للأستاذ امام بأول عرض عربي شامل للمنطق الهيجلي ، بحيث أننا لنستطيع أن نقول « بين أيدينا اليوم خلاصة عربية وافية للمقولات الهيجلية » . ولكننا كنا نتنظر من الأستاذ المؤلف أن يتجاوز « التقسيمات الهيجلية نفسها ،

المسيح للباحث الفلسفي الذي يتصدى لدراسة « الجدل الهيجلي » ، أن يهمل « الديالكتيك » المائل في الطبيعة ، والفكر ، والوجود الى مجرد « تحليل منطقي صرف للعقل الخالص » ؟

وأما في الباب الرابع من أبواب الكتاب (المسمى باسم « نتائج وآثار ») ، فإنا نجد الأستاذ المؤلف يتعرض لدراسة الجدل الماركسي ، ليعقد بينه وبين الجدل الهيجلي مقارنة طريقه . والكاتب يرى هنا أن مؤسسي الماركسية قد أجمعوا على القول بأن الجدل الماركسي ليس الا محاولة لتطبيق الجدل الهيجلي في ميادين جديدة . ولكنه يشير الى أن بعض الماركسيين « **الفيورين على ماركس أكثر من ماركس نفسه** » قد حاولوا التقليل من شأن الدور الذي لعبه منهج هيجل الجدل في الفلسفة الماركسية ، فراحوا ينسبون « الجدل » الى ماركس نفسه ، وكأنما قد أرادوا أن يسدلوا الستار على هيجل نهائيا ! والمؤلف يدخل في عداء هؤلاء **ستالين** نفسه ، مشيرا الى عبارته التي يقول فيها : « أن ماركس وانجلز يشيران عادة الى هيجل حين يعرفان المنهج الجدل ، غير أن ذلك لا يعني قط أن جدل ماركس وانجلز هو نفسه جدل هيجل . فها لم يقتبسنا من جدل هيجل سوى نواته العقلية وطرحا غلالة المثالي ثم وسعاه وأعطاه طابعا علميا حديثا ٠٠٠ » ؛ ويعقب المؤلف على هذه العبارة بقوله : « أن ستالين هنا يحاول أن يهون من شأن التراث الجدل الهيجلي . فماركس لم يأخذ من هذا التراث سوى « النواة العقلية » ؛ مجرد « نواة » لا أكثر ولا أقل ٠٠٠ » ؛ (ص ٣١٩) ، وليس في هذه العبارة - بعكس ماتوصم الأستاذ المؤلف - أي تعامل على هيجل ، أو أي انتقاص من قدره - مادام ستالين يعترف بأن ماركس قد أخذ عن هيجل « نواة » منهجه ، لا مجرد غلالة أو قشرة . وفات الأستاذ المؤلف أن « النواة » هنا تشير الى « لب » الموضوع ، وأن ماركس نفسه قد سبق ستالين الى استخدام هذا التعبير حين قال بالحرف الواحد : « **إن علينا الآن أن نعيد المنهج الجدل الى وضعه الصحيح** ، اذا أردنا أن نكشف عن نواته العقلية من وراء صورته أو غلاله الصوفي » .

بيد أن الأستاذ المؤلف - وقد نصب نفسه نصيرا ومدافعا عن هيجل - لا يكاد يحتمل تلك المحاولات المقصودة التي يبذلها بعض الماركسيين حين يتعمدون « **أزاحة هيجل** ، ليظل ماركس وحده في الصورة ! » وهو يشير هنا - على وجه الخصوص - الى ما زعمه بعض الماركسيين التحسينين من أن

ماركس وانجلز قد استخلصا المنهج الجدل من دراستهما الفاحصة للعلوم الطبيعية ، على اعتبار أن موضوعها هو الطبيعة الموضوعية التي هي في صميمها « جدلية » . ويورد المؤلف أيضا بعض المكتشفات العلمية التي استند إليها انجلز - وهي اكتشاف تحول الطاقة واكتشاف الخلية الحية ، واكتشاف نظرية التطور - لكي يقول لنا ان انجلز لم ير في كل هذه المكتشفات سوى مجرد « شواهد » أو « أدلة » على صحة الجدل الهيجلي . فلم تكن النتائج العلمية الحديثة - في رأي انجلز - سوى مجرد تطبيقات للمنهج الجدل ، ولم يكن التقدم العلمي نفسه سوى دفعة قوية لتطبيق القوانين الهيجلية في شتى المجالات ! (ص ٢٢٢) . ويمضي المؤلف الى حد أبعد من ذلك فيقول لنا ان انجلز هو مجرد فيلسوف هيجلي يخبرنا بأن كل تطور العالمين المادي والروحي محكوم بقوانين الجدل لا أكثر ولا أقل . « **وماذا نعمل في رجل لا يخبرنا عن مصدر هذه القوانين أكثر من الإحالة المستمرة الى كتب هيجل ؟** هكذا قال هيجل ، وهكذا يسير الكون ، ويتم التطور » . (« المنهج الجدل عند هيجل » ، ص ٣٦٦)

ودعنا لا نريد أن نضع في خطف مماثل لذلك الذي وقع فيه الأستاذ ادم حين أدى به دواعه عن هيجل الى التنبئ على كل من ماركس وانجلز ، وأنها حسبتا أن يقول أن ارتباط الجدل الماركسي بالكثير من المكتشفات العلمية الحديثة في القرن التاسع عشر قد أكسبه طابعا ماديا جعله على النقيض تماما من الجدل الهيجلي المثالي . وهنا قد يعترض الأستاذ المؤلف بقوله : « إن الماركسية قد نقلت الجدل الهيجلي كما هو بنصه ، دون أن تقلبه ، ودون أن تضيف إليه إضافة واحدة . وبناء على ذلك لا يجوز أن يقال ان هناك ما يمكن تسميته « بالجدل الماركسي » الذي يقابل « الجدل الهيجلي » ، وإنما هناك الاستخدام الماركسي للجدل الهيجلي ، أو التطبيق المادي للجدل الهيجلي ٠٠٠ » (ص ٣٣٦) . وواضح من هذا الاعتراض أن الأستاذ المؤلف يقيم تفرقة غير مشروعة بين « المنهج » و « المذهب » عند كل من هيجل وماركس ، لكي يقرر أن « المنهج » عندهما واحد ، في حين أن « مذهب » الواحد منهما « **مثالي** » ، ومذهب الآخر « **مادي** » . ولستنا ندري كيف ساع الأستاذ المؤلف أن يقيم مثل هذه التفرقة ، في حين أنه هو نفسه قد اعترف منذ البداية بأن « المنهج الجدل » عند هيجل هو صميم « منطق » ، وأنه ليس في المنطق الهيجلي ما يمكن تسميته بالصورة أو الشكل ، بل هناك « علم » له

مادته وصورته معا ، أو موضوعه وشكله معا .
وما دام الأستاذ المؤلف بل قد سلم بأن المنطق
والميتافيزيقا - عند هيجل - شيء واحد ، فكيف
جاز له بعد ذلك أن يفصل « جدل » هيجل عن
« نزعتة المثالية » وكان في الامكان فصل صورة
« المنطق الهيجلي » عن مادته ؟! اليس « المثالية »
اذن هي لحمه « الجدل الهيجلي » وسداه ، بحيث قد
يعسر علينا أن نتحدث عن « جدل هيجلي » يبعث
منفصلا تماما عن ذلك « المذهب المثالي » الذي اتخذ
نقطة انطلاقه من عملية التوحيد بين « الفكر »
و « الوجود » ؟

الحق أن «ديالكتيك» هيجل قد قام على مسلمة
مثالية هامة ، جعلت من «الجدل» كله مجرد عملية
بحق خارجي للفترة انتظامه او الحقيقة الروحية
الداخلية في صميم العالم ، بينما نجد لدى مارلس
أن العالم المادي موجود في استقلال تام عن كل
عقل ، وأن المادة هي الوسيط الذي يتحقق من
حلالة التطور الديالكتيكي بأسره . ومعنى هذا أن
« جدل الفكر » قد أصبح في نظر ماركس انعكاسا
لجدل الاشياء ، بينما بقيت الاشياء عند هيجل هي
نفسها مجرد انعكاس للفكر . ولسنا ننكر ان
ماركس قد اصطنع فوائين الجدل الهيجلي ، فقال
بالتفكير من الكم الى الكيف، ونادى بصراع الازداد
وتداخلها ، وذهب الى القول بنفي النفي ، ولكن
هذا كله لا يعنى أن يكون الجدل الماركسي هو الجدل
الهيجلي بعينه ، أو ألا يكون ثمة « جدل ماركسي »
على الإطلاق !

لقد نظر هيجل الى العالم، والانسان، والتاريخ،
نظرة ديالكتيكية ، فأكده حقيقة التطور من خلال
الصراع ، وتبادله على القوة المحركة للأهواء ، او
الانفعالات البشرية، ونادى بأن من شأن تلك القوة
أن تحدث نتائج لم تكن مفعودة على الإطلاق ،
وأبرز ما تنطوي عليه الثورات المفاجئة والانقلابات
العارضة من سخرية تاريخية ! ولكن هذه «النظرة
الديالكتيكية » الى الوجود لم تتخذ - عند هيجل
- أى منهج علمي صارم ، لأن هيجل لم ير في
«الجدل» منهجا علميا دقيقا يمكن عن طريقه التنبيؤ
بمستقبل الأحداث . ولعل هذا ما حدا بإحد الباحثين
الى القول بأن « هيجل نفسه لم يستخدم الجدل
مطلقا كأداة للتكهن أو التنبيؤ بأى شيء كائننا
ما كان ، فضلا عن أنه لم يرد للجدل أن يفهم على
هذا النحو . فلم يكن «الجدل» عنده بمثابة «منهج
علمي » صارم ، وانما كانت معظم استنتاجاته
لاحقة على التجربة ، منتزعة من صميم الواقع



وبعبارة أخرى ، فإن أقصى ما يمكن أن يقال عن الجسد الهييجلي نه كان « منهج عرض » exposition method لكنه لم يكن بأي حال من الأحوال « منهج كشف » : method of discovery « Hegel » : W. Kaufmann . ويلاحظ كاوفمان - موضع آخر - أن ماركس قد وجد في « الجدل » منهجا علميا صارما تستطيع عن طريقه وضع بعض التنبؤات عن المستقبل ، في حين أن هييجل - على العكس من ذلك - قد ذهب إلى أنه لا بد للفلسفة من أن تحصر نفسها في دائرة «الحاضر» و «الماضي» وحدهما ، دون التورط في التنبؤ بأي شيء عن المستقبل ! وفي هذا يظهر الفارق الكبير بين جدل هييجل وجدل ماركس ، خصوصا إذا عرفنا أن الجسد الهييجلي لم يكن في يوم من الأيام ذلك « المنهج العلمي » الاقتصادي الذي أراد ماركس والماركسيون من بعده أن يتخذوا منه أداة لدراسة « الإنتاج » ولهم طبيعة « الظروف المادية » .

بيد أن هذا لا يمنعنا من القول بأن كلا من ماركس وإنجلز قد حرص على تأكيد أهمية «الجدل» أكثر من حرصه على تأكيد أهمية «المادية» كما أن كلا منهما قد اهتم بالجانب «التاريخي» أكثر من اهتمامه بالجانب «الاقتصادي» البض ، في ماديته الجدلية التاريخية ، كما لاحظ لينين - بعن - « Lénine : « Matérialisme et empirico-criticisme » » إذا سلمنا مع المؤلف بأن الماركسية قد رفضت الكثير من الأفكار الهييجلية - كالفكرة الشاملة ، والعقل ، والروح ، والمطلق ... الخ - فإننا لن نستطيع أن نوافق على أن «الجدل الماركسي ومقولاته ليس شيئا آخر غير الجدل الهييجلي ، وأن الماركسية تبنت الجدل الهييجلي ، كما هو ، دون أن تقلبه أو تعكسه » (ص ٣٥٧) والرأي عندنا أن مذهب أي فيلسوف لا يتفصل مطلقا عن منهجه ، بل إن « المنهج » هو « المنهج » نفسه مطبقا ، أو هو « المنهج » تحت عك التجربة . ولنسنا كيف جاز المؤلف كتاب «المنهج الجدلي عند هييجل » أن يزعم بأن « المنطق الهييجلي يخلو من المثالية والمادية معا » (ص ٣٥٨) ، في حين أن هذا المنطق - بحكمه علما له مادته وورثته - ينصب أولا وقبل كل شيء على « الحقيقة المطلقة » أو « الفكرة الشاملة » idea وهذا ما فطن إليه المؤلف نفسه فقد عاد يقول إن هييجل فيلسوف « مثالي » يرى أن تطور المعرفة البشرية صورة من صور التطور الجدلي للفكر ... (ص ٣٦٥) .

على أننا لا نلبيث أن نجد المؤلف نفسه - بعد كل هذا الجهد الشاق الذي بذله في سبيل التوحيد

بين الجدل الهييجلي والجدل الماركسي - يعود فيجمل على «الجدل الماركسي» ويتهمة بأنه ليس الا تشويها للجدل الهييجلي ! وهذا ما عبر عنه المؤلف بقوله : « إن إنجلز أساء فهم الجدل الهييجلي ، وطريقة تطبيقا أعوج ، حين حطم الرأس ، وقرض على الجسم السير بلا عقل وبلا وعي . ولعل هذا ما كان يرضيه هو » حين قال إن إنجلز أخسذ من الجدل الهييجلي أكثر بكثير مما أستطاع أن يهضم . ونقول أيضا أن الماركسية حين جمعت بين المنطق الهييجلي والمادة قد فرضت على « الماكينة » أن تعمل بوقود عريب عنها - كما يقول فينيتل - ٠ (ص ٣٦٦) - . ويعجب المرء كيف يزعم المؤلف أن إنجلز قد أساء فهم الجدل الهييجلي ، بعد أن قرر هو نفسه من قبل أن الماركسية قد نقلت عن هييجل نصبا وروحا . (ص ٣٢٥) ، وبعد أن أشهاد بإنجلز على وجه الخصوص لانه اعتبر منطق هييجل (يوصفه دراسة لصورة الفكر ومقولاته) « عملا لم يسطع به أحد منذ ارسطو عبر هييجل » (ص ٣٢٦) !! ولا يمكن أن تكون حملة المؤلف على إنجلز راجعة إلى نزعته المادي (فان نظره المؤلف مركزة على المنهج ، لا على المذهب) ، فضلا عن أنه هو نفسه قد أشار من قبل إلى أن جهد الماركسية بالقياس إلى الفلسفات المادية السابقة - قد انحصر في اضافتها للجدل الهييجلي إلى المفهوم المادي عن الطبيعة والعالم (ص ٣٢٦) . ولسنا نفهم - بعد هذا وذاك - كيف يكون «الجدل» وفوقا غريبا على «الماركسية» مادام المؤلف قد زعم أن « المنهج الديالكتيكي » مجرد « أداة منهجية » تصلح للمادية كما تصلح للمثالية وإذن فان قول الكاتب بأن إنجلز « قد حطم الرأس وفرض على الجسم السير بلا عقل ولا وعي » قول متعارض تماما مع كل ارادته السابقة : وهو لا يمكن أن يستقيم الا مع فلسفة مثالية تضع « الجدل » في نطاق «الزعات التصورية» وحدها . ولعل هذا ما ذهب اليه مثلا الفيلسوف الروسي نيقولاى بوردايف حين قال ان المادية الجدلية تناقض في الحدود . وذلك لانه لا يمكن أن يكون ثمة « ديالكتيك » للمادة ، ما دام « الديالكتيك » يفترض « اللوغوس » ، ويستتزم « المعنى » . فليس من الممكن إذن أن يكون هناك مسوي ديالكتيك « الفكرية » ، أعني جدل العقل » . (Origin of Russian Communism : Berdyayev .)

على أن ميسول المؤلف للجدل البعدوانية لا تقف عند حد مهاجمة الجدل الماركسي والحملة على أنصاره ، بل هي تمتد أيضا إلى الجدلي «هييجلي نفسه » (على وعلى أعدائي ياوب ا) . وآية ذلك أننا نراه في



بالاستنباطات الجدلية ؛ وهي وإن كانت تختلف من حالة الى أخرى ، فانها تشترك جميعا في محاولة الظهور بمظهر الصرامة المنطقية بطريقة أو بأخرى . » (Kautmann : Hegel, 173-173).
والاستاذ كاوفمان نفسه يعترف بأن وجهة نظره هذه تتعارض تماما مع موقف الفيلسوف الانجليزى لراجل ماكتجارب ؛ وأما الاستاذ امام فانه يأخذ بوجهة نظر كاوفمان ، بعد أن سبق له - فى مقدمة رسالته - أن أشاد بوجهة نظر ماكتجارب حين كتب يقول : « ان المنهج الجدل عند هييجل هو حجر الزاوية فى بناء المذهب ، فلو أننا سلمنا بما قاله هييجل فى المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتبه ، فسوف يكون لدينا مذهب فلسفى ، صحيح انه لم يكتمل تماما ولكنه مع ذلك يصل بنا الى نتائج غاية فى الأهمية . ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا المنهج الجدل الذى يوصلنا الى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه ، ذلك لأن هييجل يعتمد فى بقية مذهبه على ما وصل اليه فى المنطق . » (« المنهج الجدل عند هييجل » ، ص ٣٥) . وبعد أن كان السيد امام قد دافع بحاراة عن « المنهج الجدل » فى معرض حديثه عن موقف الماركسيين من هييجل نراه يعود فيحطم كل ما ابتناه ، لكى يعلن فى النهاية - مع كل من فندلاي ، وكاوفمان - أن المرء لا يجد فى كل المنطق الهييجل سوى بعض الملاحظات الهامة التى قد لاتخلو من قيمة ، أو هو بالأحرى سوى جميع مظاهر التصنع والتظاهر ، دون أن يلتقى فى النهاية بأى منهج واضح يستطيع أن يستخدمه اذا أراد . . . (ص ٣٩٢) !!

على أن الشفقة لا تلبث أن تأخذه بهيجل . وكان لسان حاله يقول : « لا بد لنا فى النهاية من أن نجبر بخاطر هذا المسكين !! وهكذا نراه يعود فيحاول الدفاع عن فكرة هييجل فى الضرورة ، ودياه فى التناقض ومحاولته لإبراز نشاط الفكر وحيوته ، ونظريته فى الجدل بوصفه مزيجا من الوعى والحوار . . الخ . ثم يقدم لنا المؤلف فى النهاية ثمان نقاط يلخص فيها أهم الأفكار

الفصل الثانى من الباب الرابع (الموسم باسم نقد وتقدير) يساير معظم خصوم الهييجلية فى الحملة على « انديالتنيك الهييجل » فيقول تارة أنه ينطوى على مغالطة منطقية واضحة فى فهمه لطبيعة « الكل » ، ويقول تارة أخرى أنه لا ينتقل انتقالا منطقيا مشروعا من « المجرى » الى « العيني » . ويرغم حيناً أنه يشوه معنى « السلب » ، بينما يدعى حيناً آخر أنه يوحد بين نطاق « الفكر » ونطاق « الوجود » دون ما أى أساس ميتافيزيقى مقبول . . الخ . ولا يتسع المقام هنا لمناقشة الكثير من الاعتراضات التى وجهها الاستاذ المؤلف الى « منهج هييجل الجدل » ولكن حسينا أن نقول أن الكثير من هذه الاعتراضات يستند الى « وجهات نظر » متباينة ، وكان المؤلف قد حشد كل الانتقادات التى وجهت الى جدل هييجل ، دون العناية بتحديد موقفه الخاص من تلك الانتقادات ! ومن هنا فقد اتسمت بعض مأخذه على الجدل الهييجلى بطابع فلاسفة التحليل حيناً ، وطابع فلاسفة « البرجماتية » حيناً آخر ، بينما اصطفت حصيلاته على المنهج الجدل عند بصيغة وضعية معادية لكل اتجاها ميتافيزيقى ، وتارة أخرى بصيغة تاريخية زمانية ترى أن هييجل قد أغفل تسلسل المذاهب الفلسفية فى التاريخ . . الخ . واذا بنا نصل - فى خاتمة المطاف - الى هذه النتيجة المجيبة التى لم يكن ثمة شيء يؤذن بها على الاطلاق ، ألا وهى « أن المنهج الجدل عند هييجل ليس منهجا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة » (ص ٣٩١) . وبعد أن كان المؤلف قد عارض رأى كوجيف القائل بأن المنهج الهييجلى ليس منهجا جدليا وإنما هو منهج وصفى ، نراه يعود فيأخذ صراحة بهذا الرأى ، ملاما رفضه السابق له بقوله انه لم يكن قد عارضه الا من وجهة نظر هييجل نفسه !! (ص ٣٩١) . ثم لا يلبث المؤلف أن يعتنق وجهة نظر أخرى للاستاذ كاوفمان فيقول : « ان هييجل كان يرى أن الفلسفة لا بد من أن يكون لها منهجا الخاص : « وكان يكتب أحيانا كما لو كان لديه مثل هذا المنهج ، لكن الواقع أن ذلك لم يكن صحيحا . وبدلاً من أن يعترف هييجل بأنه ليس لديه منهج ، أخرج لنا ما يسمى عادة

القيمة التي كشف عنها الجدل الهيجلي ، وهي تدور في معظمها حول أهمية « العلاقة » في إبراز تشابك الأفكار والأحداث ، وضرورة الربط بين « الظاهر » و « الباطن » ، وقيمة التطور والحركة في فهم الأشياء ، وتأكيد المنطق الهيجلي لنسبية المعارف البشرية ، ودور فكرة « النسق الكلي » في العلم والفلسفة ، وأخيرا وحدة التاريخ البشري وترابط المذاهب الفلسفية . وتجيء النغمسة الختامية للكتاب مفاجأة لم تكن في الحسبان ، إذ يبرز لنا هيجل بفتة بصورة الفيلسوف « الواقعي » الذي أعلن استقلال العالم عن الذات ، وإنكسر الزعم بأن الأشياء المحسوسة لا توجد الا في عالم الوعي أو الشعور ، وركز على موضوعية العالم الخارجي ! (ص ٤٠٠) .

.. تلك خلاصة سريعة لمضمون كتاب « المنهج الجدلي عند هيجل » للأستاذ امام عبد الفتاح امام ، وبقي أن نقول كلمة موجزة من الكتاب من حيث الشكل . وهنا نجد أن أسلوب الكاتب - في الحقيقة - أسلوب سهل متنع ، لا يخلو أحيانا من أشراق ونصاعة . وليس في عرض « المنهج الجدلي » - على نحو ما قدمه لنا المؤلف - أي غموض أو تعقيد ، بل هناك - على العكس - وضوح وتبسيط . وكنا نود لو حرص الأستاذ المؤلف على تجنب الأخطاء النحوية واللفظية ، حتى يجيء العرض سليما ، شكلا وموضوعا . ولكننا - مع الأسف - نلتقي بالكثير من أخطاء الأعراب ، كقوله مثلا : « وسوف يجد علماء الطبيعة المحذنين » (ص ٣١٨) ، أم قوله : « وسيجد علماء الطبيعة البارزين » (ص ٣١٨ ، ص ١٥) أو كقوله : « وأن يقول الماركسيين .. » (ص ٣٤٢ ، ص ١٣) ، أو كقوله : « ذلك لأن هذا المنطق ليس الا عرض بارع للركائز التي قامت عليها المعرفة البشرية » (ص ٣٥٨ ، ص ١٣) .. إلخ وحين يقول الأستاذ المؤلف - مثلا : « لقد رأى ماركس أن جوهر فلسفة هيجل المثالية ليس شيئا غير العرض النظري للعقيدة المسيحية ، مع أن خطا أحمر من الحاد برومويوس .. كان يسرى في كل كتاباته

الفلسفية .. إلخ » (ص ٣٢٩) ، فإن المرء قد يظن لأول وهلة أن الكلام هنا يعود على هيجل . في حين أن المؤلف يقصد هنا ماركس ، لا هيجل !! ولكن كل هذه هنات هينات لا تنتقص من قدر العرض الواضح السهل الذي قدمه لنا الأستاذ امام عبد الفتاح امام في مؤلفه الضخم (٤٣١ صفحة من لقطع الكبير) .

وأخيرا لا يسعنا سوى أن نشيد بهذا الجهد الأكاديمي الكبير الذي اضطلع به الأستاذ المؤلف حين أخذ على عاتقه شرح « المنطق الهيجلي » ، واستعراض مقولاته ، وبيان مصادر الجدل الهيجلي ، ومناقشة هذا الجدل بين أنصاره وخصومه .. إلخ . ولم يفت الأستاذ امام أن يقدم لنا في ختام كتابه تلخيصا تخطيطيا لقنوات الفصول الثلاثة من كتاب « علم المنطق » لهيجل ، كما أنه قد وضع بين أيدينا مجمعا لأهم المصطلحات التي وردت على لسان هيجل ، باللغتين الألمانية والانجليزية . وكذلك قدم لنا المؤلف تبئا وأفيا بعدد كبير من المراجع العربية والأجنبية (من ص ٤٠٥ إلى ص ٤١٥) بدور معظمها حول هيجل ، والماركسية ، ويمثل بعضها الآخر مراجع عامة في الفلسفة . وهكذا جاءت رسالة الأستاذ امام عملا علميا دقيقا ، نرجو أن يتخذ منه طلاب البحوث الأكاديمية عندنا نموذجا يحتذى . ومهما يكن من أمر تلك النقاط التي اختلفنا بشأنها مع الأستاذ امام ، فسيبقى « المنهج الجدلي عند هيجل » أول خطوة جديدة خطاها الباحثون الأكاديميون عندنا في مضمار « الدراسات الهيجلية » . ونحن نطمح في أن تكون الخطوة التالية في هذا المجال دراسة أكاديمية طويلة الباع لفلسفة التاريخ عند هيجل ، آمين أن يقوم بأذن الله - من بين أبنائنا المعتمدين - من يأخذ على عاتقه القيام بمثل هذه الدراسة الجادة ، سائرا على نهج الأستاذ امام عبد الفتاح امام الذي فتح المسبل امام غيره من الباحثين !

ذكوريا ابراهيم

التكنولوجيا ومستقبل البيئة الطبيعية

تأليف : ١. زاسبين

ترجمة : زكريا فهمي

الاحوال المناخية . ولكن ثبت الآن على نحو قاطع ان الصحراء الكبرى قد تحولت مرتين فعلا أمام انظار الانسان الى منطقة مزهرة تتوافر فيها المياه (كانت الهراس المساء تعيش في انهيارها) ، وعادت ثانية فتحولت مرتين الى صحراء ، مسببة عجزات على نطاق هائل في تلك الازمنة . فهل يمكننا ان نؤكد بثقة مطلقة ان المناخ لن يسوء الى حد بالغ في منطقة أو أخرى من مناطق الكرة الارضية ؟ اننا نستطيع اليوم بسهولة تامة ان نفسر وجود الصحراء الكبرى ، مثلا ، على أساس خصائص الدورة الجوية وانتشار التيارات الهوائية الهابطة في هذه المنطقة . ولكن كيف حصلت الصحراء الكبرى ، مرتين في فترة تاريخية قصيرة ، على كميات وافرة من الماء ، وتحولت الى منطقة مزهرة ؟ الواقع ان فهم هذا التطور امر هام بالنسبة الى التنبؤ بمجرى العمليات الطبيعية التي تحدث في مصرنا .

وقد تأيد فضلا منذ القرن التاسع عشر ان غابات في العصر الثالث تنمو في القطب الشمالي ، وجرنلاند ، الاشجار عريضة الورق بل النباتات الدائمة الخضرة كانت وسيتسبيرجن ، والجزر السيبيرية الجديدة . وقد مضى الآن زهاء قرن والتزاع مستمرد حول اسباب هذا النشر في المناخ . فبعض العلماء « يزحجح » القطب ، وبعضهم « يحرر » الجزر الى خطوط عرض اكثر اتجاها نحو الجنوب ، والبعض الآخر « يوسع » تيار الخليج . ولكن كل تفسير من هذه التفسيرات يشتر عديدا من الاسئلة : فلماذا تزحجح القطب أو الجزر أو اتسع تيار الخليج وازداد متفانيا ؟

بل ان تطورات هائلة في حياة الأرض ، كالعصور الجليدية ، لم نفسر حتى الآن تفسيراً مقننا . والاغرب من ذلك ان حججا منطقية بدرجة متساوية تقدم لاثبات ان العصور الجليدية ربما تكون قد حدثت نتيجة ازدياد شدة الاشعاع الشمسي ، أو ان الشمس لا علاقة لها اطلاقا بحدوث هذه العصور ، وان تغير الظروف الارضية هو السبب .

ان القول بان الانسان يعيش على الأرض حقيقة مسلم بها ، ولكن هذا القول ينبغي ان يكون اكثر تحديدا ، فنقول ان الانسان يعيش في نطاق قشرة الأرض الرقيقة التي نتجح اول رواد الفضاء في الخروج منها في السنوات الاخيرة فقط . هذه القشرة ، التي تعرف في الجغرافيا الطبيعية باسم « المجال الولد للحياة » (المجال البيوجيني) biogenosphere تحتوي على مواد في الحالة الصلبة ، والسائلة ، والغازية . وفي نطاق هذه القشرة ، حدث نشوء المادة وتطورها قبل ظهور الحياة على الأرض . ولم يكن لارادة الانسان دخل في تكون المجال الولد للحياة ، ولكن الجنس البشري « ورت » ظاهرة شديدة التعقيد يرتبط بها « بروابط الدم » ، وينبغي وضح سماتها في الاختيار .

وعلى ذلك ، فان مشكلة « الانسان والطبيعة » يمكن وضعها في موضعها الصحيح ، اذا ما ردت الى مشكلة « الانسان والمجال الولد للحياة » .

وقد أدى تطور الجغرافيا من الوصف الى التماثيل والتركييب ، وبلورتها ، في السنوات الاخيرة فقط ، الى علم نظري ، أدى الى تعقيد المؤلف في هذا الميدان . فعلى حين ان اهم القوانين التي تتحكم في تطور المجال الولد للحياة وافسحة ، فان تفسيرات الاحداث الكبيرة التي شملت السكوكب بآسره والتي مرت بعيشة المجال الولد للحياة ظلت ، كلها تقريباً ، موضع جدال ، ولا تزال اللروفي المتعارضة تقدم بشأنها بين الحين والحين .

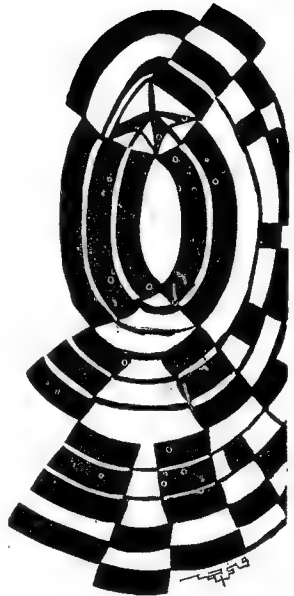
ونذكر على سبيل المثال ان علماء الجغرافيا الطبيعية كانوا ، حتى وقت قريب جدا ، يتوخون منتهى الحرص في تقدير معدل التغيرات المناخية . وكانوا ، مثلا ، يترشرون عادة على المحاولات التي تبذل لتفسير الهجرات السكانية الكبيرة التي حدثت في تاريخ الانسان على أساس سوء

وبعبارة أخرى ، فإن القوانين المتحركة في تطور المجال المولد للحياة ، « والمسئولة » من كل هذه التغيرات ، لم تكتشف بعد . وما دامت القوانين الأساسية للتطور غير معروفة ، فإن من الصعب جدا أن نجد طريقنا وسط ذلك الخيط المضطرب من العلل والمطلوبات ، وليس من السهل أن نقرر ما الذي يحدث التغيرات المثيرة في الظروف الطبيعية ، بل الأصعب أن نقدم تنبؤا مدعما بالبراهين لتغيرات الممكنة . وبهذا المفهوم ، فإن تطوير نظرية الجغرافيا الطبيعية إلى الصي حد أصبح الآن أمرا ملحا ، خاصة بالنظر إلى التقدم السريع للفيزياء النووية التي أثبتت من ناحية المبدأ إمكانية الحصول على طاقة نووية حرارية .

ففي الرزم من المستوى المرتفع لانتاج الطاقة في اشر الدول تطورا ، فإن كمية الطاقة التي تخرج كل فرد في العالم تبلغ عشر كيلو واط فقط ، وهي كمية ضئيلة جدا . على أن الطاقة النووية الحرارية يمكنها أن تحدث تغييرا جذريا في هذا الموقف .

ان مفهوم « التحكم في المناخ » منتشر على نطاق واسع ، ولكنه غير دقيق إلى حد كبير ، وأخيرا مما ينبغي . وإذا توخينا الدقة ، فإن هذا المفهوم يتضمن التحكم في العمليات الجغرافية الطبيعية كلها لأن المناخ إنما هو حصيلة هذه العمليات ، ولا يمكن ، بمسافة عامة ، تغيير أحد العناصر المكونة للمناخ دون التأثير في العناصر الأخرى .

فما هي التغيرات التي تحدث في الطبيعة لو أن شواطئ قارة مر بها ، مثلا ، تيار دافئ بدلا من تيار بحري بارد ؟ ان واضعي مشروعات عديدة من هذا النوع يجيبون عادة بأن المناخ في المنطقة الساحلية لهذه القارة يصبح أدفا ، متيحاً بذلك إمكانات جديد لتطوير الزراعة .



اضطراب في سير العمليات الطبيعية (في الشمال السابقي الشرقية) يؤدي الى سلسلة متعقدة من النتائج . الامر الذي ينبغي ان نشبه اليه بصفة خاصة هو ان هذه النتائج ليست كلها ملائمة للانسان ، وان كل شيء اقلد بكثير مما يتصوره واضعو المشروعات المختلفة لتغيير المناخ .

والآن فلنتساءل : ماذا يحدث لو اختلف الفناء الجليدي للمنطقة القطبية الجنوبية ؟ الاستنتاج الطبيعي هو ان « مناخ الارض يصبح ادفأ » . ولكن حتى في هذه الحالة فان الامر ليس بهذه البساطة . صحيح ان ذوبان الغطاء الجليدي يؤدي الى ارتفاع درجة الحرارة في خطوط العرض القطبية الجنوبية الى حد كبير - وهذا على الاقل يكون التأثير الاولي . ولكن بعد ذلك يرتفع منسوب المحيط عشرات الامتار ، ويفرق السهول الخصبة ، فيغرق الناس على الانتقال الى المناطق الاكثر ارتفاعا . ويؤدي ذوبان الجليد بعمق في المناطق الداخلية القارية الاطراف الى جعل مناخ هذه المناطق اكثر دفئا ورطوبة . كذلك تنتشر المستنقعات لان منسوب المياه تحت التربة يرتفع ، فيؤدي بدوره الى تغيير عمليات تكوين التربة ، وطبيعة النمو النباتي ، الخ . ولما افادنا في الفناء الجليدي في المنطقة القطبية الجنوبية بسرعة كبيرة في الوقت الذي ذابت فيه الثلجات في منطقة القطب الشمالي . ومن الممكن ان تتحرك الرطوبة الطليقة في الاتجاه المضاد ، مسببة امطارا غزيرة بدرجة غير عادية في امريكا الشمالية ، واسبيا ، واوروبا . ولاشك ان غطاء السحب المثلج للارض يزداد كثافة في هذه الحالة . وفي الوقت الحاضر يبلغ متوسط درجة الحرارة على الارض حوالي ١٥° ، ومتوسط نسبة التجميد ٥٠٪ . فاذا ارتفعت نسبة التجميد الى ٦٠٪ ، فان متوسط درجة الحرارة على الارض ينخفض ١٠° . واخيرا ، فان المنطقة القطبية الجنوبية ، اذا تحررت من ثقل الغطاء الجليدي ، فانها ترتفع الى السطح . والواقع ان الكتلة الارفسية الضخمة الموجودة في خطوط العرض القطبية ترتفع هي في ذاتها ، مسببة للبرد . وقد قدر انه لو ان هذه الكتلة الارضية قد زاد قطرها الى ٥٠٠ - ٦٠٠ كيلو مترا ، فان اعصارا مصادا يتكون فوقها ، وينخفض متوسط درجة الحرارة السنوي ليابسة ، دون أية اسباب اخرى ، ١٠° بالنسبة الى المتوسط الاصلي ، وهذا وحده يكفي لبدء فترة جديدة من التكون الجليدي .

ان هذا ليس الا عاملا واحدا ، ولكن يمكن ان ترتب عليه نتائج كثيرة .

فماذا عن الفكرة الشائعة القائلة بتقلص المحيط القطبي الشمالي من الجليد ؟ والى اي مدى يمكن تحقيقها؟ ان الدراسات التي اجريت على المحطات المائية في المحيط القطبي الشمالي تثبت ، على ما يبدو ، ان الجليد الطافي في هذا المحيط ذو طبيعة مترسبة ، واذا قدر له ان يزال

ولكن تعال بنا نستعرض الاحداث التالية التي وقعت عند ساحل امريكا الجنوبية المكمل على المحيط الهادي ثلاث مرات في السنوات الخمس والسبعين الماضية : اعنى في عام ١٨٩١ ، وعام ١٩٢٥ ، وعام ١٩٤١ . ان ساحل بيرو يمر به تيار هيمولت (او التيار البيرولي) ، وهذا تيار بارد يهيم ، اولا ، بخفض درجة الحرارة على الساحل ، ويؤدي ، ثانيا ، الى زيادة جفاف المناطق البحرية ، والى وجود صحراء . « انكاسا » . وهذا التيار غني بالبلاتكون او العوالق (الاحياء المائية الدقيقة التي يسيرها التيار ، ومن ثم بالاسماك التي تصاد على نطاق تجاري . وفي كل صيف ، ينساب عادة تيار « النينو » El Nino الدافئ في اتجاه تيار هيمولت ، حيث يصل الى « كيب بيانكو » عند خط عرض ٤° جنوبا . ولكن في بعض السنين ، عندما تهدأ الرياح التجارية الشمالية الشرقية وتحل محلها رياح شمالية غربية يتحول تيار « النينو » الى الجنوب مسافة تزيد الف كيلو مترا تقريبا . حينئذ يحدث ما يمكن ان نسميه تغيرا كلاسيكيا للمناخ : ان ينحصر التيار البيرولي البارد من الشواطئ ، ويحل محله تيار النينو الدافئ . وترتفع درجة حرارة هذا التيار عادة حوالي سبع او ثمان درجات عن درجة الحرارة العادية في هذه الاجزاء .

ونتيجة لهذا ، فان كمية الاكسجين في مياه المحيط تنخفض انخفاضا شديدا (توجد دائما في الماء البارد كمية اكبر من الاكسجين) ، مما يؤدي الى موت الحيوانات التي تعيش عند اعماق كبيرة من سطح الماء . ولقوم الاسماك عادة بالابتعاد من الشواطئ او تهاك ، ويصبح الساحل مغروشا بنباتات بحرية متعفنة . ويؤدي تراكم كبريتيد الهيدروجين الناتج من التعفن الى تسميم الهواء ، ويطغى الماء بقطعة سوداء كريهة الرائحة . وفي اعقاب موت الاسماك هجر الشواطئ ملايين مدينة من طيور الفساق (قربان البحر) والقنادوس وغيرها . وتهبط المواسف والامطار الغزيرة على متحدرات الجبال العارية التي يسودها عادة جو هادئ صحو . وتعود المسحراء الى الحياة ، وتظهر النباتات المدارية ، وتختار الانهار بياها . اما السيوت والبياني التي شيدت بحيث تلامس المناخ الجاف قلها تنهار ، وتغرق الطرق . كذلك تعرى مواسير المياه الرئيسية والاسلاك الكهربائية المضمورة في التربة ، وتترك المدن القريبة بدون اضاءة او ماء شرب . وتبدأ الرواسب المتراكمة من سماد لرق الطير في التعطل ، وتظهر انواع كثيرة من الحشرات ، ويتسلسل خطر فعلى من انتشار الوبئة ..

هذه التجارب ، التي هيأها الطبيعة نفسها ، كانت تستمر نحو شهر في كل مرة ، ولكن حتى هذه الفترة القصيرة ذاتها كانت كافية لإحداث صدمة الشجيرة التي صاقتها الجغرافيا الطبيعية ، الا وهي ان المجال المولد للحياة جهاز حساس ، ودقيق ، ومتأثر الى درجة ان اقل

بالطرق الاصطناعية ، فلن يتكون بعد ذلك جليد دائم .
فما هي النتائج التي يمكن ان ترتب على ذلك ؟ لاداعي
لتعديد هذه النتائج كلها ، لان الامثلة التي سبق ان ذكرناها
كافية . على ان هناك دأيا يقول ان تخليص المحيط القطبي
الشمالي من غشائه الجليدي قد يؤدي الى تكون جليدي
جديد ، وتبعا لهذا الفرض ، فان المتوسط السنوي لدرجة
حرارة المحيط القطبي الشمالي التالي من الجليد يكون
قريبا من الصفر ، على حين ان البخر من سطح المحيط
المكشوف يؤدي الى سقوط للبحر لجزر الى درجة لا يوجب
معهما الثلج اثناء فصل الصيف القصير ، بل يتراكم على
الجزر والشواطئ متحولاً الى للاجات ، ومما يجدر ذكره
في هذا الصدد ان آخر الدراسات قد اثبتت ان المحيط
القطبي الشمالي لم يكن مغطى بالجليد اثناء الفترة التي
انتشرت فيها التلجات في أمريكا وكوروديا وآسيا على اوسع
نطاق : ان ظل سطحه خاليا ، وهيا الرطوبة اللازمة لتكون
الافطية الثلجية في القارات .

واذا توخينا الدقة ، فانه اذا ووجهت البشرية اليوم
بمهمه اذابة الغطاء الجليدي في المنطقة القطبية الجنوبية
ار الجليد الذي يغطي المحيط القطبي الشمالي ، فان
العام لا يكتفه ، على النحو الذي يتسلم مع احساسه
بمسئليته ازاء المستقبل ، ان يصعد الى التفرات قد
تحدث في الكرة الارضية ، وما اذا كان من الانسب ازالة
الافطية الجليدية جزليا ام كلها .

ولكن هذه المشكلة ستبرز لذا . والواقع ان الثفرة
الفاصلة بين الامكانات التكنولوجية للتحكم في الطبيعة وبين
معرفتنا بالطريقة التي سوف تسلكها الطبيعة الثفرة ، هذه
الثفرة واضحة اليوم تماما . على انه مما لاشك فيه ان هذه
الثفرة ستسبب في المستقبل القريب ، ذلك المستقبل الذي
سوف يزود الانسان بالطاقة النووية الحرارية ، ويطلب
الجغرافيا الطبيعية بانجاز اعمال اهم حتى من هذه .

والواقع ان مصدر الطاقة النووية الحرارية ينتج ،
وسوف تدخل المجال المولد للضياء حرارة اضافية بكميات
تزداد دوما . وما من شك في ان هناك حدا جغرافيا طبيعيا
معينا لاستخدام الطاقة النووية الحرارية . ومن ثم فالامر
متروك لعلماء الجغرافيا الطبيعية ان يقرروا الى اي مدى
يمكن ان يرفع متوسط درجة الحرارة داخل المجال المولد
للحياة ، وما سوف يترتب على ذلك من نتائج .

ان الاشعاع الشمسي هو المصدر الطبيعي للطاقة
اللازمة لجميع العمليات التي تحدث على سطح الارض .
ويمكن نظريا (بل عمليا بمساعدة الترانزستورات) تحويل
الطاقة الشمسية مباشرة الى طاقة كهربائية . ولكن ليس
من الاصول ان نعول على تزايد استخدام الطاقة الشمسية



على نحو مفرط ، لا على الطاقة النووية الحرارية ، خاصة وأن تحويل الطاقة الأولى إلى طاقة كهربائية لن يسبب تسخين الكرة الأرضية أكثر من اللازم ؟

إن الآراء تختلف بالنسبة إلى أهمية الطاقة الشمسية في المستقبل . فمذ وقت بعيد ارتفعت أصوات تنادي بإنشاء محطات لتوليد الطاقة الشمسية في المناطق الصحراوية وفي المناطق التي يفرها ضوء الشمس بصفة عامة . كما أن الترانزستورات تجعل في الإمكان استخدام الطاقة الشمسية على نطاق واسع لسد الاحتياجات المنزلية .

على أننا ينبغي أن نؤكد أن أي تحويل للطبيعة على نطاق واسع يقتضي معرفة عميقة وكاملة بالعلاقات المتبادلة بين العمليات التي تحدث في المجال الأولد الحياة ، وأن التغيرات الضخمة في جزء من هذا المجال تؤثر بالضرورة في أجزائه الأخرى . فمتنمدا لنقل كمية الجليد في الجبال الشمالية ، مثلا ، فإن منسوب البحيرات في أفريقيا الاستوائية يرتفع بدرجة ملحوظة ، ولكن منسوب بحر قزوين على النقيض من ذلك ، ينخفض على فترات تتراوح بين سنتين وثلاث سنوات ، كذلك ينخفض منسوب بحيرة ميشيغان في أمريكا الشمالية . كما أن ذوبان الجليد في المحيط القطبي الشمالي يؤدي إلى الانسراع بنحو الجذر الرجائية في الحزام المداري بالحيطين الهادي والهندي .

ومذ وقت ليس بعيد ، اقترح في الولايات المتحدة مشروع لتحويل تيار الخليج الدافئ من سواحل أوروبا إلى شواطئ أمريكا الشمالية . وهذا التيار يؤثر تأثيرا مباشرا إلى أقصى حد في مناخ أوروبا الشمالية ، فهو يؤدي ، مثلا إلى عدم تجمد البحار التي تحل يشواطئ سكندناو ، ولغو الغابات في الترويج . أما ساحل الاطلنطي في أمريكا الشمالية فيمر به تيار لبرادور البارد الذي يوحزح خلف التندرا إلى الجنوب مسافة بعيدة .

فلو أن تيار الخليج لدخول إلى الشواطئ الأمريكية ، فغالط الظن أن مناخ ساحل أمريكا الشمالية يصبح دافئا ، ولكن مناخ أوروبا يسوء بدرجة ملحوظة : إذ تنحل التندرا محل الغابات ، وتجمد البحار الشمالية طوال عدة شهور ، وتختفي أنواع ثمينة من الأسماك التي تعيش بكثيات كبيرة .

وهذا يعني أنه يتعين على علماء الجغرافيا الطبيعية ، قبل أن يشعروا في إعادة تشكيل الطبيعة في مناطق كبيرة ، أن يتنبأوا ليس فقط بالتغيرات التي سوف تحدث في المناطق المعنية ، بل أيضا بالتغيرات التي قد تحدث في مناطق أخرى في أوقات متباعدة . فلو أن موضوع الأدب الاصطناعي لتجديد المحيط القطبي الشمالي قد خرج إلى

حين التنفيد ، أصبح من الضروري التنبؤ بالتغيرات التي قد تحدث في البيئة الطبيعية ليس فقط في المناطق المجاورة للمحيط القطبي الشمالي ، بل أيضا في الظروف الطبيعية في أفريقيا الاستوائية ذاتها .

وينبغي أن نضع في إعتابنا المعرفة الهائلة بالعمليات الجغرافية الطبيعية قد تؤدي إلى أخطاء خطيرة في التنبؤ ، ترتكب دون أي قصد سييء . فقد اقترح الأمريكيون ، مثلا ، منذ وقت قريب ليس بعيد ، تفرغ الغابات الضخمة في أعماق المحيط ، معتقدين أن هذه الغابات مسووف تبقى هناك إلى الأبد . ولكن دراسات علماء البحار السوفيت أثبتت أن هناك خلطا راسيا ناشطا المياه في جميع أرجاء المحيط المحيط ، ومن ثم فإن الغابات الضخمة تنشأ في جميع أرجاء المحيط العالمي وتلوث الجو . وهذا يؤدي إلى نتائج ضارة لأحدود لها .

من هنا ، فإنه كلما اتسع نطاق تدخل الإنسان في مجرى العمليات الطبيعية ، ازدادت الأخطاء التي تلحقها على غانق العلم بمبادئ الانسانية اللازمة للجميع .

والإنسان لا يقوم فقط بتغيير الطبيعة من قصد ، بل يؤثر أيضا باستمرار في المجال الأولد الحياة لانه يعيش في نطاقه ويستمد منه وسيلته لكشيه . وفلسا من ذلك ، فإن مجال هذا التأثير يتسع باستمرار وبسرعة . فذلك نهاية طبيعية لا يستطيع أي شيء ، أو أي شخص ، أن يرفقاها .

فلنسترجع تاريخ الدولة التي انشأها قبائل «الايما» الهندية التي عاشت في أمريكا الوسطى . في تاريخ هذه الدولة ، تصف السنوات الألف الأولى باسم المآلة القديمة ، والقرون الخمسة أو الستة التالية باسم المآلة الحديثة ، وربما كانت هذه إحدى الحالات التي أجبرى فيها التقسيم التاريخي إلى «مآلة» تيمنا للاسلام : ففي نهاية القرن العاشر ، هجرت قبائل الايما حوض مدينا وفيها من الأماكن المأهولة بالسكان . وانتقل شحسب بأسره إلى إقليم جديد ، وشيد مدينا وقصورا جديدة وسط الغابات المدارية البدائية ، وسرعان ما ابتلعت النباتات المدارية أرض المملكة القديمة .

هذا الحدث ظل فترة طويلة دون أن يتمكن أحد من تفسيره ، وأخيرا اتفق معظم العلماء على أن قبائل الايما ، الذين اشتغلوا بالزراعة في غابات كانت تقطع فيها الأشجار وتحرق ، انصبوا التربة التي كانوا يعيشون عليها وبقائون منها ، وارتفعوا على الرجيل وترك كل شيء . لقد فعل شحسب بأسره نفس ماكانت تفعله القبائل السلافية كل بضع سنين في المصور الوسطى ، وماثل يفسله سكان أفريقيا المدارية

الاصليون حتى يومنا هذا - حيث تستغل التربة حول قرية ما ، فننقل هذه القرية الى مكان جديد .

واليك مثالا من الحياة المعاصرة ، رواد الف . بوجوروف ، وهو عالم بحار سوفيتي قام ، بوصفه عضوا في البعثة البحرية على ظهر السفينة «فيتياز» ، بزيارة جزيرة كريسماس في المحيط الهندي عام ١٩٦٠ . وهذه الجزيرة ، شأنها شأن بعض جزر اخرى ، غنية بمساحات ثمين ، هو الفوسفات ، الذي تستخرجه شركة الفوسفات البريطانية . واليك مقالته بوجوروف : «لقد ظلت الطبيعة ، طوال الالف السنين ، تعمل لايجاد هذه الظاهرة الفريدة . ان مجهرية الرياح التجارية تكون تيارات قوية وترفع من الامصال الباردة مياه مشبعة باملاح الفوسفور والنيتروجين . ولتظهر الحياة بسرعة كبيرة في طبقات المحيط العليا التي ينزل اليها ضوء الشمس . وطوال عدة قرون ، ظلت الطيور التي تلثم الاسماك ترك فضلاتها على الجزيرة ، ماثلة بذلك كل الاشياء والتجاويف الموجودة في الحجر الجيري . وسرعان مااجت هذه الفضلات في الانحجار ، وتحولت الى صخر صلب . وبمرور الوقت ، فطى ذلك كله غابة مدارية .

(اليوم تقوم الآلات بقطع الجلود المسخنة النامية على الهضبة العالية ، وتنترف مجارف البضار القوية السماد الثمين من «الجيوب» الكبار في الحجر الجيري . ان كل شيء حي يلقى عليه حيث يمر الآلات . وتبرز الصخور المحيطة العازية «كالاسنان» بعد ان جردت من التربة والنجيل ، والعشب ، والاشجار . لقد تسادنا بصوت يكاد يكون مسموما : «امااللى سيحدث للجزيرة ؟» فقال مدير المتحم ، وكانما يقرأ افكارنا : «فلنما نصبح الجزيرة كلها هكذا ، ان يجد الرجال مايعملونه هنا» .

هذان المثالان يوضحان انالتبادل بين الانسانوالطبيعة لايعمل مطلقا من طريق القيام ، على نحو او آخر ، باعادة ماؤخذ من الطبيعة ، تعشبا مع قانون بناء المادة . ذلك لان التبادل بين الانسان والطبيعة يتضمن اشد التنازع تبانيا ، وهي نتائج قام ويقوم كثير منها بالتأثير على نحو اساسي في حياة الانسان . ويرجع ذلك الى وجود وحدة دياكتيكية بين ايجاد الولد للحياة والانسان ، بحيث ان اى تأثير كبير للانسان في الطبيعة يؤدى الى تأثير مقلوب للطبيعة في الانسان . ولعل من المناسب هنا ان تذكر المثل المشهور : «من زرع حسنا» .

ان عمليات التمددين المختلفة والقاء الكبح المعنى يجلبان الى سطح الارض سنويا في جميع ارجاء العالم ملايين من التربة . وفي وقت ما ، كانت الغابات تشغل حوالي ٧٠٠ مليون هكتارا في العالم ، واليوم لايشغل الا نصف هذه المساحة تقريبا . وفي الولايات المتحدة ، لم يبق

الحيف . ويقوم الانسان سنويا ، عن طريق حرق التربة بنقل كتلة من التربة يبلغ حجمها ثلاثة اضعاف حجم كل النواتج البركانية المثقطة من جوف الارض في عام . وفي الزراعة الحديثة تماما بالعمدات الميكانيكية ، تقوم هذه العمدات باحتياج العقول عددا من المرات يصل الى ٢٠ مرة في ظرف عام ، مساحة التربة وقابلة تركيبها داسا على دق . وفي السنوات الخمسة الاخيرة ، قام الانسان باستخراج مايقرب من ٣٠٠٠ مليون طن من الكربون وملايين هالتهن . اطنان الحديد . وفي السنوات الثلاثين الاخيرة ، استخرجت من المناجم كمية من المادن غير الحديدية والمعادن الاساندة اكبر من الكمية التي استخرجت خلال تاريخ البشرية السابق بآسره وفي القرن الماضي ، « اصافت » الشروعات الصناعية الى الغلاف الجوي حوالي ٣٠٠٠ مليون طن من ثاني اكسيد الكربون ، وهي كمية ادت الى زيادة متوسطتركيز هذا الغاز بحوالي ٧١٣ ، ويسلط من الهواء على كل ميل مربع في نيويورك حوالي ١١٢ طنا من السناج كل شهر . وفي الاتحاد السوفيتي ، يسحب من الانهار سنويا حوالي ٥٠٠ كيلو متر مكعب من المادس احتياجات الصناعة والزراعة ، والرافق العامة ، وهذه الكمية تراوح بين ٣٠ و ٤٠ ٪ من كمية المياه السنوية التي تتدفق بانتظام في جميع الانهار السوفيتية (دون حساب ذروة ارتفاع الماء) .

ومن هنا ، فان لدينا كل الاسباب التي تدعونا الى

ان نصف تأثير الانسان في الطبيعة بأنه يصارع في هضامته العمليات التي تحدث على نطاق الكوكب بأسره .

واليك بعض نتائج هذا التأثير .

ان حرق مساحات ضخمة من الارض يصحبه تآكل التربة ، ونتيجة لذلك ، اصبح مايريد على ٥٠ مليون هكتار من الارض في ارجاء العالم غير مناسب تماما لزويد من الاستخدام في الزراعة . وفعلنا من ذلك ، فان الزراعة ما زالت تفتقد سنويا ملايين الهكتارات من الاراض التي كانت خصبة يوما ما . وفي الولايات المتحدة ، تتجاوز المساحة الاجمالية للاراضي المتآكلة ٤٠٠ مليون هكتار ، لا شعور سنويا من العقول والارض ٣٠٠ مليون طنا من التربة السطحية . وفي افريقيا ، أدى الحرق المستمر للنباتاتالى زحف الصحارى على أراضي السافانا ، ومن ناحية اخرى ، حلت مناطق كبيرة من اراض السافانا محل الغابات المدارية المدمرة . وفي عام ١٩٦٠ ، هلكت المحاصيل الزراعية فيملايين عديدة من الهكتارات او اصبحت مغطاة بشديدة نتيجةالعواصف الترابية التي هت على المناطق الجنوبية في الاتحاد السوفيتي . ويزال سنويا اثناء تظهر العواصف في الاتحاد السوفيتي حوالي ١٢٨ مليون مترا مكعبا من القير . سالناهم من تآكل التربة . وفي وقت ما ، كانت الغابات تشغل حوالي ٧٠٠ مليون هكتارا في العالم ، واليوم لايشغل الا نصف هذه المساحة تقريبا . وفي الولايات المتحدة ، لم يبق

ولا يخفى أن هذه العملية ، شأنها شأن كل عالية موضوعية لها قوانينها الخاصة ، على أن هذه العملية لا يمكن إرجاعها إلى القوانين المتحركة في تطور المجتمع أو الجسام المولد للحياة كل على حدة ، ولا يمكن بالأحرى إرجاعها إلى مجموع القوانين الاجتماعية والجغرافية الطبيعية : إذ ما من شك في أن هنالك علاقات خاصة تكتنف المجال الكامل للمظاهر والروابط المميزة لعلاقة الإنسان والطبيعة ، والواقع أن التفاعل المتبادل بين المجتمع البشري والطبيعة ، وتطور هذا التفاعل ، يخضعان لقوانينهما الخاصة المميزة التي لا تعرفها معرفة كاملة ، والتي تعمل على نحو مختلف في الظروف التاريخية والطبيعية المختلفة .

إننا نعيش في فترة تتميز بتغير شديد في صور التفاعل بين المجتمع البشري والطبيعة ، فترة يمكن أن توصف بأنها طرفة ، بل إننا في الواقع نشهد نهاية العصر الحديث . فقد شهد القرن الماضي ذروة استخدام الحديد الثقلي ، أما الحديد ، فإن مواد أخرى ، إلى جانب الأنواع المختلفة من سبائك الحديد ، تكتسب أهمية تزداد دوماً ، مثال ذلك السبائك الخفيفة القائمة على الألومنيوم والمغنسيوم والذات ، ولنتأمله مما لفت أصل النفط ، وهو لفت طريف للغاية ، أن مخزون النفط في العالم سوف يستنفد قريباً ، حسب بعض التقديرات ، في العقود الزمنية القليلة التالية . ولو صح هذا ، لحدثت تغييرات فاعمة في صور التفاعل المتبادل بين الإنسان والطبيعة لال الناس يستخدمون النفط منذ أقدم العصور . هذه التقديرات قائمة على النظرية العضوية لاصل النفط ، وهي نظرية تقول بأن المخزون من بقايا النباتات والكائنات العضوية الدقيقة في الأرض محدود كمية ، ومن ثم فإن هناك حدوداً للتأثير المشتق من هذا المخزون ، ألا وهو النفط . على أن التيار قد أخذ فيما بعد يتحول في صالح النظرية غير العضوية القائلة أن النفط يتكون باستمرار في جوف الأرض . فإذا ثبتت صحة هذه النظرية ، لكان معنى هذا أن مخزون النفط لا يعاد ينضب فعلاً ، ولا حاجة بنا إلى القول أن حسم هذا النزاع أمر على جانب كبير من الأهمية بالنسبة إلى مستقبل الإنسان .

أما الفحم ، فليس هناك ما يدعو إلى القلق بشأنه حتى الآن ، لأن المخزون منه ضخيم بدرجة كافية . ولكن استخدام الفحم والنفط كوقود هو ، من حيث المبدأ ، أمر غير منطقي : لأن كليهما مادة خرام قيمة بالنسبة إلى الصناعة الكيميائية . وفي المستقبل ، بعد أن تصمم الطاقة النووية الحرارية في طائفة المصادر التي أمعنا بالآدرة ، فإن الفحم والنفط سوف يستهلكان تماماً في الصناعة الكيميائية .

ولن ينقضي وقت طويل حتى تستنفد تقريباً المعادن النافعة الواقعة على سطح الأرض ، أعني في الكيلومترات

اللا المساحة الكثيرة بالأشجار المتكثمة النمو ، ولم يحافظ إلا على نسبة من الغابات البكر لتجاوز 1% . وفي وقت ما ، أدى النمو النباتي إلى خفض كمية ثاني أكسيد الكربون في الجو خفضاً شديداً . أما اليوم ، كما سبق أن إشرنا ، فإن عملية عكسية تحدث على قدم وساق ، وثاني أكسيد الكربون في الجو لثبات ، وينظر الإحصائيون إلى كمياته المتاحة على أنها الحد الأدنى اللازم لنمو النباتات الأرضية . وأظن الآن أن الإنسان يقوم ، عن طريق إضافته لثاني أكسيد الكربون في الجو ، بزيادة كثافة نمو النبات . ولكن ثاني أكسيد الكربون ، الذي يختلف بالطاقة الشمسية المنعكسة من الأرض ، (يسخن) هذه الأرض . وتبين بعض التقديرات أنه إذا حولت على المعدلات الحالية لهذه الصناعة (وهي لطفاً سترفع) ، فإن ثاني أكسيد الكربون سوف يرفع درجة حرارة الجو إلى مستوى زائد من الحد المقبول في فصول ما في عام . وبعد كمية ثاني أكسيد الكربون التي أضيفت فعلاً إلى الجو كافية لرفع متوسط درجة حرارته بمقدار يتراوح بين درجة ودرجة ونصف الدرجة .

وبعبارة أخرى ، فإن « رد فعل » الطبيعة على نشاط الإنسان الاقتصادي قد أصبح أيضاً على نطاق كوكبي .

إن شعباً بأسره كان يستطيع في الماضي أن يهجر أرضي مملكتها النافية ، ويرحل إلى مكان جديد . أما وقد انطقت نشاط الإنسان الاقتصادي الآن نطاقاً عالمياً ، فإن من الضروري ، حتى في الوقت الحاضر ، أن ننظر على أساس كوكبي بأسره ، إذ ليس من السهل أن نرحل عنه .

ويمكننا أن نتصور الجنس البشري والجسام المولد للحياة على أنها « شريان 'بديان' » يتفاعلان بعضهما مع بعض باستمرار ، على أن التبادل بين الإنسان والطبيعة لا يمكن التعبير عنه بصيغة « الإخذ والمطاء » ، بل هو يتفرع مقدماً التدخل غير المتعمد في مجرى العمليات الطبيعية ، وكل ما يتربط على هذا التدخل من نتائج .

وهناك عدد ضخم من المؤلفات يصف تأثيراً أو آخر من التأثيرات التي يبدنها الإنسان في الطبيعة . كذلك فإن أحداً لا ينكر ، بالطبع ، تأثير الطبيعة في الإنسان أيضاً . على أنه يتعين علينا ، دون أن نغفل من أهمية المادة العلمية المترامية في هذه المؤلفات ، أن نؤكد أن العلم كان ، حتى وقت قريب ، يسجل «التأثير» ويتجاهل «الاستجابة» . وأقدم ظواهر مختلفة بدراسة مختلف صور التأثير المتبادل بين الإنسان والطبيعة ، ولكن ليس هناك عالم قام بدراسة لتفاعل المجتمع البشري مع المجال المولد للحياة ، أي مع الطبيعة ، بوصفه عملية تاريخية طبيعية واحدة ، أدى بوصفه صورة خاصة من صور الحركة التي تحدث في كوكبنا

الاولى من قشرة الأرض . وسوف يتتفى هذا طرقا جديدة كل الحقبة لاستخراج المعادن . هذه الطرق يقوم باستنباطها وتطبيقها علم هندسة الأرض ، وهو فرع جديد من فروع العلم والهندسة نشأ عند نقطة اتصال الجيولوجيا ، والتمدين ، وعلم كيمياء الأرض ، والهندسة الكيميائية . وهناك أيضا علم آخر يرجى منه الكثير ، هو علم الهندسة الارضية الحيوية . ههنا العلم يقوم بتحسين طرق استخدام الكائنات العضوية الدقيقة في الحصول على مواد صناعية خام متنوعة (كالحديد ، والمغنيز ، والبلادن النادرة ، واليود ، الخ) .

ولن ينفى وقت طويل حتى يصل استخدام الخشب كمصدر للطاقة الى متناه . ويسرى كثير من المعاص ان التحكم في عملية التمثيل الضوئي ، وخاصة في استخدام الطعالب المألقة بالاء ، يقدم دلاجا شاملا قادرا على توفيق التلف الذى لحق فعلا بالغابات والاراضي المزروعة . وعلى أية حال ، فان مما لا جدال فيه ان السيطرة على عملية التمثيل الضوئي ستجعل في الامكان الحصول على الكميات الإضافية اللازمة من المواد العضوية ، على حين ان المساحات المألقة الهائلة التى تغطى صحفة البحار والمحيطات سوف تصبح مناطق زراعية . والغلب الظن ان العلاقة الايجابية بين الانسان والطبيعة سيتغير طابعها في المستقبل : ان سوف تحول الأرض أساسا للصناعة ومختلف أنواع الاشجاء عاعدة الزراعة ، التى « ستزلق » ان جاز هذا التعبير ، الى البحار والمحيطات ، وان كان هذا التسميم لن يكون مطلقا .

والواقع ان كثافة الحياة وقدرتها الذاتية على التكاثر على بكثير في المحيط منها في اليابسة ، فاكتمال نمو القليل يستغرق أربعين عاما ، أما في حالة الحوت فلا يستغرق الا سنتين وتجديد القابية يحتاج الى عشرات السنين ، على حين ان الطعالب المألقة في المحيط تنتج عشرات الاجيال في موسم واحد . ويمكن الحصول على المنتجات النباتية والحيوانية من المزارع البحرية بكميات اكبر كثيرا من الكميات التى يمكن الحصول عليها من المزارع الارضية .

وهناك سبب آخر يجعل زراعتنا النباتية التقليدية غير مجزية الى حد كبير . ذلك لان الظروف السائدة في اليابسة أدت الى تعقيد تركيب النباتات ، وأمو اعضاءها كل على حدة . فالانسان ، مثلا ، يزرع الشيلم ، وهذا النبات له جذور ، وساق ، وسميلة ، وجوب - هى التى يزرع من اجلها النبات بامر . ومن ثم ، فالتا لا تستخدم الا جزوا صغيرا من الكتلة الكاملة للنبات (مع صرف النظر عن استخدام القش - اذ اننا نبحث فقط في طعام الانسان) ، بينما يضيع الباقي . ويكفى ان تذكر ان جسدك اربعة نباتات فقط من نبات الشيلم ، وشعرها الجذرية ، يمكن ان تهيئ بالكرة الارضية كلها عند خط الاستواء . اما



في حالة النباتات البحرية فإن الأمر يختلف اختلافا تاما :
اذ يمكن الانتفاع بهذه النباتات تنبعا تاما ، اى ماله في
الماله .

كذلك فإن اعتبارات «المساحة» لها نصيب من الاهمية
ليس بالقليل : اذ ان الارض لاتوجد بها مساحات كبيرة من
«اليابسة» ومع نمو المدن والمصانع والصناعة وغيرها
فان «سعر» الهكتار سوف يرتفع باطوار .

وايا كان الامر ، فان الانسان سوف يرتبط بالبيئة
في المستقبل بروابط اشد عمقا بكثير ، وعلى اتجاه اكثر الى
هد كبير ، وهذا يلقى بالفعل على عاتق العلم مسئولية
مؤكدة .

وآخرى ، فان الحاجة الى بحث المشكلات الاجتماعية
الطبيعية بتفصيل يملها ايضا تزايد السكان ، فالايروميش
في كوكبنا ٣٠٠٠ مليون نسمة ، ولشهم يتناون على غذاء
ناقص باستمرار . وعلى اساس حسابات واقعية تماما ،
فان سكان العالم سوف يرتفع عددهم في السنوات المائة
القبلة الى ٤٠٠٠ مليون ، بل الى ٤٠٠٠ مليون . ولكن ليس
معنى ذلك على الاطلاق ان تفكر في الامور من جديد على
طريقة «المتوسم» . ذلك لان الجوع ، وراث ظروف اجتماعية
معينة ، سوف يتغيان باختفاء أنظمة الاستغلال ، ولكن
القضاء على الجوع ونقص التغذية الدائمين ، بالإضافة
الى التزايد السريع للسكان ، سيؤديان الى زيادة حادة
التفاعل بين الانسان والطبيعة يشكل عنيف .

ومن السمات البارزة في القرن الذي نعيش فيه ،
ذلك التطور الثوري لكيمياء البوليمرات ، التي تغلبت على
مختلفة للمنتجات الطبيعية ، كالجلد ، والفراء ، والحرير ،
والقطن ، والفاط ، والخشب ، والاصطناع ، والاصطناع
الطبيعية . وهذه المنتجات الاصطناعية تحل بسرعة محل
المنتجات الطبيعية في حياة الانسان . فليس من المفروى
اليوم لتصنع معطفا من الفراء ان تقتل حيوانا ذا فراء او
تذبح شاة . بل ان الناس سوف يتعمون شاة كيف
يصلون من النفط ذاته على بروتينات ، ودهون ، وسواد
سكرة مصطنعة .

هذه العملية التي يستعاض فيها عن المنتجات
الطبيعية بمنتجات اصطناعية تمثل بغاية عملية اعظم ،
بدأت دون ان يشعر بها احد ، اما الآن فقد أصبحت تجري
على نطاق هائل .

ان الدوافع الاخلاقية ليست هي التي تحل الانسان
على استخدام الفراء الاصطناعي بدلا من قتل شاة او حيوان
آخر ذي فراء . ولكن هذا التطور ينطوي على مفسامين

اخلاقية وسيكولوجية يمكن ان نحاول تقييمها ، كما يمكننا
ايضا ان نحاول ان نتصور كيف ان هذا الانتصار الذي
احرزته الانسان على الطبيعة سوف يؤثر فيه وفي مسلكه ازا ،
العالم الخارجى .

ان اول واجهه شيء هو ان استخدام المنتجات
الاصطناعية بدلا من الطبيعية سوف يخلص الانسان من
الحاجة الى الاندواء على حياة الكائنات الحية الاخرى ، ومن
ثم يؤدي مقاما الى حدوث تحول سيكولوجى في علاقة
الانسان بالطبيعة . ولن يتمكن الانسان فعلا من قطع صلته
بمناخيه البيولوجى الا عن طريق هذه القفزة ، التي سوف
تؤدي الى اكمال تطور الانسان الميكولوجى وفهوره
النهائى في العالم الخارجى كنوع خاص من الكائنات .

وسوف يؤدي هذا التحول الاخلاقى والسيكولوجى
الى ان يتخذ الانسان من كل شيء حى موقفا القرب الى
الاحترام من موقفه العالي . هذا الهمم والادراك الجديد
للطبيعة سيرى الانسان الى حد كبير ، ويجعل العالم
الخارجى يبدو في نظره اكثر جمالا وقربا ، مما يتبع له ان
يكتسب اصداقه جسد من بين الحيوانات والنباتات ،
ويكشف له تماما عن تعقيد جميع صور الحياة .

وعندما يتخلص الانسان من حاجته اليومية الى القفاء
على الكائنات الحية ، فانه سيكتشف جسدا من واقع
القربى الوليقة التي تربطه بالطبيعة اكبر كثيرا مما يعرفه
الآن .

وايا كان طول الوقت الذى سوف يستغرقه تحول
المستقبل ، الذى تكشف لنا الآن الاحتمالات المتطورة
للكيمياء الحديثة من احدى مظاهره ، فاننا يمكن ان نذكر على
الاقل مشكلتين سوف يتعين على العلم ان يجد حلا لهما في
تلك الايام .

اولى هاتين المشكلتين تتعلق ببرد فعل الجبال المولد
لحياة ازاد نشاط المجتمع البشرى ، علميا بان هذا الجبال
يلعب الانسان في «ثقافة حسابية» منذ الآن . ففي النشاء
الحرين العاليتين ، عندما انخفض بشدة صيد السمك في
شمال الاقطنى ، بدأت الامراض تنتشر بين الاسماك بسبب
«التكسب» في البحر ، وانخفض متوسط حجمها بشكل
ملحوظ . وهذا بين ان الانسان ينظم سبب العمليات
البيولوجية في البحر ، وان الطبيعة تكيف نفسها مع
نشاط الانسان الاقتصادى .

وبالطبع ، فان الانتقال الكامل الى عالم الاصطناع
والاصطناع المركبة بالطرق الاصطناعية سيؤدي الى فضاء
بعض الروابط التي مضى على بقاءها وقت طويل ، مما قد

يترتب عليه نتائج غير مستحبة ، خاصة وأن هذا الانتقال سوف يسبقه تفاعل أكبر بين الإنسان والطبيعة . ومن هنا فالحظ الطن أنه سوف يتعين على الجغرافيا الطبيعية ، كي تحول دون حدوث نتائج غير مستحبة ، أن تقيم حلقات جديدة أو تعيد الحلقات المحطمة في سلاسل العمليات الطبيعية .

اما المشكلة الثانية فهي إعادة توزيع المساحات الأرضية على سطح اليابسة . والواقع أن اتجاهات حياة الإنسان، التي تمكننا اليوم من القاء نظرة خاطفة على المستقبل ، تبين أن الفكرة التقليدية القائلة بضرورة حوث القارات وزرعها لاكاد تكون صالحة . ذلك لأن (نقل) الزرعة من اليابسة إلى البحر ، وتطور الكيمياء ، يتبعان لنا أن نفترض شيئا مختلفا : ألا وهو أن القارات سوف تضل ، على الأرجح ، بمساحات ضخمة من الغابات ، والارواح ، والحدائق تقع في وسطها المدن ، وغيرها من المناطق السكنية ، والمصانع . ولكن اختيار المساحات الأرضية التي تقام عليها الغابات ، وهو اختيار يتوقف على خط العرض والمناخ ، ليس بالامر السهل ، وسوف يتعين على الجغرافيا الطبيعية وفروعها التي تقوم بدراسة المساحات الأرضية ، وخاصة تلك التي من صنع الإنسان ، أن تلتطع بعلم هذه المشكلة .

لقد أدى تطور الجنس البشري ، فعلا ، إلى احتواء كوكبنا بأسره في فلك نشاط الإنسان ، وطبيعي أن تكون الخطوة التالية التي سوف يخطوها الجنس البشري هي القيام بتصميمها باحتواء الفضاء المحيط بالشمس وغيرها من الأجرام السماوية في فلك حياة الإنسان .

هذا التطور سوف يؤثر ، دون شك ، في جميع مجالات المعرفة والنشاط العملي . وقد قام العالم والممارسة العلمية بتوصيل الإنسان ، دون أن يشعر ، إلى الفضاء الخارجي ، وهذا دليل آخر على أن هذه العملية طبيعية . ذلك لأن الأشياء الأرضية قد أصبحت « فضاء » غير كافية بالنسبة إلى الإنسان ، وبدا يحلم بالمهمات الكونية على الأرض ، فهو قد شعر فضاء بجاذبه إلى درجات الحرارة الكونية المفرطة في الارتفاع والمفرقة في الانخفاض . وقام بادخال الفراغ في الصناعة ، وهو الحالة التي يوجد فيها الفراغ مخلخل في الفضاء بين النجوم ، وأشا صناعة عناصر ماوراء اليورانيوم Transuranium وغيرها من العناصر الكيميائية المصطنعة (التكنيتيوم ، والبلوتونيوم ، الخ) ، وهي عناصر لا توجد في الأرض في الظروف العادية . وقد تم بعد ذلك العثور على بعض هذه العناصر في النجوم . ومنذ وقت مبكر يرجع إلى الإربينات ، اتصل شمعاع لاسلكي مرسل من الأرض بجرم سماوي آخر ، كان مسير رادار فمري . وبعد ذلك توالت الألفار الاستثنائية التي تدور حول الأرض ، ثم تصوير الجانب الآخر من القمر ، وإطلاق سفن الفضاء .

واليوم تقدم الصواريخ بحمل الاجهزة الأوتوماتيكية إلى مسافات تتجاوز حدود الأرض وأصبح من الممكن تماما تنفيذ الفكرة القائلة أن الإنسان سوف يتمكن لأول مرة ، في المستقبل غير البعيد ، من الوصول إلى الكواكب الأخرى . ومن الواضح أن هذه الاجهزة الأوتوماتيكية تقوم بتمهيد الطريق أمام ارتداد العوالم الأخرى .

ومن هنا ، فضنما تبحث اليوم مشكلة «الإنسان والطبيعة» ، فإن السكون ينبغي أن يقتضى في مفهوم «الطبيعة» .

وطبيعي أن نفترض أن الإنسان سوف يصل إلى كواكب أخرى بعد أن يستقر على الطاقة النووية الحرارية التي يمكن ، من ناحية المبدأ ، إنتاجها في أي مكان . ولكن من السذاجة أن تعتقد أن الإنسان سوف يشعر في الزهرة ، مثلا ، بنفس اليسر والراحة اللتين يشعر بهما في الأرض .

وقد بدأ الإنسان في ابتداء نماذج كونية مصغرة للمجال المولد للحياة . وسوف تكون أولى السفرا المسافرة بين الكواكب نماذج من هذا النوع . إذ أن كلا منها سيكون جهازا مكثفا بذاته مزودا بدورة كاملة للمواد (دورات غازية ، وعصوية ، ومائية) . وسوف ينطبق هذا ليس فقط على السفن المسافرة بين الكواكب ، بل أيضا على الألفار الصناعية الضخمة من طراز «سويتيك» . وفي المستقبل القريب نسبيا ، ستبدأ نماذج كونية مصغرة للمجال المولد للحياة في الدوران لفترة طويلة حول الأرض ، ثم تنطلق إلى كواكب أخرى لتحصل على معلومات عن طبيعة العوالم الأخرى وإمكانات تغيرها . هذه الإمكانيات سوف يجدونها وجود أو عدم وجود مجالات مولدة للحياة في الكواكب الأخرى .

وهكذا ، فلما نعود مرة أخرى إلى مشكلات الجغرافيا الطبيعية ، ذلك العلم الذي يقوم بدراسة المجال الأرضي المولد للحياة . فلقد آن الأوان الآن لتأكيد أهمية هذا المجال بالنسبة إلى ارتداد الفضاء . وقد اتفق العلماء بوجه عام على أنه أينما سوف يرغب الإنسان في الألفة في الفضاء الخارجي ، فإنه سيتحتاج إلى بيئة مصممة ليئته الأرضية ، وليس من الممكن إيجاد هذه البيئة دون القيام بدراسة مستفيضة للمجال الأرضي المولد للحياة . ولكن هل (من حق) العلوم الأرضية أن تفرد للفضاء الخارجي ؟

يتعين علينا ، للإجابة على هذا السؤال ، أن نرجع إلى الماضي . فقد أدى المؤلف الضال الذي وضعه «فيكولوس كوبرنيكوس» بعنوان «في دوران الافلاك السماوية» والذي نشر في عام ١٥٤٣ ، إلى تسف نظام مركزية الأرض ، ووضع الأرض ، وهي إحدى الكواكب ، في مكانها الصحيح .

الطبيعي ، والتي تتجلى في ظهور العلوم الفلكية الأرضية .

إن الأمثلة «العملية» التي سبق ذكرها توضح كيف أن العالم الكوني بدأ يتعاش على نحو متدرج وغير ملموس مع العالم الأرضي . وقد حدثت في العلم عملية مشابهة بل أكثر تميزاً في نفس الوقت . ذلك أن العلوم الطبيعية الأرضية بدأت تتخط طابعاً كونياً حتى قبل إطلاق أول قمر اصطناعي من مرآل سبوتنيك ، مما أدى إلى ظهور علم مثل علم النبات الفلكي ، والجيولوجيا الفلكية ، والجغرافيا الفلكية .

وقد أدى توالي انطلاق الإقمار الاصطناعية وسفن الفضاء إلى تثبيت دعائم هذه العمالية وإسرها إلى درجة أن العلم الطبيعي كاد في أيامنا هذه ألا يصبح في مركزاً على الأرض . ومن المؤكد أننا نستطيع الحديث عن مولد «علم الكونيات الأرضي» بوصفه سمة مميزة لعصرنا . هذا العلم مبحث ذو أفاق واسعة ، يقوم بدراسة التفاعل المتبادل بين الأرض والكون ، وينتفع بالعلم الأرضية في دراسة الفضاء الخارجي . والواقع أن علم الكونيات الأرضي هو رد العلم على الضرورة الموضوعية التي يحتم بها التشايع على الإنسان أن يتراد الفضاء . وهكذا فإن العلم الطبيعي يدخل مرحلة جديدة أعلى من مراحل التطور ، وهي مرحلة تتفق مع الرحلة الكونية الحالية لوجود الإنسان .

وسوف يكون من الممكن توسيع نطاق الجغرافيا الطبيعية لتشمل الفضاء الخارجي ، والانفتاح بمنجزاتها في دراسة الكواكب الأخرى ، بشرط ألا يكون المجال الأرضي المولد للحياة كونياً فريداً ، وأن تكون هناك تكوينات مشابهة في الأجرام السماوية الأخرى . والواقع أن المستقبل الكوني للبشر يتوقف على وجود هذه التكوينات (لأسباب مضمومة ، لا يمكننا حتى الآن أن نقطع برأى على في هذه المسألة إلا في حالة كواكب المجموعة الشمسية ، ولقد قام العلم فعلاً بدراسة هذا الموضوع دراسة كافية) .

إن القمر 'قرب' الأجرام السماوية التي لا يس له مجال مولد للحياة ، أما الزهرة والمريخ فلهما مجال كهذا . والدراسة المقارنة للمجالات المولدة للحياة الخاصة بكواكب المجموعة الأرضية هي المهمة الصاعدة المنسوبة بالجغرافيا الفلكية . والواقع أن النتائج المتوافقة نسبياً التي حصل عليها حتى الآن في دراسة المجال الأرضي المولد للحياة يمكن تفسيرها إلى حد كبير على أساس أن هذه الظواهر الطبيعية المقددة لم تدرس إلا في كوكب واحد . وما من شك في أن القيام بدراسة مقارنة بين القمر ، الذي توقف تطوره منذ « عتبة » المجال المولد للحياة ، والزهرة ، « المتخلفة » في هذا الفضاء ، والمريخ ، « المتقدم » ، والأرض ، سيمنح الإنسان أن يتحكم في العمليات التي تحدث على نطاق كوكبي في المجال الأرضي المولد للحياة .

وقد أكد كوبرنيكوس فكرة جديدة على جانب كبير من الأهمية هي فكرة وحدة العالم ، وأثبت أن «الأفلاك» والأرض تخضع لنفس القوانين . هذه الحقائق أصابت صميم العلم منذ وقت بعيد . ولكن ليس من الصواب أن نتخذ أن الانقلاب الذي حدث في نظرنا إلى العالم ، وهو الانقلاب الذي بدأه كوبرنيكوس وواصله مفكرون عظام من أمثال «جيوردانو برونو» و «جاليليو جاليلي» ، تقتصر أهميته اليوم على الجانب التاريخي .

فقد ترتبت على فهم كوبرنيكوس للعالم تيجتان رئيسيتان بالدرجة الأولى العلم الطبيعي الأرضي الأولى أنه مدامت الأرض جرماً سماوياً يدور حول محوره ، ويتحرك حول الشمس ، ويخضع لآثار كونية مختلفة ، فإن من الضروري أن تعلم كيف نأخذ بين الاعتبار هذه العوامل في دراستنا للأرض . وهذه بالفعل هي الطريقة التي تطورت بها العلوم الخاصة المتعلقة بدراسة الأرض .

ومهما بدأ في ذلك من غرابة ، فإن الجيولوجيين المتخصصين في علم تشكل الصخور ، مثلاً ، كانوا ، حتى وقت قريب جداً ، ينظرون إلى الأرض على أنها جسم غير متحرك ، وذلك ، من حيث أنهم لم يكونوا يبحثون عن أسباب كون الجبال إلا في أعماق الأرض ، غير واضعين في اعتبارهم على الإطلاق سماتها بوصفها جرماً سماوياً . وفي العشرينات من القرن الحالي ، كانت فكرة توقف معدل تردد التغيرات الكلية على النشاط الشمسي ، ومن ثم على حساسات المجالات المغناطيسية الأرضية ، كانت هذه الفكرة تبدو مسخلة ، أما اليوم ، فإن قسماً بأكمله من أقسام الطب يقوم بدراسة هذه المسألة . وفلسلاً من ذلك ، فإن هناك آراء تقدم الآن عن العلاقة بين الإشعاعات الكونية وتطور الحياة على الأرض ، وبين النشاط الشمسي والزلازل ، والواقع أن الكون لم يبدأ ، على نحو فاطح ، في اقتحام جميع مجالات العلم الطبيعي الأرضي إلا في أيامنا هذه .

ولكن إذا كانت عملية دراسة العلم الطبيعي الأرضي على نطاق كوني عن طريق إدخال العوامل الفلكية الخارجية في نظرية العلم ، إذا كانت قد تطورت ، حتى وقت قريبه ببطء إلى حد ما ، فإن المواقف أسوأ حتى من هذا بالنسبة إلى النتيجة الثانية التي ترتبت على فهم كوبرنيكوس للعالم هذه النتيجة هي أنه نظراً إلى أن الأرض جرم سماوي ، يحتل نفس المرتبة التي تحتلها الأجرام السماوية الأخرى ، فإن معرفتنا بها ليست فقط ذات أهمية محلية محدودة ، بل أيضاً ذات أهمية كونية واسعة النطاق ، أي أننا إذا اعتبرنا الأرض جرماً سماوياً ، فإن من حقنا أن نعد معرفتنا بها إلى أجرام سماوية أخرى ذات طبيعة مشابهة لها ، وبمكنا ، من طريق مقارنة الكواكب ، أن نختبر ونحدد معرفتنا بالأرض . والواقع أن تطبيق هذا المبدأ باستمرار يؤدي إلى اتنام الثورة التي أحدثها كوبرنيكوس في العلم

طبيعية ، ونظرا الى ضرورة الوفاة على القمر من الفراغ الجزى ، والإشعاعات الفضائية ، والشمس ، ودرجت الحرارة المنخفضة والمرتفعة ، فان الطريقة الوحيدة التى يمكن تصورها هى ايجاد نموذج للمجال المولد للحياة تحت قشرة القمر او داخل هذه القشرة . هذا النموذج سوف يشبه سفن الفضاء ، اعنى انه سيكون بمثابة نظام مكثف بذاته مزود بدورة كاملة للمواد ، وان كان مقياسه سيكون مختلفا تماما . اما فى الزهرة والريخ ، فلن يكون من الضروري ايجاد نموذج للمجال المولد للحياة ، بل تطوير البيئة الطبيعية فى هذين الكوكبين حتى تصل الى مستوى البيئة الارضية .

فهل من الممكن فعلا ان نقترب الان مشروعا قائما على اساس معقول لتغيير الظروف الطبيعية فى كوكب آخر ، كالأزهر مثلا ؟ الواقع ان الوقت لا يزال ، بصفة عامة ، مبكرا للقيام بذلك . ولكن على الرغم من ان معلوماتنا عن الاجرام السماوية الاخرى هزيلة الى حد كبير ، فان من الممكن ان نقدم بعض الاقتراحات .

اذا حاولنا ، نظريا على الاقل ، معاينة الظروف الارضية فى كوكب آخر ، فان الرب الامور الى العقل . هى ان نتطلع فى تحقيق هذا الغرض « بتجربة » الارض نفسها . حيث نجد ان النباتات التى ظهرت فى القارات هى التى حولت الجو . هذه « التجربة » الارضية توحى بطريقة لتغيير الظروف الطبيعية لى الزهرة : اعنى ان جلب النباتات الارضية الى الزهرة سيؤدى الى تغيير تركيب الغلاف الجوى هناك .

الواقع ان هذا الامر يبدو منطقيا فى ظاهره ، وهناك مكان لثل هذه الآراء والاقتراحات الى التمسحى العلمى ، ولكن الامر لا يتجاوز هذا الحد . فطالما ان الأزهر لم تدرس دراسة كاملة ، فانه لا مجال لبحث اية مشروعات علمية بالمعنى الدقيق لتغيير الظروف فى هذا الكوكب . ان الانسان سيقوم اساسا ، فى الكواكب الاخرى ، بدور الملاحظ والنظم الذى يستعمل مجموعة متنوعة من الاجهزة الاوتوماتيكية لتحقيق هذا الغرض .

فهل هناك اية حدود مكانية للدراسات الكونية الارضية ؟ لا تكاد توجد حدود كهذه فى الزايف . فسوف يعتمد العلم فى دراسته لكواكب المجموعة الشمسية ، على معرفته بالارض . وسوف ينتقل فى دراسته لكواكب الشمس الاخرى ، بمعرفته بالنظام الكوكبى لشمسنا . ويجرب هذه المعرفة مرة اخرى فى الفضاء الخارجى . وهذا يعنى ان علم دراسة الكون والارض سوف يند ، فى وضع الاساس العلمى اللازم لإقامة الانسان فى الفضاء الخارجى .

ذكرى فهمي

كذلك فان مشكلات كثيرة اخرى سوف تنجلي انشاء الدراسة الجغرافية الفلكية للمجال المولد للحياة . فاذا امكن ، مثلا ، اثبات ان الفترات البرد التى تحدث فى الزهرة والريخ والارض تقع فى وقت واحد ، فان هذا يقدم دليلا علميا على ان التكون الجليدى احدثته فى الارض اسباب كونية .

ومن الطبيعى ان عملية دراسة الارض على نطاق كونى لن تمتد فقط الى الجغرافيا الطبيعية والعلوم المرتبطة بها .

فعندما اكتشف ، بمساعدة صواريخ الفضاء ، ان المجال المغنطيسى للقمر ضعيف ، قام العلماء على الفور بربط هذا الكشف بظواهر المغنطيسية الارضية ، وبرز موضوع ادماج علم الفيزياء الارضية فى علم الفلك ، او ، بمعنى ادق ، استحداث اتجاه فيزيائى لرضى فلكى جديد فى العلم . ويمكننا ان نؤكد دون مأخوف من الشطط ان علم الفيزياء الارضية سوف يتمكن ، من طريق اندماجه فى علم الفلك ، من حل واحد من احواس الفيزياء الطبيعية - واعنى به معرفة اسباب المغنطيسية الارضية والمغنطيسية الكوكبية بصفة عامة .

ومما لا جدال فيه ان علم الكيمياء الارضية ، الذى يقوم بدراسة حركة انتقال العناصر الكيميائية الى الارض فى الظروف المختلفة ، سوف ينتقل بمنجزاته على نطاق واسع فى دراسة الزهرة « الطبية » ، والريخ « الجاف » ، والقمر الخالى من الماء ، ويتحول الى علم « للكيمياء الارضية الفلكية » . كذلك فان حاجتنا الماسة الى ابتداء نماذج كونية كبيرة للمجال المولد للحياة مزودة بدورة كاملة للسواد تجعل البحوث « الكيميائية الارضية البيولوجية » على جانب كبير من الاهمية بالنسبة الى ابرتياد الفضاء . والواقع ان مقننات الملاحة الفضائية العملية (ابتداء نماذج صغير) قد ادى ظهور « كيمياء الفضاء الحيوية » الى عالم الوجود . كذلك فان نفس المقننات العملية الخاصة بالملاحة الفضائية قد ادى الى ظهور بيولوجيا الفضاء ، وعلم وراثة الفضاء ، وفسيولوجيا الفضاء بل وسيكولوجيا الفضاء .

واغلب اللحن ، من الوجهة العملية ، ان التحويل الواسع النطاق لبيئة الجغرافية على الارض سوف يتلقى زمينا مع اولى الخطوات التى ستتخذ فى اعادة تشكيل البيئات الطبيعية على الكواكب الاخرى ، وسوف ينتقل فى الفضاء الخارجى بالخبرة الارضية على نطاق واسع .

ان التركيب الوحيد الذى سيتعين فيه ايجاد نموذج كونى للمجال المولد للحياة ، بالمعنى المباشر للكلمة ، هو القمر ، الذى لم ينشأ فيه مجال مولد للحياة بطريقة

يحيى حقي ..

وصراع الشقاقتين

عبد العزيز محمد الزكف

لا تعتمد على البهرج اللغوي وتظهر مهارة حاذقة لانظوم من صنعة بلغت حد الاحتراف تعرض الفكرة بأمانة وصدق في مختلف اطيافها الوجدانية وتدرجاتها التعاطفية وتدخلاتها التاريخية والاجتماعية وتعليقاتها النقدية .. تمكنها من ان تتسرب الى ذهن القارئ في خلفة رقيقة وتأن وعيد ويسر عميق مثيرة الاحاسيس مثيرة المشاعر موهبة الفكر بما تحتويه من معان وتحليلات وانتقادات دون اصرار او تزمت وتترك فرصا مفتوحة للانتعاش الذاتي وتتيح مجازات لتطورها ..

لقد نشأ يحيى حقي في بيت يتمسك بالراسم الاسلامي - خصوصا - الشعبي منها وعاش في هي تزدحم به المساجد وتكثر فيه الاحتفالات الدينية ، فشب منذ نشأته الاولى في بيئة تبعث فيه بنفحات روحية هزت كيانه مثل الصفر واطلعه على عالم غريب كان يعطو له ان يهيم فيه بوجوده فسمعت هذه الاجواء السماوية وبما تثيره من سحر بانبات الاصول الرومانسية من مكونات ذاته واخذت تعمق جذورها شيئا فشيئا حتى أصبحت انجاسها ثابتا يشكل انفعالاته ولبون وجدانه ويوجه فكره ..

يلكر يحيى حقي ان « أول هزة روحية خبرتها في حياتي اقرنت بآيام قسوتلي .. ما ايوهدها .. بهذه الاوكد النبوي الشريف التي كانت امي .. عليها رحمة الله - تقيها في موعدها في عام » وكان ظنا ينصت في نسيوة عجيبة الى ملحمة الولد وما يدور حولها من خوارق ومعجزات وما تكاد تفسل الملحمة الثيرة الى نهايتها حتى نلتسبه انفساات متضاربة تجمع بين السعادة والحزن وبين الحب والابهار تشد اعصابه ولطيف دمه .

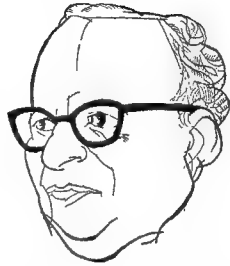
وهكذا بدأت يقظة يحيى حقي الصوفية وهو طفل في احضان حفلات مولد النبي الشريف .. ولما كان يقيم في حي تكثر فيه المساجد والمآذن والآثار الاسلامية وجد نفسه

يرى يحيى حقي ان مقالات « دمة .. غابتامة » ما هي الا مجرد ذكريات متناثرة لفترات من حياته الفكرية اثناء اتصاله بالعديد بشتى صروب المجتمعات العربية والاسلامية والغربية .. او مجرد « خواطر متناثرة في موضوعات ضمت لا رابط بينها » مع ان هذه المقالات تعبر في الحقيقة عن خلاصة تجارب انسانية وتساوية في فترة حرجة من فترات حياتنا الفكرية لتستغل الاحداث المتفرقة والعادات الموروثة والمعتقدات السائدة والصدقات الهامشية والوقيدة لتفسر الواقع العربي والاسلامي في ضوء الثقافة واسمة جامعه شملت ثقافات الشرق والغرب ..

ولقد عرض يحيى حقي آراءه في اسلوب ادبي اخذ يستوحى المنطق الفني ويروح في استيعابه من انفعالاته الفكرية في عبارات تصورية تكاد تجعل مهمل الخطوط والالوان والفضائل وترسم المصالح والحركات والحوادث والوقائع في لوح فنية تمتاز في ثنائها الاحاسيس بالمعاني وتندمج الانطباعات في الانتقادات ولتتميز التحليل من السرد ويسود اذهى ما تكون عندما تعرض لحياتنا الشخصية ..

اما من آراء يحيى حقي وانفعالاته فلا شك في انها تنم عن نزعات اصيلة حرة طليقة تعرضي الصدق .. فلا تستسلم للشرق لجرد انه شرق ولا تنقاد للغرب لجرد انه غرب .. فاعتزازه بالثقافة الاسلامية لم يمنعه من تقدير الثقافة الغربية وتقديره لثقافات الغرب لم يمنعه من ان يستلجح محاكاتها محاكاة القردة ..

ورغم ان يحيى حقي ادب فنان فانه لا يتخلى عن دقة اساليب البحث العلمي .. فاذا ما عالج موضوعا معالجة الباحث تعرض الاحاطة الكاتمة والدقة في العرض والاستنتاج .. واسلوبه في مختلف الموضوعات هو نفس الاسلوب المحكم البنيان .. عباراته متممة واضحة بسيطة



● إن آراء يحيى عن نزعته
أصنام تنوح الصخرة ، فلا تسام
للشرق لمجرد أنه مشرق ، ولا تنقاد
للغرب لمجرد أنه غرب ، فاعتزازه
بالثقافة الإسلامية لم يمنعه من
تقدير الثقافة الغربية ، وتقديره
لثقافات الغرب لم يمنعه من أنه
يستطيع محالهما مسألة القردة .

وهكذا فإن إعجابه بيسر الصوفية لم يمنعه من أن يطالب بإعادة كتابة التعاليم الصوفية في صورة تناسب العصر وفيد في الكشف عن نظريات إسلامية حديثة تساعد على تطور حياتنا المعاصرة .. وإن الحياة الصوفية التي تبغى الانحصار على الذات ليست إلا ضرباً من الانانية « بينما وطننا محتاج أشد الحاجة .. إلى النظرة الواقعية للوصول إلى حلول إيجابية سريعة عملية لأوضاعه المستعصية » ولم يقصد يحيى على من وراء ذلك أن يطرح التصوف جانباً ولكنه رأى أننا « نستطيع أن نتصوف حين نتبع في حين أن بعضنا اللقي بأنسابه » فاعتبر التصوف نوعاً من الترف يجب أن يؤجل إلى حين أن يحل بالحرية والتقدم والرفاهية ومع ذلك فإنه رأى أن مسأله لا يخلو من نفاق فهو يمتنى أن يكون صوفياً دون أن يلتزم بالطرق الصوفية ..

ولقد وجد يحيى حتى غذاه الروحي في اهتماماته بالإلار الدينية التي تحولت فيما بعد إلى هواية زيارة المساجد والقنائل والأضرحة والمساب .. وفي قراءاته في الأدب الصوفي .. وفي تأمله حياة المسلمين وما تحتاج إليه من تقدم ورفاهية .. وفي أحضان هذه الاهتمامات نشأت ميوله الفنية وترغبت حتى ظهر نفعها في كتاباته الإصيلة ..

ولعل نشأته الأولى في حمى مزدحم بالمساجد من العوامل الأساسية التي دربت على الإيمان في تأمل العمارة الإسلامية حتى ألهمها لم تكونت عنده هواية زيارة الأثار الدينية على اختلافها .. فزاد ما بقي من تأيا الصوفية في القاهرة إلا أنه لم يجد في حياة الدراويش في تكايا السيوفية والمقاربي أي نوع من الأشباع الروحي فقلبت نظره الفنية الأدبية واستقل أسلوبه التصوري في تسجيل حياة هؤلاء الدراويش على أنها مجرد مخططات لسلوك

يتردد عليها لأشباع هذه البقطة المبكرة فتعلق بروعة مسجد السلطان حسن إذ بهر بمثلثته الجبارة الشاهقة الضخمة .. وبث القوس الشاهق المحيط بالقبلة في أعماقه بمشاعر من النشوة والفرح والأنهاس ألهمته طاقاته الروحية من ناحية وفتحت ميوله الفنية الدينية من ناحية أخرى .. ولكن في هذه المرحلة غلبت البقطة الصوفية لفتحه الفني فيما أن وصل إلى مرحلة البلوغ حتى استولت عليه نزعة شديدة تلج عليه في طلب التطهير والتخلي من كل ما هو أرضي .. فإذا به يقلع من الصلاة لأنها لا تفي من مشاركة جسد أرضي وفيد يهد من انقلاعه .. لم امتنع عن أكل اللحوم وأصبح نباتياً وظن أنه دخل في سلك الصوفية .. إلا أنه لم يستمر معتقاً المذهب النباتي وأقلع عنه بعد أقل من عام بعد أن أدرك أنه كان يسعى إلى تطبيق انحصار الذات وهو مطلب أناني وإن النباتية لا يمكن أن تهه طهارة الروح وإن رغبته في الوصول إلى الوجود والمساعدة الروحية ليست إلا مجرد مشاعر إنسان حساس في قلق مرحلة أصبا عندما تصطدم بالكون والجمتمع ..

ولكن يحيى حتى لم ينكر فصل امتناعه من أكل اللحوم .. فلقد اكتسبه احساساً بالقسوة على الخصباء أرادته ، وجعل ذهنه يتسم بصفاء في التقدير ، وحته على قراءة كتب سير أئمة التصوف العربي والهندي والسويدي ، فرأى أن الصوفية « أناس متميزون عن بقية الخلق به روية عتيقة تستأني بحياتهم وسعيهم في الدنيا » إلا أنه فصح من اختلاف المذاهب الصوفية واختلاف مراحل احوالها وخالوها من أي نوع من الاتساق والتناسق ، وداخ رأسه مع اللغة الصوفية لمهى في أغلب الأحيان غامضة رتيكة تجمع بين النثر المسجوع والشعر الفث ، وإذا ما شرحت أو فسرت باخت وضوئلت وأتاحت المجال لتلاعب العجاليين ..

زيارته اخذ جمال هذا المسجد وروسته للكشف تدريجيا وتلدق فن ايا صوفيا شيئا فشيئا حتى استراحت عيناه بالنظر اليه واستطاع ان يتجاوب مع الفن البيزنطي ويتشبه الى احكام هندسة ايا صوفيا وتناسق خطوطه والانسجام ابعاده واستقلال شطعنيته . . ومع تكرار الزيارة لم يسحر بروسته الفنية فحسب بل كان يشغل بالفعالات قليلة توقي اندماجه في هذا البناء من طريق تزويده بشحنات تاريخية روحية مثيرة اذ رغم انه مسجد فهو يحمل اسم قديسة مسيحية دارت في جنبانه صراع بين المذهب والامم والحضارات والاديان . . . الا ان يعنى حتى افتقد الشحنة الروحية بعد ان صمم عندما حول مصطفى كمال اناثورل هذا المسجد الى متحف . خصوصا بعد ان حضر آخر حفل اقيم ليلية القدر به وشاوله الشمع التركي 'حاسيسه' الدينية الجياشة . . ومع ذلك يعود يعنى حتى يؤكدانه (مااجتمع الدين الاسلامى والدين المسيحى في بناء كمال اجتماعا في هذا المتحف . . سوى ان يكون في هذا الاجتماع رمز للخلاف بينهما رغم 'ن مصطفى كمال . . كان يعد الاديان كلها باطلا من الاباطيل . .

ان محاولات يعنى حتى المتكررة للخروج من اسر المعمار العربى ليألف طراز المعمار البيزنطى . ونجاحه في تلوق ايا صوفيا الذى بحث فيه انفعالات روحية جديدة فتحت امامه آفاقا حية للتفكير الحر التسامح ، فرأى في ايا صوفيا لقاء روحي ورومانى يجمع بين الحضارتين العربية والبيزنطية يوحى بالتسامح ويستنكر التمسك فيزور القابر والاديرة والكنائس المسيحية في تركيا وايطاليا بعشا عن الطاقات الروحية . فدخل الكنائس العجيبة المنحوتة في وسط جبال الاناضول وزار الكنائس الصغيرة المنحوتة في خنادق كانا كومت بروما وحس بصلاية روح هذا الانسان «الذى يقبل من اجل عقيدته كل انواع الاضطهاد والعذاب ويلفر بدنه لباطن الارضى والصخر . .

صوفى اخذ في التدهور قد يغيب من يشتغل بالدراسات الاجتماعية ولكنها لا تبث بلهسات تمنش الروح . . وكذلك اهتم بزيارة اضرحة الصوفية والمجاهدين الوثنين - فذهب الى ضريح المصطفى جلال الدين الرومى وضريح الصحابي المجاهد الشهيد ابي ايوب الانصارى وضريح جمال الدين الافغانى وضريح عبد الله النديم . . الا ان هذه الاضرحة لم تلغ فيه من الرهبة الروحية ما يتناسب مع جهاد هؤلاء الابطال في ميادين الروح والدين والوطن . . بخلاف مقابر كامبو ساتو التى شاهدها في جنوه اذا تعد بمثابة قطع رائلة من الفن تصنع في وسط حدائق تمتع الراشرين وتبث فيهم خليطا من الاحاسيس الروحية والفنية .

ولقد سبق ان عرفنا كيف فجرت روعة مسجد السلطان حسن طاقاته الصوفية وعززت علاقته بالعبادة الروحية كما انقلت فيه حب تذوق الفن المعمارى الاسلامى ومزجت عواطفه الروحية الجياشة باحاسيسه . . بجمال الفن . . وان الفتنة برحابة جامع عمرو واعمدته المعينة . . والندهر من مثانة مسجد 'حمد بن طولون . . واصعب بالمهارة الفنية في بناء مساجد سلاطين آل عثمان بتركيا الا انه وجدها جميعا لا تنبش بالخلاجات الروحية ولا تنبش بالالهامات الصوفية . ولم يشعر في رحاب هذه المساجد بثناء النشوة التى سمد بها في رحاب مسجد السلطان حسن الا غاص في نشوة روحية فنية حين ادرك في ثناياها يتفاعل الجهود العظيمة التى صممت بناء المسجد بالمهارة الروحية . . فكل مسجد السلطان حسن النموذج الفنى الروحى الاكمل الى ان زاد مسجد ايا صوفيا باستنبول . .

ونظرا لفرابة الفن البيزنطى على يعنى حتى الذى لم يالف غير العمارة العربية ولف امام مسجد ايا صوفيا في اول زيارة بارد القلب ولم يجد فيه سوى بناء ستقوف فخم يدع الهندسة لاشعر باى جلال . . . ولكن لما عاود



التركي على مصطفى أتاتورك لا خوفاً من بطنه ولكن الكراما له لأنه اتقنه من التمزق والصودية واستلاب الاجنبى لارضه ... ولأنه لا يستطيع ان يتحكم في قلبه وايصاله الراسخ .. »

وهكذا كانت ميول يحيى حتى الروحية تنتهي الى لاشي ... كل تجارب الطفولة وخبرات الشباب ورحلات العمل ودراستات الفكر لم تستطع ان ترمي نزاعها الصوفية ارضاء بيلفه النشوة المتشوة والسعادة الحققة .. وظل دائما يبحث عن مصادر جديدة لها لتشبع رغباته الصوفية التي تلج عليه حتى وصلت الى حالة من الشبق الروحي الذي لا يجد الاشباع ولا ينطفئ اواره ويتصيد اى عمل او دراسة او انتاج ادبي يمكن ان يشعر في كنفه بأنه في 'حضانة' حياة روحية تزوده بما يحتاج اليه من زاد صوفي .. حتى عثر على قصيدة البردة التي نطقها الشاعر المصري البوصيري في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام . ووجد فيها ما يحرك كوامن روحه فاقبل على دراستها والراءة كل ما يدور حولها .. نلاحظ انها تعطي بمثابة عامة المسلمين وخاصتهم يجسدون فيها شئفسا روحيا فيساعدا بطهر حياتهم .. فلما أعجب هذه القصيدة .. ثم يحدث قلبها او بعضها لكلمة من قول البشر - لا من وحى الله سبحانه ان تبلغ مايلتصق بفصل هذه القصيدة من دوى وبريق وهيئة ورائحة ... او تال ماثاثة من شرف او مجد .. انها مثل قد بين الامم جميعا لقوة الكلمة وسحرها وقدرتها على التأثير والبقاء وانتقالها بالتوارث وهى مصنوعة من جيل الى جيل ... وقد يظن ان نطق المسلمين بهذه القصيدة يرجع الى انها انطلقت في مدح الرسول عليه الصلاة والسلام .. والمسلمون جميعا يهيمون بمحبته وافتراذه فمن اجله احاطوها ورفهوها الى السماكين .. وبنوا اليها بختشوع وكانوا ان يقتنوا بها ... الا ان يحيى حتى يتسائل (لماذا بقيت هذه القصيدة وحنها دون العديد من القصائد

ولكن هل هدات ميول يحيى حتى الروحية ووجدت كل زادها الصولى في زيارة التكايا والاصرحه والمساجد والكنائس والاديرة .. ؟ احسب انه مهمة بلغت جرماتها الروحانية من قوة لم تستطع ان تسلفى قليل شبيهه الروحي ... »

فاذا انتهت به الرغبة في التطهر والامتناع عن تناول اللحوم الى ترك الحياة الصوفية وحث الى دراسة التراث المصري دراسة علمية تحت ضغط من القومية والوطنية ، فلقد انتهى كذلك طوافه بالآثار الدينية الى دعوة بالاهتمام بهذه الآثار والعناية بها تحت ضغط من القومية والوطنية ... حتى أصبحت القومية والوطنية من اهم العوامل التي توجه نشاطه الفكرى الدينى ..

وما ان سافر الى بلاد الغرب واختلط بعقائراته ومدنيات شعوبه ولاحظ ما هم عليه من تقدم حتى اخلت تتسارب في داخله الانفعالات الدينية بالانفعالات القومية .. فاذا به يمعن الفكر في محاولات المسلمين في مجالات الاصلاح الدينى والثقافى .. فوجد مصطفى كمال أتاتورك رائد النهضة الحديثة في الشرق قد (اتلمى في احضان الغرب وحضارته وثقافته وكره العرب وحضارتهم وثقافتهم كرها لا اعرف له مثيلا ... وابى الا ان يضى هسدا الدين باضطهاده وملاحقته بالبشئ والعدوان ... هو عنده سر تاخر تركيا ... فهم الحج واباح السفر لونت كارلو .. وتعتمد اقامة حفلات خمر في قصره الرسمى في شهر رمضان

.. وظهر اللغة التركية من المفردات المصرية .. واجبر الشعب على الكتابة بالاحرف اللاتينية .. واسمر بترجمة القرآن الكريم والاذان الى التركية .. وعلق يحيى حتى على هذه السياسة بأنه «ليس هناك احق من رجل يهاجم في العصر الذى نعيش فيه دين رجل آخر .. فلما يالك بحماقة من يفعل هذا بامته على بكرة ايها .. لم يثر الشعب



التظهر انطلق في حرية تامة .. فاذا به يتحول من الصد الى الصد ويخوض غمار حياة بوهيمية لها بريق فنان .. متعللا بأن سميح للالتصا على الذات ماهو الا مجرد نزوة عاطفية في سن المراهقة ومن قبيل الانانية المحضة وأن اللبؤد التي تفرضها الصوفية ترحق الرومانسي .. فجري وراء رليات الشياطين اللعة . وصاحب الزملاء رغم تعرضه لمخالبهم عندما كان نبأيا - فذهب معهم الى الملاهي والمسارح وصاحبهم الى أماكن اللهو البريء وغير البريء .. وقرأ معهم في الأدب والفن ..

وطبع البوهيمي يتسم بالبساطة . ويخضع للسجية .. يتصرف حسب نزعات رومانسية طليقة من كل قيد سواد اكان فكريا أو اجتماعيا يستجيب لنزواته في سداجة .. فيميل للغريب في السلوك والمظهر مخالفا لمواصفات الاجتماعية والتقاليد الموروثة .. رافيا في اظهار انحرده من مختلف الشكليات الاجتماعية والدينية ..

وهنصب أن أولى تجاربه مع البوهيمية بدأت بمخالطة صديق عرفه منذ الصبا وتلمس في تصرفاته ملامح الرومانسية البوهيمية فالتجذب اليه اول الامر «التجذب الصد للصد» اذ لاحظ عليه «طبع له غريب شاذ جبل عليه وانفرد به بين زمرائنا فحين ادركه معنا مرحلة الشياطين تجبرت فيه قدرات هائلة على التمتع بالحياة .. قبل على الحياة ينال منها كل مايجود به طواعية أو بعد لاي ومساومة من متعة لجسده وعقله ... يحب السهر في أكله تحت الاضواء الساطعة ويوسف الضجيج .. يشرب الخمر حتى يفلدويه .. في أول لقاء لنا في حي البقا سقطنا جميعا ... الا صاحبا .. لم يرتكب في حي البقا الها .. انه اكرم والبلى من أن يتسأوى مع الصيوان الوضيع .. ولو صببنا عليه دماء الارض كلها لاتدلعت على جسده دون أن تعلق بها فطرة واحدة ..»

التي قبلت مثله في مدح الرسول (ص) لاشك في أن «نقمة» الصديق المتبعة منها رغم قلرها في الصامة وغرقها في سخافات علم البديع» هي السبب الرئيسي الذي أشعل الكوامن الروحية على مر الاجيال وأشعر المسلمين بانها «هي التي تنطق وحدها بضوئهم المبهم الكنوز وتهندس اثنين رواهم المتعشة لرحمة الله تعالى وللجمال والظفر .. ولعالم خال من الشرور والآلام ..»

وهكذا افطانا يحيى حتى في خلال دراساته القصيدة البردة النموذجيا حيا لمعنى «الانبيات ديناميكي داخلي» كذا ما قبل على دراسة قصيدة البردة الا حيا في عرض مفاخر الفكر الاسلامي لا ردا لتهم .. وبين كيف أن صديق المرأة الصوفية تنطق بسهولة ويسر الى قلوب الناس وتسيطر على حياتهم وتحفز فكرهم على بلل شتى الجهود الطفوية والفلسفية والأدبية والفنية من أجل تمجيد الكلمة الصادقة النابعة من أعماق النفس ..

لاشك في أن يحيى حتى بعد رثا في مجال الاعترافات بالتجارب الصوفية التي توقفت في منتصف الطريق .. كل الاعترافات الصوفية التي وصلتنا تصف لنا الأحوال التي بلغت آخر مراحل الصوفية ... فلقد عبر يحيى حتى بكل صراحة وجرة عن تصارب انفعالاته الصوفية بالحياة العصرية ولم يحاول أن يحجب خبراته الروحية بهالة من اللبسية او يدعي أنه صاحب دعوة صوفية جديدة لها مذهب وطريقة .. ولم يستسلم للصوفية حين وجد أنها تقيده وتقول وتضبط على وجدانه وتنقص حياته وتكبح فكره وتمول تصرفاته وتلزم لدنه بالمر في طريق لا يتناسب مع أبناء ثورة سنة ١٩١٩ .. فكان صريحا مع نفسه واعترف بأن صوفيته ماهي الا تعلقات شاب مراهق ظن أنه يستطيع أن يحقق مثله الأعلى في حياة التصوف ..

بعد ان اقتنع يحيى حتى نفسه بأن يتخلص من قيود

أن ملاه الوحيد من النزوات الاديه هو محاولته الدائمة في البحث عن الاهتمامات التي تجسد حيويته الروحية وتمده بزاد صوقي يقهر رغباته .. !!

وبعد أن كان يعيى حتى يرتاد وزملاءه الملاهي والمسارح الصاخبة لرؤية الرافعات العاريات دخلوا المسارح الجاهة فكان ذا كالمصدق يصعبهم الى مسرح عبد الرحمن رشدي ومسرح رئيسي مشاهدة المسرحيات العربية وكذلك الى مسرح الكورسلا لرؤية عروض الفرق الاجنبية .. «وانقلب عشق صاحبنا للمسرح الى هوس .. يدور حول البناء كأنه يطوق بكعبة .. ينف امام باب الممثلين .. يقرأ ويناقش كل ماينشر عن المسرحيات والممثلين » اذ وجد فيه الجميع « لذة عجيبة تنتزع من الصدور عواطفها المبهمة الغرسة لتدب فيه حياة عجيبة منفصلة فوق خشبة المسرح تجمع بين رؤية الفن ورؤية النفس » .

ولكن سرعان ماهاق صاحبنا بالفن المسرحي في قلب القاهرة بعد أن أحس أنه لا يمثل إلا مسرح الافندية واولاد المدارس والباشوات ولايعبر عن الروح المصرية .. فيه كثير من التصنع والزيف والاندما والغش والتدليس يستهدف الكسب المادي دون رفع مستوى الفن المسرحي والتفقد الجميع فيه ذلك الطابع البوهيمي السحري وأن انحراف يعيى مثليه لا يعد دليلا على البوهيمية لأن « البوهيمية انجذاب صوقي .. اما هذا الانحراف فسقوط لكرامة له ولاسحر .. » .

فانصرف صاحبنا عن مسرح الافندية والحد ينقلب في المسارح الشعبية باحثا عن المسرح البوهيمي الذي لم يفسده التصنع والانتهازية والانحراف فوجده في مسرح سماء « مسرح الفلاحة » وشر عليه في الملاهي التي تقدم مسرحيات من فصل واحد بين لفترات الرفعة الخليل والغناء المحلى والمثولوجات النسافة .. وفي سرك الحلو الذي يقدم فصولا مسرحية بين فقرات ألعاب الخيل والمشي على الحبل ولوحج البهاوان .. وفي العروض التي تقام في وادي الحسين وام هاشم .. ولايتمتع «اسرح الفلاحة» على ديكور او ملهى او سارة .. والمثلون «جماعة من الفلاحة لاتدريمن اين اتوا .. ولا كيف وقع عليهم المسرح او ولعوا هم عليه .. ولكن كل واحد يتكلم بصديق ومن قلبه بدل التجعيرة ومعصمة الشفاه .. الحوار كلمة ورد قطعاه .. لغة مسرح الفلاحة سهلة بسيطة .. لاتصن الا بالحقائق المجردة .. نعم قد يكون الكلام ساذجا ولكنها ساذجة قادرة على ان تعبر عن اشد الامسى تغلغلا في القلب .. »

فارتاح صاحبنا لمسرح الفلاحة وواظب على ارتياده حتى اصبح كل حبه وهواه وكل متعة في الحياة مسجورا بذلك التمولج المسرحي البوهيمي الذي لايعرف الزيف او الفش او الانحراف او الاستغلال ..

دغم التزام يعيى حتى بالبوهيمية فانه حينما سقط في حب البغاء لصفه «القرقر والخوف من المرض والتقرزمين العذماة ونفاة اللذة الجنسية .. ومع اللذة كنا نعود باقدامنا المتشعبة بين العجول والشهوة لتركب مرة اخرى هذا الالم الذي كان قد اهرقنا من قبل والقسمنا اغلظ الايمان الا تعود اليه .. كان معدن الحيوان الوضيع في اجسادنا اقوى من ارادة ارواحنا المتعشقة للفن» حتى كره يعيى حتى نفسه عندما خضعت اتجاهاته الروحية الى نزواته الجسدية .

ولكن سرعان ماشيع هذا الزميل من الاندفاع وراء رغباته الجامحة وارتفعت دوحه على مستوى الماديات واخذت تهتم بالمعنويات فاخفى فترة من الزمن لم هاد الوهمه ترجمة انجليزية لرواية الجريمة والمقاب لمستوبسكى .. وهكذا بدا اقباله على التمتع العقلياة وانط لثنا ندوة في احدقاهي عيساد الدين وحملنا على أن نقرا مصسه اقلب الادب الروسي .. »

في الثلاثينات من القرن العشرين بلغ حب يعيى حتى للادب الروسي حد الهوس اذ وجد فيه متنفسا لاشباع كثير من انفعالاته الرومانسية ونزواته البوهيمية وعواطفه الوطنية والقومية .. فشارك وجدانيا الإبطال الشبهين في القصص الروسية خصوصا من كان بينهم يقاوم الاقطاع وظلمه ، وتعلق ببنات الهوى في الادب الروسي تعلقا هزليهما الروحية الى حد انه تشكك فيها واخذ يحاور نفسه عن «الاحاد والايامان والتجاسة والظفر والتسبياطين والملكة .. الالم والتوبة .. السرقات والخلاص .. » . في خلال هذا الصراع النفسي انى يظهر له الشيطان ويجهاده . وكان اكبر امله ان يتغل عشيقه اسمها ناتاشا حبا في التلوع بعداب الخطيئة والتحصن على مصير الانسان ... !!

فما ان صرف وهو في استنبول أن هنساك مصريا له عشيقا روسية اسمها ناتاشا حتى اسرح بالتعرف عليه وتودد اليه وحبايته حتى استكره وصحبه الى بيته ليرى ناتاشا الموقودة فهدم صدمة عنيقة اذ وجدها تجمع بين العذماة والفلاحة - وشغلف العيش وحقارته فاحس «بعدمه العرام والبيعه وبؤسهومهانته وجريه وبيعه ..» واستعجل خروجه وفر هاربا من هذا المنزل الكتيب .. وفي الشارع (تدنت منى تهيدد عنيقة كالما انزاح من صدرى حصل قليل .. كانت علامة شغفالى الاكيد من هوس الادب الروس ومن عشق ناتاشا. ... »

فهل ياترى كانت هذاتنهاية خاتمة المطاف ببوهيمية الادب الروسي ، وهل تمكنت نزعات يعيى حتى الروحية من السيطرة على نزواته الجسدية وخلص فكره من الشكوك حول القيم الروحية وتغذ ناسه من هذا الصراع الرهيب بين الروحيات والماديات .. ؟!

وكذلك شق عليه تصدع الرومانسية وضباب البوهيمية في أجواء الوظيفة التي ترتبط بالافتقار والاجور والنفقات والتأمينات والمعاشات لأنه نشأ فوجده «عزيز بليس الفيلونكة العريضة وهو فزم ... لا يجد أحيانا فراشا فينام على خشبة المسرح .. وسيد درويش .. يجوس خلال الليل كالزجوج الهائمه ينثر النقود ويسقو على نفسه قسوة شديدة .. من أجل أن يعيد .. هذا الاهتزاز الالهى .. ههنا النور الكئيب الذى يقرس روحه .. وعلى الكسار كان يجتر النقود ويلتصم العيب في حى الحظ ..» فاعتقد يحيى حتى ان الفنان الاصيل هو الانسان الحق ولا يتجمع الاصاله والانسانية الا في الفنان البوهيمى ولم تسعير يحيى حتى صورة الممثل المثقف ثقافة عالية ويلتزم بتدريبات ويشترك في نقابات لان الفن والبوهيمية متلازمان بل هما وجهان لحقيقة واحدة «ان الرجل السافل السمج الفليط هيات نين يعد من الشعراء لو كان له مائة ديوان مقترف بها ... ان انسانا تنفص روحه بهزة من عبق هو فنان وان لم يعط كلمة او يرسم صورة او يلحن نغمة ..»

كان يحيى حتى لا يريد أن تطفى الولاية والثقافة على روح الفنان البوهيمية بعد أن انتزع منها الانحصرافات والنزوات والعمقافات وتبقى أن يعيم الفنان في عالم الثقافة البوهيمية حتى يحتفظ الفن بسعوره وإنسانيته .. !!

اما نظراته الانسانية الى حياتنا الاجتماعية والثقافية فتتسم بلغة ساقرة تنطق من السخرية سبيلا للنقد والاراز العيوب تمهيدا لعلاجا .. وسخرية يحيى حتى تتم من نزعة انسانية اصيلة تنفذ أحيانا في بشاشة وباتسامه وتنطق من المحبة والفكاهة سبيلا للتنبيه من كل معوج .. وقد تنظر أحيانا اخرى الى بعض امور حياتنا نظرة قلقة لانظرو من اسي ومرارة وتجمع بين الياس والامل .. وان كانت سخرية لانظرو من سلبية لاذعة الا انها اسلوب خفيف رقيق متواضع يحث على ضرورة التخلص من القناتس الضالة والعامية نصل الى حياة الفصل وان ملأوها من مرارة وحسرة لا يبعث على التشاؤم المطلق لان هناك املا في الوصول الى الحق والكمال ...

ولم يبد يحيى حتى في سخرياته بين السخرية من ذاته والسخرية من الغير بل خص بعض تصرفاته بكثير من السخرية .. فعندما نشلت ساعته لثاني مرة سخر من عدم حرصه وشعر «مع العوز على الفقيده بحسرة أشد على نفسى لحياتي وبلاهي وفقتى مردها جميعا الى سرحان لهنى .. فالنشمل سرقة واستهزاء .. سطو واستمياط ..» وبلغت سخريته من الشدة بحيث أنه تصور لو كان من البلطجي صاحب مدرسة النشالين لملق في الفصل «صور المشاهير في القلعة وسرحان اللحن اصحاب السوايق الذين تم نسلهم بنجاح أكثر من مرة .. ولو فعل لكنت صورتى

الا أن يحيى حتى لم يقف عند مسرح القلعة وتطلع الى سحر عالم المسرح الفرنسى وانكب على قراءة المسرحيات الرومانسية وأطلع على سير حياة اعلام المسرح الفرنسى حتى اصبح لديه «سجل حافل بسعدهم ونحسهم لفصلهم ونزواتهم وفرايب طبعهم» وما أن سافر الى باريس لاول مرة حتى سارع بالذهاب الى المسرح ووقف امام اديب الظفى وكان يتوقع أن يجد نفسه كاي روماني بوهيمي «مشغورا وسف حشد كبير من الهوسيين بالمسرح ونجومه» الا أنه راي شيئا يخالف بالرة ماكان يتوقعه :

فلم يجد يحيى حتى الممثل الفرنسى البوهيمى الذى قرا عنه كثيرا وحلم أن يراه في مقر داره .. لقد لاحظ على «وجهه كثير من الدخلات والدخلين علامات نائمة بالتوتر والحيوانية تدل على انغماس في الشلود ..» ولكن القانون الفرنسى اباح هذا الشلود وازال عنه صفة الحرام فلم يعد فريبا غير ملوف «واصبح مجرد مريض يتم به الاطباء لا الوسط اللنى ..» ولكن يحيى حتى يرى أنه «معرض لكرامة له» .

ولم يجد في الممثل الفرنسى الا مجرد مولف له مرتب جار ومعايش مفسدون بفضل النقابات وفقدوا العمل المشتركة والفصامات الاجتماعية .. كما «انحسرت الرومانسية عن الفنان وحلت محلها الثقافة ..» فعلى الممثل أن يوسع قراءته وينشر الابحاث في المجالات الكبرى ويؤلف الكتب ويلقى المحاضرات ليبلغ مكانة مرموقة في عالم المسرح الفرنسى ولذلك تجد الممثلين على قدر كبير من الكفاية والالقاء يعيدون النطق بأصوات حلوة موسيقية ويتحكمون في الحركات بكل دقة ولا يرى أحد على المسرح الفرنسى الا «الثقافة الريفية واللذوق الرفيع» .

لقد جلس يحيى حتى ينصت في خشوع ولكن كل عليه ان تصدمه نزواته الرومانسية ويميله البوهيمية بسيطة . الثقافة على الفن المسرحى في فرنسا فاصابت خيبة اصل كبيرة لم يكن يتوقعها ..

لقد شب بين جيل «يصر على أن الفن والبوهيمية شوه واحد .. وجهان لمخلوق فذ عجيب .. جبل لا يترف بلان الا اذا كان بوهيميا .. لا يبد الحرية .. وينزوات وحماقات .. غير خاضع لتقاليد بل هو لامر عليها .. لسانه ليس في همه بل مركب في صغيره بلا لحام .. يده مغروقة لو وضعت فيها كنوز الارض كلها فانه قادر على بعثرها في حفصة عين لانه مؤمن بكرم الله .. وان كان لا يصوم ولا يصح ولا يركبها ..»

هى الاولى) .. وكان أند مايفيل يعبى حتى الحكاكة العمياء التى يتميز بها طبع الفرد وعظيمة القطيع . فلم يرحم نفسه عندما انساق وراء الدبلوماسيين الغربيين ليجرد الحكاكة .

ويسخر يعبى حتى من محالته ليبرأولى عندما ذار مسجد أيوب الانصارى ودخن النارجيلة على قهوة بلدية وأخذ يقلده جميع السياح القادمين الى استنبول «كيف .. ولماذا .. وياعيب الشوم يتخلف السيد السيد القادم من مصر من اللحاق بهذا الركب الراقى .. ؟! انه متقمع يزعم انه ليس اقل من افرادة ثقافة بدليل انه قرأ ايضا مؤلفات بير لوى .. وهاهو ذا يضع على داسه قهوة .. اصبح خواجه يعق وحقيقى .. ولم يكن يتفحصنى الا ان اطلق في صدرى آلة فتورفاية .. شان اصحاب الابهة من السياح ورجال المسلك الدبلوماسى والتفصلى الذى كنت محضورا حينئذ في بلطفته .. »

ولتمتاز سفرية يعبى حتى بحسن اختياره لنماذج بشرية وشخصيات انسانية موجودة بيننا ، تنجح في عرضها في خطوط كاريكاتورية هزلية تثير الضحك أحيانا والحسرة أحيانا أخرى وتعبير عن براعة أسلوب يعبى حتى التصويرى الذى يعتمد على الصدق في إبراز سمات النماذج البشرية التى عرفها من قرب او تعرف عليها في مناسبات اجتماعية او زاملها في ظروف العمل او تعمقت صلته بها عن طريق المصادفة ..

ولم يغب عن يعبى حتى ان يلتقط صورة كاريكاتورية ساخرة للصبى الذى نشله ما كاد يرضها الى مضابط الشرطة حتى رماه بالحصة والهوسه بل والجنون لانه لم يدرك المضمون الاجتماعى الذى تحتويه والهدف الانسانى الذى تشهده « انه صبى الترسه في ظلولة مرفى الكساح ولين العقاب فصدره مثلك كصدر الدجاجة و ثارت عليه لدق .. مصاب ايضا بفقر الدم فصره تصلح لصنع كمية لا بأس بها من الشمع .. جلد وجهه مستدود كالرق على عظمى الجوجنين برهانا عن انه لم تسمح عليه في يوم يد ام .. لا شك انه لطيم .. انه يلبس طافية معتبرة لانقاء البرد بل لاختفاء فراق جمل راسه كورق الصنفرة .. وليس تحت الطافية لؤل لانى لو كنت قولة لالات ان اسكن هذا الراس .. ولهذا الصبى نثرة شيخ عرك الدهر وضحفته الايام يختلط فيها الدماء بالذكاء بالخوف .. مستجدونه حتما في مدرسة فتحها باطحي تعليم التشليل لحفنة من الصبيان الضالعين .. صبيان الارصفة .. هو الذى يتسلم مروقاتهم وهو الذى يهتك اعراضهم فسوق البجة .. »

وتبلغ سفرية يعبى حتى في مجال الفن حصد التهمك والحسرة فسخر من الممثل المتصنع لجهله بغنون التمثيل المسرحى « ان النطق من العلم لا من القلب .. ولا ينبغي ان تغمك الاصوات المتهدجة والصرخات العالية .. والاشارات النارية والنظرات الحاصية .. والتهنئة على البارد كل هذا على فثوشى .. ليس هذا بصرح بل ديكور مسرح .. اتريد الحقيقة انه ليس تمثيلا .. بل تمثيلا لتمثيل ما ينبغي ان يكون عليه التمثيل .. كما قال جحا .. هذا حياء حياء حياء الارنب .. » وسخرته من الرافعات تترى الحصرة على مصر الانسان .. فان « فتيات الكورس في فرق الرقص يتشابكن في صف واحد فترتفع السيقات وتهبط في حركة واحدة .. وعلى الافواه قد مدت زججات البيرة لتضفى زوها طباق الشيشة لتتفرج عن ابتساماة مزودة هائلة فراغ حتى الزجاجة .. ولى اللحظة التى تخرج منها الفتاة من الضوء لظلام الستار الجانبية تنمى هذه الابتساماة ويعود الاعياء على الوجه من فرره .. انه يدكرنى بسفن الرافسة سيقان الرافعات هى صف من الجنايد التى يحركها الصبيد بل تكاد تكون دفلة الطيلة واحدة هتسا وهناك .. هن وحدهن وريثات الرق .. »

ول مجال الصحافة يسخر يعبى حتى من افراق اصحاب الصحف وفردو يعبى الصردين ، للاحظ ان « رئيس التحرير صاحب الصحيفة يلهف ويترقب ما يشاء من الحساير السرية .. ومن وزارة الداخلية .. ومن القصر .. ومن السفارات الاجنبية أحيانا .. لم يفسل على صهره فلا يدفع لصورهم الضخيلة الا بالثقافة .. بالريال .. ونصف الريال .. لا بالجنيه .. وبعد الصحاح والخطاف .. انه يكتز المال ويشترى الطابع والاقيبان .. ويدفع الجنيه بقشيش لخدام الهان .. لم يلق بين عمال مطبعته ضغف في ضرورة لتسجيتهم من اجل الوطن .. ويضهم على الصبر الى ان يأتى الله بالفرج وتستقل مصر .. انه عصر يستحق اللعنة .. » وإذا ما تلقى هذا العهد واختلى هذا النوع من اصحاب الصحف حتى ظهرت انماط أخرى من الحريون المتألمين بشقاياهم الفرية فلم يسلموا أيضا من سخرية يعبى حتى «دروهم مستجلة من الغرب رماهم للحرب لا لثوية ليست لهم لغة بل ولطانة وقاموس شفرة .. مائند استنادهم بانفسهم ويعلمهم المستورد .. لم يصيح الواحد منهم عنينا جاليلر الا لانه في مملكة الاقوام .. امثالهم في كوردا عشرات الآلات وليس بينهم من يزهو مشل زهوهم او يتبختر مشل يتخترهم لانه جاليلر في مملكة المماقة .. » فهذاه « واحد منهم يوم بالاجم ويشكر حق الحياة .. بل حق الوجود .. على من قهرت قامة من قامة سيادته ولو بقدار شفرة .. !! وإذا كانت نظرتة مرفوعة دائما الى المثل الاعلى فهو لا يدري على اى شيء يفسد مدو ام حبيب .. قوى ام شفيب .. » وهناك واحد آخر اخرق هدام « لا يستطيع ان يكتب الجديد اذا

ر كل القديم بعذائه .. ولا يعلم أنه أيضا سيكون قديما ذات يوم .. » وهنأت نالت بتفاسر بالمقولة « عاق على رمحه راية عليها : هنا البراعة وخفة الدم .. »
 هذه بعض ألوان وأشكال من سفرات يحيى حتى وهي كثيرة في دمة .. فابتسامة ومن يريد أن يستزيد منها عليه أن يطلع على الكتاب صفحة صفحة .. لأن كلا منها اما يحتوى على دعاية ساخرة أو تهكم لاذع أو حسرة فيها استهزاء أو سخط فيه استخلاف ..



وبين النزعات الإنسانية الأصيلة الميزة لشخصية يحيى حتى الرومانسية وفاء عميق صادق للأصدقاء .. حفظ ودهم وصالهم رغم تقلب الأيام فسندهم وظل مخلصا لهم حتى آخر رمق من حياتهم .. لقد كانوا جميعا من المجاهدين في مجالات الفكر والثقافة إلا أن الحظ لم يساعدهم ويسلط عليهم الأضواء فلم تستطع أسمائهم في عالم الشهرة .. عاشوا مقهورين جهل الكثيرون أصباة جهودهم الرائعة في الأدب والفن والعلم .. إلا أن يحيى حتى أعطاهم كل مناة ووضعهم في مكانهم الصحيح في تاريخ الفكر العربى وبين دورهم في بحث الحركة الفكرية والفنية المعاصرة .. بل ضرب بهم المثل في النضال الجاد الصامت المتأبى الذى لا يبدل مدفع أو يتبع عنه مهما كانت المراتق والمقولات وراء المشقة والعتى مضحكا بكل شوق لا يجرى وراء المطامع الشخصية ولا يهتم ببعد الصيت وبريق المجد راض كل الرضا بخله وأدبه وعلمه الذى يملأ حياته بمتعة تفيض عليه بسعادة ما بعدها من سعادة وإن كان مقهورا يعيش على هامش الأضواء ..

ويسعد أنهم جميعا من نمط يحيى حتى إلا أنه كان أقوى منهم عزيمه وأشد مثابرة ولم يياس مطلقا ويقع في ركن ناء حتى استطاعت أصالته الفكرية أن تتطور وتنفذ في فنها الخلاقى على النهضة الثقافية المعاصرة في العالم العربى ويتقدم الصفوف ويجبر الأضواء على أن تسقط عليه من كل جانب ..

واروع لحة الإنسانية يتسم بها وفاء يحيى حتى هي أنه لم يهتم إطلاقا بأن يسير في ركاب الودجوازية الفكرية ويطلقن أن هيات لهم الظروف الاجتماعية السيطرة على حياتنا الفكرية .. لأنه مفكر رومانسي بوهيمي يفسل أن يبتل اهتمامه كله لن في القاعدة ولم يواتيهم الحظ لكي يبرزوا على السطح ووجد أن أحسن فرصة لأعطاهم اعتبارهم الفكرى هي ذكر فضائلهم الفنية والعلمية عندما ودعهم إلى العالم الآخر ..

فهذا هو فؤاد الم رابط « قد وهب نفسه متبذ صغره للفن .. عشقه لأنه عشق الجمال والطهارة والبراءة .. التزم الترفع عن الدنيا والصفاتي وفسايس الانحياز .. أقام من الفن حجابا تعبد فيه طوال حياته .. »
 في أرساء قواعد نهضتنا الفنية : فهو مصور شارك في أول المعارض التى عرفتها بلادنا .. وعازف بيانو لم يسبيله فيه من بنى وطنه في تقديم حفلة للجمهور تكون وفاء دلى الموسيقى العالمية .. وعضو في لجنة الفنون الجميلة ... واستاذ في معهد الموسيقى العربية .. ومؤرخ للفنون الدل فيها ثلاثة كتب قيمة .. اما أحمد خيرى سيد «نفاؤه» لا حد له ... صبره لا يثقل .. شكره الصامات لا ينقطع .. تسامحه الإصيل لم يفسده الهموم .. بنشأته وهو عجول .. هي هي وهو شاسب .. صحيفة الحاضر والمستقبل أكثر ورودا على لسانه من صحيفة الماضي .. يكره التقليد والألوان الفاقمة .. شيمته التواضع والبساطة .. كتب قليلا من القصص وعددا من الأبحاث والمقالات والقى كثيرا من المحاضرات وصاحب صحيفة الفجر .. اهتم بتنشئة جيل من الشباب على حب الفن والاقتصاد عن التمسب والتظرف والفرد .. طلب الفن للفن لا جريا وراء الشهرة والمجد والمال .. احتمل أليشم أنواع استغلال الصحافة والاقطاعيين .. واعتبر يحيى حتى عنه محمود طاهر حتى من رواد الفن القصصى والمسرعى .. لم يابجا إلى الاتقياس أو التمسعي .. أهم قصصه قصصا : عذراء



ترجع القهقري الى عصور الظلام بعد هذا المشرود الطويل
الذي قطعته في طريق التقدم الحضارى .. !!

ولا غرابة اذا ما استولت على يعيسى حتى افكار طالب
بضرورة النضال من أجل تحرير الارض العربية .. فاذا
به يعطى اهمية خاصة للفدائي يطبل مشاعره وانفعالاته
وتجذبه شخصية ذلك الفدائي الذي تختاره العناية الالهية
او القوة الخفية الواحية المريرة المدبرة للكون وكيف يسعى
بحيائه في سبيل بقاء الجماعة وسلامتها ونموها وتسابع
اجيالها .. اذ لا يوجد اروع من ذلك الفدائي الذي يموت
في ساحة الشرف من أجل الحق والحريّة والسلام وتصور
يعيسى حتى الجندي الفدائي الاصيل «اعلى انه شاب سليم
الطوية .. ابعد شيء من ذهنه معاني اليأس من الحياة
والصيق بها .. الحياة سهلة جميلة مليئة بالخير .. مراتح
الخير لا يؤدي انسانا او حيوانا .. يأكل الخبز بعرق
الجبين .. لم يظفر بياله قط ان ينتهر .. لان الحياة
هبة من الله من حقه وحده ان يستبرئها حين يشاء ..
فالانتحار مشاركة لله في امره وحكمه فهو كفر وتجديف،
فهو سعيد على غير وعي منه والحياة ذاتها سعيدة به لانها
تتدفق فيه بلا مقف بلا سدود بلا انقذات .. تقبل الحرب
كانها مهمة ينبغي انجازها كما كان ينبغي انجاز حوث
الحقل أو حلب البقرة .. وان تعرضه للصوص لا يزيد
احتماله زمن الحرب عن زمن السلم لان الامم بيد الله ..»

هكذا رأينا كيف بدأ يعيسى حتى حياته العسكرية
بالتصوف .. وكيف انتقل منه الى البوذية حيث دون ان
يتخطى عن الرحيمة .. ثم كيف قادته البوذية الصوفية
الى رحاب الانسانية المقدسة .. وان كانت نكبة فلسطين
زعزعت ايمانه بوحدة الانسانية وجعلته يتعصب للقومه
ولقته الا انه لم يفقد الامل في نصره الحق وانتشاده
السلام ..

عبد العزيز محمد الزكي

ندشواى وهي تمثل أول تلوق شعبي للفن الرواية عندنا
واول رواية تتحدث عن الفلاحين وتصف مجالسهم وحسانهم
ومشاكلهم .. وفتحت الطريق لعدد حصين هيكल عندما
كتب رواية زينب ...

لعل افجع حادثة - هزت كيان يعيسى حتى الرومانس
الانسان الاصيل المحب للقيم العليا التي اتسمت لقائته
حتى ضمت ثقافة الشرق وثقافة الغرب في وحدة متناسلة.
هي فاجعة فلسطين وانتصاب الصهاينة لارضها وتشريد
اهلها .. ولقد أصابته هذه الفاجعة بنكبة روحية
ونكسة فكرية فاخذ يراجع نفسه في الحب والتسامح
ووحدة البشر فلقد كان يؤمن بأنه سيأتي يوم وقد «انتهمت
الاسوار .. بين الاديان والاطلسان ..» ويظم « بنكبة
لجميع المؤمنين الصالحين من كل ملة .. وبلغت واحدة
مصدرها القلب .. وجنس واحد اسمه الانساق .. ووطن
واحد هو امانا الارض ..» ويتوقع ان يرى الناس وهم
ينتقلون « بلا حاجة لجواز سفر واستبدال نقود وبلا
تقييد الاسماء في دفاتر الشرطة ..» وتغيل قرب اليوم
« الذي تسرح فيه الجيوش وتظم الاسلحة » اذ لا عدوان
من شعب على شعب لان « الاغلبية الساحقة من الشعب هي
من الكادحين الذين يريدون ان يعيشوا هم وبلادهم في سلم
وشرف ..» ولئن ان الشعب في لغرتها ان تفرض «الاسلم
والعدالة .. بين الامم وكذا.. بين الافراد في كل امه ..
وتتقارب الفخول بين الافراد .. وبين الدول ..» فكان
يعيسى حتى مثاليا مثله في ذلك مثل كثير من المفكرين في
الشرق والغرب يؤمنون بان السلم والعدالة والخير لايد
ان يسود العالم في النهاية .. ولكن سرعان ما تعطلت هذه
المثالية على مذبح العنصرية وتأسست دولة اسرائيل وتوجد
بين الجنس والدين .. فلا تعجب اذا ما اردت يعيسى حتى
الى التعصب الوطني والقومي وآمن بأنه لا دفاع عن هذا
الانضباب الا بهذا التعصب - وهكذا اخلت الانسانية

رؤى شابنة في التشكيل المعاصر

عبد الله لطيف صالح

حاول الفنانون دائما أن يفسروا معالم عالمهم عبر مصطلحات عصرهم ، وذلك لكي يقدموا من خلال جماليات جديدة أبعادا بذاتها ، تحمل شخصيتها المتبلورة ، وتوقظ متعا جمالية جديدة في نفوس أبناء العصر ..

بيد أن توسعا هائلا في الأساليب الحرفية واشكال التعبير ، قام على أساس قاعدة متسعة لمعنى الفن ، تؤكد بصورة جوهرية ذلك المعنى الكبير في توازي هذه الجماليات مع روح العصر الراهن ، وفي تكوين تقاليد ومتطلبات جديدة تخضع بصورة أساسية لمعنى الاحتياج الجمالي في المجتمع المعاصر ..

ولقد تطورت « الحركة » بصورة مطردة في النصف الأخير من القرن العشرين ، وأصبحت معدلات السرعة هي العامل الأساسي في هذا العصر ، وكان من الطبيعي إزاء هذا التحول ، أو الانقلاب الجذري في معدل السرعة ، أن يحدث انقلاب آخر في مسار الكثير من القيم بما في ذلك القيم التشكيلية .. فمثلا برز مصطلح « الفن المتحرك » Kinetic Art كمصطلح لا يختص فقط بالعمل الفني من حيث كيفية شغل المسطح العائري وتنسيقه ، أو من حيث الامكانيات الاوركستالية اللامحدودة للألوان فحسب ، بل يتعلق ، بصورة جوهرية ، بالامكانيات العريضة للتكنولوجيا بعد أن أدرك الفنان الحركة الفعلية إدراكا حقيقيا ، وأدخل المطلق الفضائي والبعد الرابع في عمله .. كذلك برزت مصطلحات أخرى مثل « التركيبية » . Structurism «

● لقد تطورت « الحركة » بصورة مطردة في النصف الأخير من القرن العشرين ، وأصبحت معدلات السرعة هي العامل الأساسي في هذا العصر .. وكان من الطبيعي إزاء هذا التحول ، أو الانقلاب الجذري في معدل السرعة ، أن يحدث انقلاب آخر في مسار الكثير من القيم بما في ذلك القيم التشكيلية ..

● أن الفن باعتباره كائنا عفويا دالما التجدد ، يشهد في مصر القضاء والثورة السيرنطيقية العديد من الاشكال الانهائية المتنوعة التي تختلف في شكلها ومضمونها من أي عصر سابق ، وذلك في أثناء بحثه عما هو خاص فقط بالإنسان هذا العصر ..

● أن الفن المعاصر في مصر يتمثله بالثارات رئيسية معاصرة في العالم ، وغير تضمين مفهوم مختلف لوظيفة الفنان والملائكة التي تربطه بعمله ، يجعل الفنان ينتج في النهاية في امتلاك مكانه المحدد ضمن علاقة أكبر لعالم الفن اليوم ..

Optical Art

•• وقد نَفَذَتْ

أغلب الأعمال بطريقة الطباعة بالشبكة الحريرية (السيراجرافي) وطريقه (الاستنسيل) باستخدام أقلام الفلوماستر الملونة ، هذا بالإضافة الى أسلوب الكولاج •• وتتميز أغلب هذه الأعمال بصفات خاصة من حيث قدرتها على التعبير المتزن الهادي ، الذي يحتوي على الكثافة العلمية ويدل على التمكن التكنيكي ، سواء في أسلوب الترتيب أو في أسلوب الاتقان •• وتكشف أعمال هذا الفنان عن قدرته على تحويل الأسطح الملونة الى أبعاد سحرية من خلال امتزاجات لونية محسوبة بدقة ، وتدرج تصميمي خلاق يؤدي الى إيهام بصري مضلل ويوحى باستمرار حركي ، ففضلا عن ادماجه جميع علاقات العمل المتداخلة في وحدة عضوية واحدة ••

فصوره تتكون أساسا من عناصر هندسية وعلاقات رياضية مجردة دون أية ارتباطات تمثيلية أو تشخيصية •• والمعروف أن هذه الأعمال لا تمثل استثناء من النزعة التجريدية الهندسية التي ظهرت أول ما ظهرت في أعمال كاندنسكي ، وما ليفيتش ، وليستسكي ، وموندريان ، وهربان ، والبريس ثم أخذت تتطور الى فن يبنى أساسا على الإيهام البصري نتيجة استخدام أشكال معينة تعتمد على التوليف العلمي بين الدرجات اللونية ، وتخلق أعمالا تتسم باسترسال حركي فيما يسمى الآن بالفن

Environmental Art

والفن البيئي

كتعبير عما يمكن أن يسمى بالحساسية الجديدة تجاه خامات عصرية ، وبصورة تفرضا صناعة العمل الفني . لتخلق أعمالا تقود الى أحدث تأثيرات رئيسية في الفن ، ومن خلال أسلوب حر يفتح عين الفنان على إمكانات عريضة ويحمله على جناحيه يسر الى ذلك الفضاء اللامحدود . ولقد لمس جمهور الفن في القاهرة أخيرا مدى جراءة بعض المحاولات الشابة ، التي تمد الحركة الفنية بمصادر جديدة للرؤية في مواجهة تحديات العصر وأشكالاته ، والتي تسترعى الاهتمام بقدرتها على التخطيط والانطلاق وتشكل علامات هامة ، غنية باحتمالات المستقبل ، في مسار فننا التشكيلي ••

وهذه محاولة سريعة لرصد ثلاث تجارب شابة في مجالنا الفني ، تقوم في الأغلب كمحاولة للتوفيق بين إمكانات الفن اللا محدودة ، من أجل الوصول الى شكل ومفهوم جديدين للتكامل والاندماج ، ومن أجل تحقيق وظائف عديدة تقتزن بتزايد مماثل في أسلوب المجتمع العصري ودينامياته ••

الفن البصري في معرض محسن شرادة

قدم المهندس/ محسن شرادة في معرضه الرابع بصالة عرض أنثيلي القاهرة (٤١) عملا تقوم جميعا على قوانين بصرية وعلاقات هندسية بسيطة يمكن إدراجها - من ناحية التصنيف الموضوعي - تحت مجال « الفن البصري »

البصرى .. وهو الفن الذى يتخذ أفضل شكل متكامل له فى أعمال فازاريللى ، وسوسو ، وديرويل ، وكاساك ، وأجام ، وغيرهم ..

والخدمة البصرية فى أعمال محسن شرارة تقوم فى أساسها على علاقات ما بين الأجزاء الهندسية والدرجات اللونية ، وتعتمد على الصياغة الصحيحة للأشكال ، والتوليف العلمى المحسوب للألوان .. فهذه الألاعيب الشكلية تخضع - قبل أى شئ آخر - لقوانين محددة .. والمحك هنا هو الاعتماد على حركة ما تهاجم العين ، بحيث تختلف صورة هذه الحركة عن رؤيتها رؤية مادية .. والناصر الجزئية التى تصنع الوجود الداخلى للعمل فى مظهره الحركى كخطوط القوى التى تجذب أو تقاوم كل منها الأخرى ، أو تندفع وتتقلص فى اتجاهات بينها ، وكذلك مركات الأشكال المكانية ، وامتدادات الفراغ ومظاهره البنائية ، واتجاهات الإضاءة وكثافتها - هى التى تخلق الموسيقى الديناميكية المتحركة التى تهاجم العين .. فالعضوية الكلية للشكل تعتمد فى بنائها على الجزء الذى يختلف فى امتثاله لتلك الكلية عن كونه منعزلا أو مندمجا فى كل آخر .. ويحوى كل عمل بين طياته تطبيقا صارما لقواعده الذاتية الخاصة ..

على أن التنظيم العلمى هو الذى يبنى الأشكال بالإمكانات البصرية التى تتولى عملية الإيقاع عندما تنعكس على شبيكية العين .. ثم تحتفظ العين خلال بضع ثوانٍ بامتثال واضح لوحدة شكلية ينسج منها عنصر لوى أو خط متميز عن بقية العناصر ، لكى يصنع فى النهاية تلك الحركة الوضعية ، وتتضافر كل العناصر الأخرى لتؤكد فريدته .. ثم تجيء لحظة مواتية تجهز فيها العين نتيجة للتهديق ، فيحدث فجاء ذلك الانقلاب الممتوقع ، وتبدأ الحركة الإيهامية ، فتبدو خلفية اللوحة وكأنها تتمخض عن تكوينات وإيقاعات خفية فى الأشكال .. وهنا يعود الفنان إلى احتساب اللون كمعصر جوهرى ، على أساس أن الألوان قادرة على أن تخلق شيئا لا تستطيع أن تخلق عند خلطها بالطريقة العادية .. فاللون يمكن أن يتغير ويتحول اعتمادا على اللون المجاور له ، فتبدو الألوان كما لو كانت تعدل من قيمة بعضها البعض .. أنها موسيقى بصرية يفقد فيها اللون أو قد يكتسب ميزة جديدة ، تمتع بورزا كاذبا ، أو دورانا غير موجود ، أو حركة التثاقف مفاجئة .. ويتحول جمال العمل إلى

أشكال هلامية تندمج وتلفد خصائصها ثم تتجاوب وتتكاثر فيما بينها ، وسرعان ما تقع العين ضحية لشراك الإيهام ..

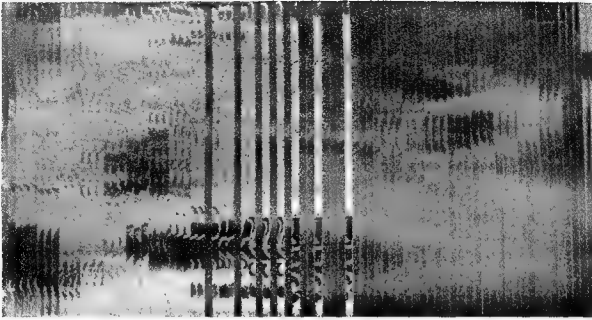
التياتورا : أو الانجساح المضى فى الفن المتحرك ..

وبينا نستشعر فى أعمال محسن شرارة البرودة والهدوء ، ووقفات الوعي المثلثة فى العلاقات الرياضية المجردة ، والعلاقات الهندسية البصرية المتزفة ، نستشعر فى أعمال أحمد إبراهيم ، الدياكتيك النابض بين الحركة والزمن ، حيث يتم اللعب على صعيد آخر فى المسافة التى تفصل بين الحركة واللا حركة ، وذلك بتطوير مفهوم الرؤية على أساس البعد الرابع فى تصور العمل التشكيل ، عندما يجرى عنصر الزمن من استقلاله ، وعندما تدخل الحركة فى الأعمال الثلاثية الأبعاد - بالوسائل الميكانيكية - كمعصر رئيسى ، ويلعب الضوضاء الصناعى ، كاحدى ظواهر هذا العصر ، دوره فى خلق رؤية فضائية مثيرة ..

فقد قدم هذا الفنان فى قاعة اخاتون بالقاهرة عرضا أطلق عليه اسم « التياتورا » ، حيث تحولت الصورة التقليدية إلى شاشة عرض زجاجية كبيرة يستطيع المشاهد أن يمشيها بأزوار جانبية ، فيظهر على السطح نسيج من ألوان تنساب فى تناغمات وأشكال سائلة غير منتظمة ، تتشابه أحيانا فى أشكال تجريدية هندسية ، أو تتناغم فيما بينها لتجسد سيمفونيات لونية مجردة ، تنتج حقولا متناهية من الأشكال الموحية والألوان التى لا تتوقف عن الحركة والتجدد على المشاهدات المضنية ..

أن أعمال الفن عندما تقام على أسس تكنيكية جديدة ، تخلط اختلاطا جذريا بعباءة الإنسان ، وتؤدي إلى علاقات جديدة تحدث تغييرا جوهريا يتطور فيه أفق الفن ومنظوره ومقاييسه ، عمدا اعتمادا تماما على شكل العصر ووسائله الخاصة .. فالفن باعتباره كائنا عضويا دائم التجدد ، يتخذ فى عصر الفضاء والثورة السيبرنطيقية العديد من الأشكال الانتهائية المتنوعة التى تختلف فى شكلها ومضمونها عن أى عصر سابق وذلك فى أثناء بحثها عما هو خاص فقط بالإنسان هذا العصر ..

ولقد مر حتى الآن أكثر من نصف قرن منذ أضيفت الحركة الفيزيائية الحقيقية إلى الأشكال الثلاثية الأبعاد ، أما بالوسائل الطبيعية (كمشركات الفنان الكسندر فالد) أو بالوسائل



(م ١٠٠) من أعمال مصسن شرادة

هندسيا وقدم عدد من العلماء فجلة من البنزين
الراسخة أثبتت امكانية تمرير كمية لا حد لها
من الطاقة المكسدة في كتلة صغيرة من المادة
تبعاً لقانون أينشتاين المسمى بقانون التبادل بين
الكتلة والطاقة الذي صاغه في عام ١٩٠٥ ..
إما الاكتشاف الثاني فهو نظرية متصل « الزمان
- المكان » التي أدركها هرمان منكوفسكي في
عام ١٩٠٨ ، وفحواها أن العالم رباعي الأبعاد
بالمعنى الزماني - المكاني ، إذ يتكون من حوادث
فردية يرسم كل منها أربعة أحداثيات .. ثلاثة
مكانية ، والرابع أحداث زمني .. والعالم بهذا
المعنى « متصل » لأنه توجد بالنسبة لكل حادثة
حوادث أخرى مجاورة (واقعية أو على الأقل
يمكن تخيلها) لا حصر لها .. وهكذا أصبح
التصور الرباعي الأبعاد في رؤية الفنان التشكيل
هاماً في تحطيم القاعدة الثانية للرؤية - التي
دونت طرقها وتفاصيلها بمهارة فائقة منذ عصر
النهضة - وحولتها إلى نظام ديناميكي لا يعتمد
على هذه الطرق القديمة اعتماداً أساسياً ..

ومنذ ذلك الحين أكد بروتشيوني Boccioni
في مذكراته أن التناقض القائم بين العلم والفن
يمكن أن يصفى لصالح الفنان إذا ما راعى في
عمله التحليلات العلمية بالنسبة للكون والطبيعة
والأشياء .. وقد أعلن هذا الفنان في عام ١٩١٢

الآلية الفعلية ، في تركيب العمل الفني ، مثل
أعمال توماس ويلفريد Thomas Wilfred
وتنجيولي Tinguely ، ولن لي Len Lye
وشوفر Shöffer و فرانك مالينا Frank Malina
وغيرهم ومثل أعمال أحمد إبراهيم في القاهرة .

على أن المحاولات في هذا المجال مبكرة وتعود
جذورها إلى القرن التاسع عشر عندما بدأ التعرف
على الحركة كشيء جوهري في حد ذاته وليس
صفه عرضية زائلة لأشياء أخرى (من وجهة
النظر النيوتونية) فقد حاول إسحق نيوتن أن
يثبت في البدايه أن السلم الموسيقي والمسافات
الموسيقية السبعة للدرجات النغمية تقتضي إلى
ألوان الطيف .. ثم اخترع كاسل B. Castell
« بيانو » لوني قائم أساساً على نظرية نيوتن ،
واخترع رمنجتون Arnington الأرغن اللوني ،
وحاول سكريابين Skriabin الموسيقى الروسي
أن ينتج مكافئات بصرية لا موضوعية للموسيقى .

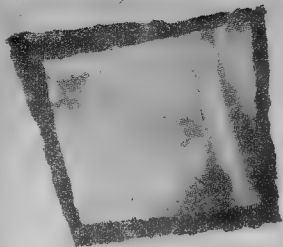
ثم اتسع البحث في هذا المجال بصورة
أساسية عندما حطم اكتشافان توريان المفهوم
السنائي في وجهة النظر العلمية حيال الحقيقة
الفيزيائية في السنوات العشر الأولى لهذا القرن
.. أول هذين الاكتشافين هو الانقطار النووي
.. فقد أدى مفهوم المادة إلى مفهوم الطاقة ، وحلت
مجالات القوى محل النماذج المادية المنتظمة

العناصر الشخصية الشعاعية .. فعملها لم يكن تقليداً للأشياء ، وإنما كان أشياء في حد ذاتها ، نها كيانها الذاتي المستقل .. انها « جمال منظم » يعكس الانفعالات التي تقدمها الرياضيات والعلم والتكنولوجيا .. ثم أعلن نوم جابو A. Pevsner ، وأنطوان بفسنر Naum Gabo ، أن الحياة والفن يمكن ادراكهما وتصورهما من خلال « الزمان - مكان » ، وقد آن الوقت لكي نرفض الخدعة التي استمرت أكثر من ألف سنة في الفن والتي القت على الإيقاعات الاستاتيكية كعناصر محددة للفنون التشكيلية والبصرية .. وآن الوقت أيضا كي ندخل على هذه الفنون عنصريا جديدا ، هو الإيقاعات الحركية ، من حيث هي أشكال تتحرك على مفهومنا السابق عن الزمن .. فنوم جابو هو أول من استعمل كلمة حركي Kinetic في الفن عندما عرض في عام ١٩٢٢ في برلين أول عمل حركي يؤكد الزمن كعنصر جديد في الفن التشكيلي .. وقد أكد مالفيتش Malievich أن هذا الفن

فن غير موضوعي Non-objective ولا يخضع لأي عناصر تشخيصية أو رمزية تؤدي الى اهتمام مضاد ومربك للحركة الفعلية .. ثم ظهرت في هذه الفترة الزمنية تقريبا - وبالتحديد في عام ١٩١٣ - إحدى الأعمال المتحركة لمرسيل دوشان Marcel Duchamp ، ثم أبدع المثال رودشكو حزمة من الحلقات المتحركة ،

في بيانه عن انبحث المستقبل أن على النحت أن يتعد عن الخشامات التقليدية وإن لا يقصر اعتماداته على حافة واحدة لكي يخلق تجسيدا تشكليا في الفضاء ، ولكي يتجاوز النحت الكلاسيكي بكتلته القائمة حول محور مركزي ، وأخيرا لكي يكشف عن معنى الحياة الحديثة وعن شعر الآلات وعصر ناطحات السحاب .. وقد فسر بتشويوني عالم الأشياء وديناميكيته بتمسكه بالنظرية المستقبلية (الشيء + البيئة) وأدرك فكرة ادماج الحركة بالنحت بوسائل الانشاء المتحركة .. وكان التكميبيون في تلك الأثناء منبهين في استخلاص صورة الأشياء المتوافتة التي تجمعها نفس اللحظة - وذلك عن طريق النظر اليهم ورسمهم من نقط ارتكاز متعددة ، في نفس التو واللحظة ، على أساس المفهوم الديناميكي الجديد للفراغ الذي يدخل الى الصورة البعد الرابع ، فضلا عن عنصر الحركة ..

وقد كانت المدرسة الانشائية Constructivism الروسية بين الأعوام (١٩١٤ - ١٩٢١) من المنابع الأساسية والمباشرة لهذه الأفكار .. فقد أوجدت مع اتجاهات مثل السوبرما Suprematism والرايونيزم Rayonism الروسيتان ، فنا مجردا خالصا من عناصر « استريومترية Stereometric » اشتقت من رؤية جمالية لعالم التكنولوجيا بتناغمه المطلق « الخالي من



بائتوراما

وقد قدم جاكوموبالا Giacomo Balla
منحوتاته التي تعتمد على الحركة في روما عام
١٩١٥ ..

الماضي • **Luminous Trend** في الفن
المتحرك ، وقد أخذ في الانتشار في أوروبا
وأمریکا في منتصف الخمسينيات تقريبا وبصورة
مكتلة بعد الستينات ، وأول من قام بتجاريبه في
مصر هو الفنان أحمد إبراهيم الذي يعمل مدرس
للدكتور المسرحي بالمعهد العالي للفنون المسرحية ،
وأحد فنائنا القلائل المتخصصين في الديكور
المسرحي وألهندسة الداخلية ، والمهتمين أساسا
بتطوير هذه الفنون وفقا لحدث الاتجاهات
التشكيلية في العالم ..

وقد قدم في هذا حركية مستقلة بذاتها
وقد مضى في تجاريه عليها أكثر من عام ونصف
استطاع بعدها أن يقدمها كعمل متكامل يسبهم
في توسيع المساركة الإيجابية التي يمكن أن
يقدمها الفنان التشكيلي في مجالات الديكور
المسرحي الحديث حيث تثرى إمكانات الإضاءة
وموجيات العمل وحيث يتزاوج التكديك
السينمائي الحركي مع إمكانات الديكور
الثابتة ..

أن العمل الحركي عند أحمد إبراهيم يتحرك
داخل فضاءه ، مفيرا العلاقة الفراغية للأجزاء
بحيث تصبح هذه الحركة موضوعا ثابتا
ومستقرا ، وليست صفة عرضية أو طارئة ..
فهو تطلق الأشكال في الفضاء تبعا لمبدأ الزمن ،

ثم انتقلت هذه الأفكار الى ألمانيا في الفترة
المرجحة من عمر مدرسة الباوهاوس Bauhaus
(من عام ١٩٢٣ - ١٩٢٥) حيث أصبحت
الوظيفية ، والتفريق الوظيفي ، وانتصار العلم
- إلى العقلانية البحتة - التي اعتبرت الفن شكلا
تجريبيا للتصميم الصناعي مسيطرة تماما ..
وكان الفنان موهولي - ناجي Moholy-Nagy

رائدا في هذا التطور ، فقد كان رجلا حاد الذكاء
يعتمد دائما على التجربة ، ويهتم بالتكنولوجيا ،
ويعتبر أن الخامات قادرة على اظهار مدرجاته
التشكيلية المرتبطة بالمفاهيم الجديدة كالديناميكية
ومتصل الزمان - المكان ، والتوافق ، والشفافية ،
ومجالات القوى ، والتفهم الفراغي .. وقد نتج
عن تجاربه عدد كبير من الاكتشافات الهامة أمكن
تطبيقها في فنون المسرح ، والاعلان ، والتصميم
الصناعي ، والطوبوغرافيا ، وفن تخطيط المدن ،
والعمارة .. ونتيجة لأحاسسه بكل ما هو عصري ،
واكتشافاته المستمرة ظهر تأثيره العميق على
تلاميذه .. ومنذ ذلك الوقت القت « التجريبية »
والتصميم الصناعي ، والحركة الحقيقية ظلالها
بشكل حاسم على الفن ..

على أننا نهتم هنا بصورة أساسية بالاتجاه

من اعمال ايمن طاهر



الزمنى هو الذى يتكامل بواسطته الفراغ والحركة والضوء كعناصر جوهريه منظمة يتعايش بواسطتها العمل وينتقل من الصلابة الاستاتيكية الى ذلك الحيز الرباعى الابعاد .. وبهذه الطريقة يبغي على عنصر الحركة ويمنح الشاشات المضيئة تنفسها الايقاعى .

ان متحرك - اللون غالبا ما يبدأ بموتيفه لونية شكلية ترتفع من الخلفية ثم تتطور على السطح وتتناغم فى تراكيب اشعاعية ، وهالات سائلة ، ورسوم نجمية ، واشكال غريبة تتدرج فى تسلسلات وتناغمات لا نهائية .. ثم تتحول تارة خارجا عبر الحافة تجاه اللانهائية أو غارقة فى الخلفية تارة أخرى .. ان الايقاع يأتى من الخلف ثم يتكامل على الشاشة ويعود من حيث أتى .. وهنا تبدو عضوية الحركة كسسيج متشابك محكم يتجسد من خلاله ذلك الحضور الفعلى للشكل واللون عن طريق الحركة الخالصة .

خامات جديدة عصرية فى معرض ايمن طاهر
ولنتترك الآن مجال الحركة الفعلية التى خلقها المحاور والتروس والالكترونيات والمحركات الكهربائية والاعيب الضوء وانكاساته ، لنرصد عن قرب تجديدا آخر يتضمن رؤية وصياغة

وتخلق مجالات من القوى تؤدي الى حوادث مستمرة ومواقف فضائية زمنية - فضيلا عن مساهمة الضوء الصناعى بصورة أساسية فى تكوين الحدث .. وبذلك نستطيع أن ندرك الأشكال كامتدادات مكانية تجمع خصائص الحركة السائلة مع المؤثر الفضائى ، ويتكامل بواسطتها الزمن داخل العمل الفنى ، ويزاوج بين حقيقة الأشكال بمفهومها الرباعى الابعاد وحقيقة العالم الديناميكية .

ويسمح لنا الائتلاف العضوى بين الميكانيزم الحركى المتقن للأشكال المنيعة خلف الشاشات والتى تدور بسرعات منتظمة ، مع تبادل درجات الاضاءة المتعددة الألوان ، يسمح لنا بالتنبؤ ، وذلك عن طريق افتراض عدد كبير من الأشكال التى يمكن ابتداعها بالتغير المستمر .. فاية متغيرات فى السرعة أو درجات الألوان أو كثافة الضوء تكفى لتعزيز قيام ايقاعات جديدة مختلفة .. ومجموع الحركات التى تحيط بالمتفرج تستلزم مشاركته الفعلية - حيث يستطيع أن يغير عن طريق الأزرار الجانبية - درجات الألوان أو أن يبطئ الحركة أو يزيد من سرعتها ، فتخلق بذلك احساسا بالحادثة المستمرة .. وهذا الاحساس « بالحدوث » المستمر ، والتتابع

جديدة في عالم الشكل ويتمشى مع روح التأليف والجمع والحركة والمفهوم التركيبي للمصر .

فقد قدم الفنان الشاب أمين صلاح طاهر في معرضه الفردي الأول اتجاهاً جديداً يهدف إلى خلق توافقات موسيقية غريبة بين خامات مجهولة وذلك في تركيبات انشائية غنائية يجبر فيها الخامات على أن تقف طبقاً لخواصها المحسوس وطوعاً لإرادته الخاصة .. محاولاً أن يوائم بينها من ناحية ، وأن يشرها من ناحية أخرى ، وأن يجمع بينها في فن انشائي جديد ، تكتسب فيه تجسيديات فعلية في الفراغ كاشياء ثلاثية الأبعاد .. فهي ليست لوحات بالمعنى المألوف في فن التصوير لكنها أعمال تمثل تزاوجاً بين الفكرة الثابتة للوحة ، وبين مفهوم النحت الذي يؤكد الفراغ كمصدر جوهري باستخدام التناوآت البارزة والفجوات الواسعة والحواف الثقيلة والكتل .. وعلى ذلك فأعمال هذا الفنان الشاب تمثل تحولاً جذرياً من التسليم بمعرفة الباليتة اللونية وقشاة اللوحة إلى محاولة معرفة الأشياء وطاقتها اللا محدودة على التواصل .. ومحاولة للانطلاق من التستر على الشكوك التي تثار دائماً حول صلابة الأشياء ، وأصبح العمل الفني يعني حواراً بين الإنسان وبيئته يعتمد على الرموز المستوحاة من العصر ليكس تعبيراً منطيقاً وشرعياً من العصر ذاته ، وذلك بإبراز مفهوم « الشيء » من خلال سيادة صفاته الخاصة .

إن الخبرة بالأشياء الخاصة ، واعتبارها كاشكالك حية وتنبعها في نوما المتوافق مع إيقاعها وخصائصها الداخلية أو تحطيمها وتفكيكها بإدخالها في علاقات جديدة متنوعة ، يتحول ليصبح منبعاً خصباً للتقدم وللفهم جديد في الفن .. فاختيار سسيور العربات ، وخامة الكروتشوك ، وقطع الفيار ، والبالاستيك ، والأخشاب ، ونفايات المواد الصناعية المضغوطة ، والأسلاك ، وكميات من الخردة ، وإيقاع خامات مختلفة غريبة ، يعتبر استخدام هذا كله محاولة تجريبية لوسائل جديدة ، نستطيع أن نستشف منها بسهولة علامات التحول العميق والتغير غير المألوف في لغة الفن الحديث .

وقد مال الحوار عن طريق هذه الخامات الفجة والغريبة ، تجاه ازدياد نقاوة التعبير ، بعد أن تخلت عن الموتىة التصويرية ، واستطاع من خلال التآزر العضوي ، ومن خلال التكتيك المنفرد أن ينتج ذلك الإسقاط الذاتي بين هذه الخامات على اللوحة .. وإن اختيار الكروتشوك باعتباره مادة عصرية ، ونتاجاً للافراز الصناعي ، وأكثر

الخامات مرونة وصلابة ، إنما يعتبر وجهاً آخر لاستقلال هذا الفنان في اختيار مادته الخام .. وباختصار أصبحت اللوحة معركة عصرية وبخامات عصرية .

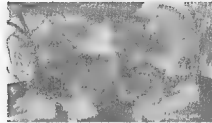
أما استواء مساحات المسطح البيضاء في خلفية اللوحة فيؤكد استقلال الانشاء البارز بحيث يتسامى ذلك الفضاء الجسدي للصورة ، ويعطي مساحة في الخلفية يمكن من خلالها تركيز حياة الشكل من حيث خاصيات المواد وشدة انحناءاتها وديناميكية الخط ومجالات القوى بالإضافة إلى التلاعب بالظلال .

ومهما يكن من قيمة أعمال الفنان الشاب أمين طاهر ، فإن تنوعه الواضح في تناول الخامات المختلفة ، بطريقة تؤكد فرديته المستقلة ، قساده إلى أهداف محددة في التعبير ، ولعل هذا التكتيك الذي توصل إليه كتعبير عن الإمكانات العريضة لاستخدام الخامات ، لا يعكس التقاليد المتجانسة مع نفسها ، والتي أصبحت تراثاً عاماً في الفن ، ولكن يبرز ، وبصورة حادة ، ذلك التناقض ، والتنوع ، والصراع ، والرغبة ، التي تعكس أساساً الإنسان في العصر الراهن .

إن تجارب الشباب معقدة متشابكة ، لا يسهل تقيلها أو التعرف عليها من أول وهلة ، وتتطلب الإلمام والوعي بمشاكل عصرية تشكيلية جديدة .. ولعل من الواضح تماماً أن محور ارتكازها الفني إنما يبدو في روحها التجريبية .. فمن فوق هذه القاعدة المشروعة تنطلق لتقدم شريحة لا تنفصل عن روح العصر وتخلق إمكانيات عريضة للتطبيقات العملية .. وسواء كانت هذه الأعمال الفنية ردود أفعال عاطفية للظواهر العلمية ، أو مجرد تعبير مطلق عن الذات عبر منطوق علاقات الألوان والأشكال ، فإنها تجسد امتداداً للأساليب الفنية التي تشق طريقها الآن ، وتقدم الدلالة على جيل الشباب الذي يحيا بحساسية الفنان اشكالات العصر في عمق ومرونة وتحرر من الاعتبارات التقليدية ليكون في النهاية قادراً على إبراز تعبيراته الخاصة .

وبقي عنصر هام وهو أن الفن المعاصر في مصر يتمثل تأثيرات رئيسية ماهرة في العالم ، وغير تصنيف مفهوم مختلف لوظيفة الفنان والملاقة التي تربطه بعمله يجعل الفنان ينتج في النهاية في امتلاك مكانة المحدد ضمن علاقة أكبر لعالم الفن اليوم .

عبد الله لطفي صالح



لوحة الغلاف

للفنان الفرنسي العالمي هنري روسو (١٨٤٤ - ١٩١٠) الذي يعد واحداً من كبار الفنانين الفرنسيين الذين لعبوا دوراً هاماً في إثراء الفن الحديث وفتح الطريق واسعاً وممتداً أمام الفن التشكيلي المعاصر

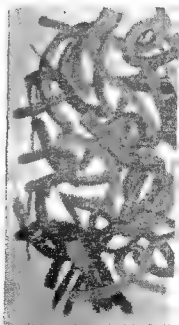
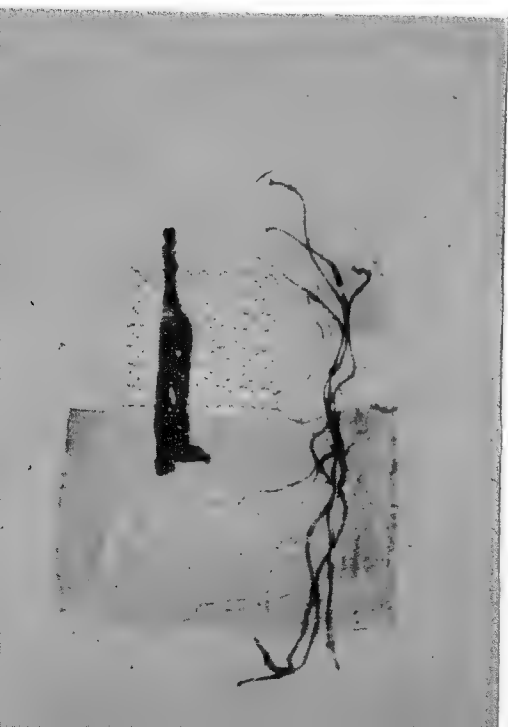
وهنري روسو فنان عصامي ، علم نفسه بنفسه ، وسمى « الجمركي » نسبة إلى مهنته الأصلية حيث كان يعمل موظفاً بالجمارك ، اشتهر بصوره عن الغابات وبالوانه الغريبة ، وهي الصور التي نجد فيها حنيناً إلى البدائية في الفن وإرهاصاً بالاتجاه السريالي الحديث .



الفكر المعاصر

مايو ١٩٧٠

العدد ٦٣





مجلة الفكر المفاصل

رئيس التحرير
د. فنؤاد زكريا

مستشار التحرير
د. أسامة الخولي
أنيس منصور
د. زكريا إبراهيم
د. عبد الغفار مكاوي
د. فنوزي منصور

سكرتير التحرير
جلال العشري
الشرن الفنى
السيد عزمي

تصدر شهريا عن :
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
هـ شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١٦٤٨ / ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١١٩٧

صفحة

٢	أسعد سليم	لينين والاستعمار
١٢	أمير أسكندر	لينين والثورة الثقافية
٢٠	زينات الصباغ	لينين .. وجوركي
٢٨	ترجمة : حسين اللبودي	لينين .. وتولستوى
٤٠	عرض : سمار جبران	لينين .. وتربية الشباب

كتب جديدة :

٤٦	عباده كحيله	الماركسية اللينينية : * والمسألة القومية
٥٣	د * محمود الزبادي	التحليل النفسي الوجودي
٦١	عبد السلام رضوان	الثقافة والوعي الجماهيري
٧٢	د * رمسيس عوض	الرواية الواقعية الجديدة
٨٠	د * نعيم عطية	فنان البوفا التشكيلية

رد على نقد :

٨٨	امام عبد الفتاح امام	عود الى المنهج الجدلي عند هيجل
----	----------------------	--------------------------------

لينين .. والاستعمار

كثيرا ما توصف «اللينينية» بأنها اماركسية في عصر الاستعمار . فاذا كان ماركس وأنجلز قد نشأوا القوانين الأساسية لحركة المجتمع في ظل الرأسمالية في صورتها الكلاسيكية ، في المنافسة الحرة ، فقد جاء لينين فكشف القوانين الأساسية لحركة المجتمع في ظل الطور الثاني . أطوار الرأسمالية : طور الاحتكار والاستعمار .

واذا كانت الرأسمالية في ظل المنافسة الحرة قد صبحتها في المجال السياسي الديمقراطية البرجوازية ، فقد صاحب المرحلة الاستعمارية تراجع عام عن الديمقراطية ولجوء متزايد الى الأساليب الديكتاتورية السافرة .

وعلى أساس التحليل الذي قام به لينين للمرحلة الاستعمارية ، أقام كثيرا من أفكاره الرئيسية الأخرى : أفكاره عن بناء الحزب ذي التنظيم الحديدي والقادر على إنجاز الثورة ، أفكاره القاطعة الواضحة حول جهاز الدولة القديم وضرورة تعطيمه وإقامة جهاز ثوري مكانه ، أفكاره حول التقدم غير المتساوي للدول الرأسمالية وما استنتجته على أساسه من إمكان انتصار الاشتراكية في بلد واحد .

إن السنوات الخمسين التي كانت قد انقضت منذ ألف ماركس كتابه « رأس المال » أحدثت تغييرات جوهرية في مختلف الدول الرأسمالية . ومع بداية القرن العشرين أصبح على الماركسيين في أنحاء العالم أن يقدموا تحليلا نظريا للظواهر الجديدة . وتقدم لينين للنهوض بهذه المهمة ، ووضع كتابه المشهور « الاستعمار اعلى مراحل الرأسمالية » .

وقد أشار لينين في مقدمة الكتاب الى أن هدفه هو « تقديم صورة متكاملة للنظام الرأسمالي والعلاقات المتشابكة بين دوله في مطلع القرن العشرين ، أي في عتبة الحرب الاستعمارية العالمية الأولى » .

أسعد حليم

○ إنه الاستعمار العالمي لابد أن ينهار
عندما يندمج الكفاح الثوري للعالم في كل
بلد مع الكفاح الثوري لمئات الملايين من
الناس في الدول المستعمرة .

ف. ١. لينين

ثالثا : ازداد الاهتمام بتصدير رأس المال ،
وأصبحت له أهمية تفوق أهمية تصدير السلع
مما أدى إلى التعجيل بالتوسيع الاقتصادي من
حساب الدول الاستعمارية على حساب الدول
الأخرى .

رابعا : تشكلت اتحادات احتكارية دولية من
الرأسماليين وبدأ الصراع بينها من أجل التقسيم
الاقتصادي للعالم كله فيما بينها .

خامسا : أُنِمت الدول الرأسمالية الكبرى
بقسيم مناطق العالم فيما بينها ، وبدأ الصراع
لأسلم التقسيم على أساس جديد .

كانت تلك هي العوامل الاقتصادية والاجتماعية
والسياسية التي تحدد مصائر العالم في الوقت
الذي سادت فيه الرأسمالية سيادة كاملة وكانت
هي النظام المسيطر على العالم كله قبل ثورة أكتوبر
عام ١٩١٧ . بل إن هذه العوامل مازالت هي
الأساس الذي ترجع إليه كثير من العمليات
الاقتصادية والاقتصادية التي تجري ف إطار العالم
الرأسمالي المعاصر رغم أن حدوده ضاقت كثيرا عن
دي قبل .

ولوضح لينين أن المرحلة الاستعمارية تعمد
مرحلة أرقى إذا قورنت بمرحلة ما قبل الاحتكار ،
وأنها تعد المرحلة الأخيرة في تطور أسلوب الإنتاج
الرأسمالي ، وأنها المرحلة التي تسبق الثورة
الاشتراكية مباشرة .

وإذا كان لينين قد أكد أن الاستعمار هو
الرأسمالية في مرحلة الانهيار والاحلال ، فقد
رفض دائما الاستنتاج القائل بأن الرأسمالية في
مرحلتها الاستعمارية تؤدي إلى الركود المطلق في
الإنتاج وإلى الشلل الكامل للمقوى الإنتاجية . ويرى
لينين على العكس من ذلك أن تطور الانساجية
في ظل الرأسمالية هو العامل الرئيسي الذي يؤدي
إلى تقييض الأسس التي يقوم عليها المجتمع
البرجوازي . وقد كتب يقول : « إن سيطرة

(ف. ١. لينين ، المؤلفات الكاملة طبعة موسكو
١٩٦٤ ج ٢٢ ص ١٨٤) .

وقد اضطر لينين ، الذي كان يكتب في ظل
الرقابة العسكرية ، إلى أن يحصر كتابه في الجاس
النظري ، معنيا قبل كل شيء بالتحليل الاقتصادي
ولم يشر إلى الأوضاع السياسية إلا بعدد باع ،
وبأسلوب غير مباشر ، أسلوب وصفه بأنه أنشبه
تشبه بأسلوب « عيسوب » في حكاياته ! لذا يرى
كثير من دارسيه الآن أن كتاباته عن الاستعمار ،
والتي نشرها خلال الحرب العالمية الأولى في نشرات
الحزب التي كانت تصدر خارج الأراضي الروسية
وبعبر رقابة ، تعد جزءا متما لهذا الكتاب .

وقد وصل لينين ، على أساس من الدراسة
الدقيقة للأرقام التي جمعها من مصادر متعددة ،
إلى أنه خلال نصف القرن الذي انقضى منذ صدور
كتاب « رأس المال » نكازل ماركس ، دخل المجتمع
البرجوازي مرحلة جديدة من مراحل التطور ، أهم
مميزاتها هي سيطرة الاحتكارات ، وقال لينين إن
النظام الرأسمالي ، وهو آخر أشكال أنظم
الاستغلالية ، دخل طوره الاستعماري « في مرحلة
معددة من تطوره ، مرحلة أخذت بعض سماته
الأساسية تتحول فيها إلى نقيضها ، مرحلة بدأت
تظهر فيها معالم مرحلة الانتقال من الرأسمالية إلى
نظام اقتصادي واجتماعي أرقى ، وقد بدأت هذه
العالم تظهر في كافة المجالات » (المرجع السابق
ص ٢٦٥) وأكد لينين أن الطواهر الاقتصادية
الحس التالية كانت تميز الاستعمار في مطلع
القرن العشرين :

أولا : بلغ تركيز الانتاج ورؤس أموال في
الدول الرأسمالية الكبرى درجة عالية ، مما أدى
إلى نشأة الاحتكارات التي بدأت تلعب الدور
الرئيسي في الاقتصاد العالمي والسياسة الدولية .
ثانيا : اندمج رأس المال المصرفي ورأس المال
الصناعي ونشأ منها شكل جديد هو رأسمال
التمويل واكتسب قوة اقتصادية هائلة .

بلغ حدا يجعل في وسع حفة من الاحتكارات الرئيسية أن تلعب الدور الحاسم في الحياة الاقتصادية للدول الرأسمالية .

ويؤكد الماركسيون أن التحليل الذي قدمه لينين
مازال صحيحا حتى اليوم . ففي الولايات المتحدة ٥٠٠ مؤسسة احتكارية كبرى لا تمثل أكثر من واحد من ألف من مجموع المؤسسات الأمريكية ، ومن ذلك فهي تنتج أكثر من نصف مجموع الإنتاج الصناعي الكلي وقد زادت مبيعات هذه المؤسسات الخمسمائة من ١٦٠٠٠ مليون دولار في عام ١٩٥٥ إلى نحو ٣٧٠٠٠ مليون دولار في عام ١٩٦٧ وحصلت على نحو ٧٠ ٪ من مجموع الأرباح التي حققتها الصناعة الأمريكية . وقد ذكرت مجلة « فورشن » الأمريكية أن من بين ١٠٠ شركة تعد أكبر الشركات في العالم الرأسمالي خلال عام ١٩٦٧ كانت هناك ٦٧ شركة أمريكية ، ٩ شركات ألمانية غربية ، ٨ شركات يابانية و ٥ شركات بريطانية و ٤ شركات إيطالية ، و ٣ هولندية و اثنتان فرنسيتان ، و واحدة بلجيكية و واحدة سويسرية . (مجلة فورشن ٦٨/٩/١٥) . وفي ذلك العام زادت مبيعات خمس فقط من هذه الشركات الصناعية الأمريكية الكبرى عن الدخل القومي في إيطاليا بنسبة ٥٠ ٪ وكادت تبلغ مستوى الدخل القومي في اليابان . بل إن مبيعات واحدة من هذه الشركات ، وهي شركة جنرال موتورز ، يتجاوز بكثير الدخل القومي لكافة دول الشرق الأوسط مجتمعة .

سيطرة البنوك . . والعائلات !

ولا تنحصر سيطرة الاحتكارات في الإنتاج وحده فقد امتدت إلى مجال التمويل والبنوك . فلم تعد البنوك تؤدي دور الوسيط المتواضع في عملية الإنتاج الرأسمالي ، بل أصبحت لها سيطرة هائلة مع نمو ما يسمى برأسمال التمويل .

ويتخذ هذا الشكل من أشكال رأس المال صورةا ممتدة ، إلا أن النتيجة التي تقترب على صوره المختلفة نتيجة واحدة ، وهي نشوء فئة قليلة من أقطاب المولدين ، تملك بين يديها قوة اقتصادية وسياسية هائلة تجعل في مستطاعها أن تستغل جهود الملايين من الناس . وتبين الإحصاءات المتوفرة عن الدول الكبرى أن هذه الفئة الاحتكارية الضئيلة تحصل الآن على أكثر من ٥٠ ٪ من مجموع القيمة الفائضة التي ينتجها العاملون في الدول الرأسمالية .

الرأسمالية على العالم لن تنتهي إلا إذا أصبحت
تلك هي النتيجة الطبيعية لمجرى التطور الاقتصادي بأسره في الدول الرأسمالية . . وأنه سيكون من خطأ أن تصور أن هذا الاتجاه إلى التدهور يستبعد إمكانية التطور السريع للرأسمالية « (لرجع السابق ص ٣٠٠)

وقد لاحظ لينين أن القوى الانتاجية للمجتمع تنمو في المرحلة الاستعمارية بسرعة تفوق نموها في المراحل السابقة ، لكنه إبرز أيضا أن الإنتاج في الدول المختلفة لا يتطور بنسب موحدة ، وكذلك يتباين تطور الاقسام المختلفة من البرجوازية بل وتطور الصناعات المختلفة في البلد الواحد .

وقال لينين أن تزايد حدة التناقضات في اطار الاستثمار يؤدي بالضرورة إلى تحوله إلى رأسمالية الدولة الاحتكارية ، وهي نظام يؤدي من ناحية إلى زيادة الإنتاج الاجتماعي ، وبذلك يعجل بإيجاد الأساس المادي اللازم لبناء الاشتراكية ، ويؤدي من ناحية أخرى إلى توسيع دور الاحتكارات في اقتصاديات الدول الرأسمالية ، ويضمن لها الحصول على نصيب أكبر في الأرباح على حساب الجماهير العاملة ، وينتهي إلى تعميق الفوضى الشاملة وعدم التكافؤ الظاهر في التطور الرأسمالي العالمي .

من المنافسة الحرة . . إلى الاحتكار

وقد سعى لينين إلى أن يستخلص من سلسلة الأحداث التاريخية الظاهرة الرئيسية التي تؤدي إلى تحول الرأسمالية الصاعدة المتصفة بالحيوية إلى رأسمالية مناهرة متجهة إلى مصيرها المحتوم . فدرس جميع العوامل الرئيسية المؤثرة في التطور العالمي وخرج بأن تلك الظاهرة هي الانتقال من المنافسة الحرة إلى سيطرة الاحتكارات وذلك عن طريق تركيز الإنتاج ورأس المال . فكتب يقول : « إن هذا التحول من المنافسة إلى الاحتكار واحد من أهم الظواهر - أن لم يكن أهمها جميعا - في الاقتصاد الرأسمالي المعاصر » . (لرجع السابق ، ص ١٩٧)

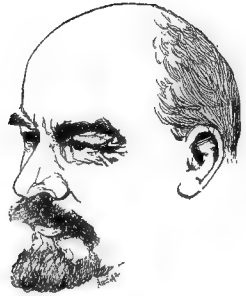
وقد كان تركيز رأس المال موجودا في الفترة السابقة على الاحتكار ، وكان ماركس قد أشار إلى أن المنافسة الحرة سوف تؤدي إلى نشوء مؤسسات أكبر فأكثر وإلى الاتجاه لتركيز الإنتاج ورأس المال . غير أن هذه العملية تهر في ظل الاستثمار بتغير كبير . فقد أوضح لينين أن الجوهرى فيها ليس مجرد زيادة التركيز ، بل كون هذا التركيز

وفي الولايات المتحدة اليوم نحو ١٠٠ أسرة من هذا الطراز موزعة على عدة مجموعات تسيطر على عمليات التمويل . وتسيطر كل أسرة منها سيطرة مباشرة على رؤوس أموال تبليغ آلاف الملايين من الدولارات . وفي ألمانيا الغربية تتركز هذه الأوليغاركية المالية حول ثلاثة بنوك رئيسية هي بنك ألمانيا ، وبنك درسدنر ، وبنك التجارة . وتسيطر على الاقتصاد البريطاني ١٥ مجموعة احتكارية ، وعلى الاقتصاد الفرنسي ثمانى مجموعات وعلى الاقتصاد الياباني ثلاث مجموعات الخ .

ولا تتمثل قوة هؤلاء المولدين في رؤوس أموالهم الفردية وحدها ، فهم يستمدون قوة إضافية مما يسمى « نظام المشاركة » الذى تعد الشركات المساهمة صور رئيسية من صورته . ففي منتصف الستينات كانت الثروة العائلية لأسرة روكفلر تقدر بنحو ٥٠٠٠ مليون دولار ، بينما بلغت رؤوس أموال الشركات التى تسيطر عليها هذه الأسرة نحو ١٠٠.٠٠٠ مليون دولار . وكذلك تتحكم أسرة مورجان فى شركات تبليغ رؤوس أموالها نحو ١٠٠.٠٠٠ مليون دولار رغم أن ممتلكاتها العائلية تقل عن ممتلكات أسرة روكفلر . ويزيد فى تعميم نظام المشاركة ، ذلك النظام الذى أسماه لينين « الاتحاد الشخصى » بين أصحاب البنوك ورجال الصناعة ، ويحدث ذلك عندما نجد نفس الأشخاص فى مجالس إدارة أكبر مؤسسات التمويل وأكبر الشركات الصناعية فى نفس الوقت . وفي منتصف الستينات كان أفراد ٢٠٠ أسرة من أغنى الأسر الأمريكية يشغلون مناصب الإدارة فى أكثر من ١٩٠٠ شركة ومن بينهم ١٧٠ يشغلون منصب رئيس مجلس الإدارة أو المدير العام . وكان نفس أفراد هذه الأسر يشغلون مناصب الإدارة فى ٢١١ بنكاً من البنوك الأمريكية الكبرى فى نفس الوقت .

وأدى تركيز وسائل الإدارة الاقتصادية فى أيدي فئة محدودة من أصحاب الأموال الى أحداث تأثير حاسم فى التركيب الاجتماعى للدول الرأسمالية بأسرها . فالاحتكارات تجد فى ظل الاستعمار أن الديمقراطية البرجوازية التقليدية لم تعد تلائم الظروف القائمة ، ومن هنا شرعت فى تشديد القبضة الرجعية على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية . وقد كتب لينين يقول : « إن الإنشاء السياسى الملائم لهذا الاقتصاد الجديد ، للرأسمالية الاحتكارية ، هو التحول من الديمقراطية الى الرجعية السياسية . فالديمقراطية تساير





المنافسة الحرة • والرجعية السياسية تسايير « الاحتكار »

(ف • أ • لينين • المؤلفات الكاملة ج ٢٣ ص ٤٣)

وظهر خلال الحرب العالمية الأولى ما يشير إلى أن رأس المال الاحتكاري بدأ يتخذ أشكالا جديدة ، إذ كانت قوة الاحتكارات قد بدأت تتداخل مع قوة الدولة البرجوازية ، وذلك مع زيادة خضوع هذه الدولة لسيطرة رأسمال التمويل • ورغم أنه لم يكن قد ظهر بعد غير البوادر الأولى لرأسمالية الدولة الاحتكارية فقد وُصف لينين قسماها الرئيسية وأوضح أن المرحلة الاستعمارية « هي مرحلة الاحتكارات الرأسمالية الكبرى ، ومرحلة تحول الرأسمالية الاحتكارية إلى رأسمالية الدولة الاحتكارية » •

(المرجع السابق ج ٢٢ ص ٤١٠)

وأوضح لينين كذلك أن رأسمالية الدولة الاحتكارية نشأت نتيجة للتناقضات بين الدول الاستعمارية أثناء سعي رأسمال التمويل للسيطرة على العالم اقتصاديا وسياسيا وتقسيمه بين المجموعات الاحتكارية المختلفة ، ثم تحولت رأسمالية الدولة الاحتكارية فأصبحت هي العامل الرئيسي في توسع الانتاج الرأسمالي • وساعدت

على ذلك التوسع الحروب العالمية ، ونمو النزعة العسكرية ، وأزمات فائض الانتاج ، والاضطرابات السياسية والمناسزعات الاجتماعية في الدول الرأسمالية •

ومن ناحية أخرى نجد أن خضوع الدولة للاحتكارات والتنظيمات التي تضمها الدولة الاحتكارية للاقتصاد تؤدي إلى زيادة ملموسة في الانتاج وفي رأس المال • فالدولة البرجوازية التي تتحكم في ربع الدخل القومي أو ثلثه تعيد توزيع هذا الدخل بمسورة تحقق مصلحة البرجوازية الاحتكارية •

وبينما تعمل الدولة الاستعمارية على مساعدة المؤسسات الاحتكارية الكبرى نجد أنها تحولت هي نفسها إلى أكبر مؤسسة احتكارية • ففي بريطانيا أصبح قطاع الدولة ينتج أكثر من ٢٠ ٪ من مجموع الانتاج الصناعي ، وأصبح في إيطاليا ينتج نحو ٣٠ ٪ • وفي ألمانيا الغربية تملك الدولة نحو ١٨ ٪ من رؤوس أموال الشركات المساهمة ، وفي فرنسا تملك الدولة نحو ثلث رؤوس الأموال الثانية •

وتعمل الدولة من خلال ذلك على ضمان حصول الرأسماليين على أرباح متزايدة لتدعيم سلطتهم



الاقتصادية ووضع المنجزات العلمية والتكنولوجية تحت تصرفهم .

تصدير رأس المال

وأوضح التحليل الذي قدمه لينين أن تاريخ نشأة رأس المال الاحتكاري وتطوره هو في نفس الوقت تاريخ توسعه واتجاهه الى اخضاع الشعوب الأخرى وتحقيق السيطرة على العالم .

وأشار لينين الى أنه مع بداية هذا القرن لم تكن هناك اراض حرة لم تخضع بصورة مباشرة أو غير مباشرة للدول الاستعمارية . فقد نشأ اقتصاد رأسمالي عالمي مع دخول الرأسمالية هذه المرحلة الجديدة من مراحل تطورها . وكتب لينين يقول : « ان تقسيم العالم بأسره (من ناحية مناطق النفوذ للبنوك ورأسمال التمويل ومجموعات الاحتكارات الدولية ومن ناحية الاستيلاء على المستعمرات واشباهاها) أصبح هو الحقيقة الرئيسية في عصر الاستعمار ، في اقتصاديات مطلع القرن العشرين » (المرجع السابق ج ٤١ ص ٢٠٢)

ودرس لينين العوامل الاقتصادية الرئيسية التي تحرك رأس المال الاحتكاري وتدفعه الى سياسته لتوسيع العدوانية ، فوجد أن أهم تلك العوامل

هو تصدير رأس المال الذي كان قد تحول الى أداة رئيسية للتوسع الاقتصادي في الخارج وسلاح في يد الاحتكارات في سعيها لتقسيم العالم الى مناطق للنفاذ . وبذلك أصبح تصدير رأس المال أحد السمات الرئيسية للاستعمار .

وكان رأس المال يصدر في الفترة السابقة على الاحتكار أيضا . ولكنه لم يبدأ في أداء دور حاسم في العلاقات الاقتصادية الدولية الا مع بداية القرن الحالي . وأدت هذه العملية بدورها الى زيادة التوسع الاستعماري من جانب الدول الامبريالية الكبرى ، وأوضح لينين « أن تصدير رأس المال يسهل غزو المستعمرات ، إذ يكون من الأسير في السوق الاستعمارية استخدام الوسائل المؤدية الى الغاء المنافسة وضمان وصول المواد المطلوبة الى الدولة الاستعمارية واتمام الاتصالات اللازمة » الخ ... (المرجع السابق ج ٢٢ ص ٢٦٢) .

وأبدى لينين في هذا الصدد بعض التحفظات مبينا انه يمكن في ظل الاستعمار أن يتم خضوع دولة لدولة أخرى من الناحية الاقتصادية دون أن يصبح بذلك بالضرورة ضمنيا اليها سياسيا ، بل وأوضح أن ذلك حدث بالفعل في حالات عديدة . (المرجع السابق ج ٢٣ ص ٤٤)



بأنها « احتكارات عليا » • وقال : « ان الصراع من أجل التقسيم الاقتصادي للعالم مظهر بارز من مظاهر الطابع الدولي لرأس المال بما يصحبه من منازعات حادة واشتداد في التناقضات الطبقيّة على نطاق عالمي » •

يبد أن الظاهرة المميزة للاستعمار ليست هي ظهور الاتحادات الاحتكارية للرأسماليين في السوق العالمية ، بل وليست اشتراك الرأسماليين الكبار من دول مختلفة في شركات موحدة ، فقد كانت هناك مظاهر كهذه في فترة المنافسة الحرة ، يقول لينين : « ان السمة المميزة للاستعمار سمة مختلفة تماما ، وهي سمة لم يكن لها وجود قبل القرن العشرين . هذه السمة هي تقسيم العالم اقتصاديا بين الاحتكارات العالمية ، هي تقسيم الدول ، عن طريق الاتفاق ، الى مناطق للتسويق » •

(ف 10 • لينين • المؤلفات الكاملة ج ٢٦ ص ١٦٧)

وما زال تحليل لينين صادقا حتى اليوم • فنحن نجد أن تصدير رأس المال أصبح هو الأداة الاقتصادية الرئيسية للاستعمار الجديد • كما أصبح أداة هامة في الصراع بين الاحتكارات للحصول على مناطق النفوذ في المناطق الخاضعة للسيطرة الاستعمارية والتي ضاقت كثيرا عما كانت عليه • ويمكن أن نقول انه مع ازدياد أزمة الرأسمالية تزداد أهمية تصدير رأس المال بدلا من أن تنقص • وقد ازداد حجم رأس المال المصدر في السنوات الأخيرة زيادة هائلة ، فبينما كان مجموع الاستثمارات الأمريكية في الخارج في عام ١٩١٤ لا يتجاوز ٣٥٠٠ مليون دولار نجده قد زاد اليوم عن ١٢٠٠٠٠ مليون دولار • (مجلة سيرفي أوف كارنت بيزينيس أكتوبر ١٩٦٨) •

الاحتكارات •• تقاسم العالم

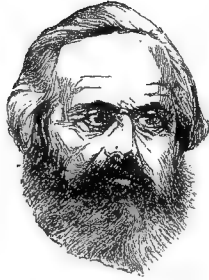
وأوضح لينين في نهاية الفصل الخاص بتصدير رأس المال أن الاحتكارات اقتسمت العالم فيما بينها بكل معنى الكلمة • ووصف لينين الاتفاقات الاحتكارية التي نشأت نتيجة لتركز الانتاج الى درجة لم يسبق لها مثيل - والتي تمتد بصورة حتمية الى خارج تجوّد اقتصاديات دولة واحدة -

الصراع : لاعادة تقسيم الأسلاب !

وأوضح لينين الطابع الطبقي للاتحادات الاحتكارية الدولية ، وفند الادعاءات القائلة بأن هدف هذه الاتحادات هو الحل السلمي للتناقضات الحادة في الإقتصاد الرأسمالي العالمي ، وأنها يمكن



ف . انجلز



ل . ماركس

اعادة التقسيم ممكنة بل وحتمية - لكن بمعنى ان السياسة الاستعمارية للثلول الرأسمالية قد آمنت الاستيلاء على الاراضى التى كانت حرة على ظهر هذا الكوكب »

(المرجع السابق ج ٢٢ ص ٢٥٤)

واذا كان الوضع قد تغير منذ كتب لينين هذه الكلمات تحت تأثير الضربات التى وجهتها حركة التحرر الوطنى للدول الاستعمارية ، وتحت تأثير نمو المعسكر الاشتراكي ، فليس معنى ذلك أن الدول الاستعمارية قد تخلت عن سعيها لاعادة تقسيم العالم فيما بينها بوسائل جديدة . فالاستعمار يسعى للتلاؤم مع الوضع الدولى الراهن عن طريق الجمع بين سياسته الاستعمارية التقليدية وما يسمى بالاستعمار الجديد : وتحتل الاحتكارات الامريكىة المكان الاول فى اتباع هذه السياسة .

الاستعمار .. والثورة الاشتراكية

وأوضح لينين أن للاستعمار هو أعلى مراحل الرأسمالية وهو فى نفس الوقت آخر مراحلها ، وأنه لا يمكن أن يتبعه الا الثورة الاجتماعية التى تقوم بها الطبقة العاملة . ومن هنا نشأت راجبات

أن تنشئ فى آخر الأمر اتحادا عالميا يتحرك وفقا خطة مشتركة . وأوضح لينين أنه كلما نمت الاحتكارات الدولية فإن الصراع والتنافس بينها يزداد ولا يضعف . وكتب يقول : « ان أشكال الصراع يمكن أن تتغير بل انها تتغير بالفعل نتيجة للأسباب الطارئة ، ولكن جوهر الصراع - أى محتواه الطبقي لا يمكن أن يتغير مادامت الطبقات قائمة »

(المرجع السابق ج ٢٢ ص ٢٥٣)

وأدى تطلع الاحتكارات الى السيطرة على موارد المواد الخام فى الدول الاجنبية وعلى الاسواق ومجالات استثمار رأس المال ، الى ازدياد التكاليف على اتوسع الاستعمارى من جانب الدول الرأسمالية الكبرى . وترتب على ذلك أن أصبح العالم كله مع بداية القرن العشرين منقسما سياسيا بين حفنة من الدول الاستعمارية . وأوضح لينين أن اتمام تقسيم اراضى العالم بين الاحتكارات يعد من السمات الاقتصادية الرئيسية للاستعمار فى فترة سيطرته الكاملة . وقال :

« ان اهم سمات هذه الفترة هي التقسيم النهائى للكرة الأرضية - النهائى لا بمعنى أنه لن تكون هناك فرصة لاعادة التقسيم ، فبالعكس نجد ان

بيد أن خلق المطالب المادية للثورة الاجتماعية العالمية في عصر الاستعمار ليست مقصورة على الدول الرأسمالية . فالتوسع المستمر الذي أدى الى اضمحاء الطابع الدولى على الحياة الاقتصادية للنظام الرأسمالى ، يصحبه تزايد فى درجة استغلال شعوب العالم ، واشتداد فى الصراع بين الدول الاستعمارية نفسها بحيث يهدد هذا الصراع وجود البشرية ذاته . وترتب على ذلك أن أصبحت الثورة الاجتماعية ممكنة لا فى الدول الاستعمارية الكبرى وحدها بل وفى الطرف المقابل أيضا ، أى فى المستعمرات والدول التابعة . وكتب لينين يقول : « أن العالم بأسره يوشك أن يندمج فى وحدة اقتصادية مترابطة ، وقد انقسم بين مجموعة من الدول الكبرى . وبذلك أصبحت الظروف الموضوعية لقيام الاشتراكية ناضجة تماما » .

(المرجع السابق ج ٢١ ص ٣٤٥)

وبهذا أوضح لينين فى تحليله أن القوى الانتاجية فى المجتمع تصل فى ظل الاستعمار الى مستوى من التقدم تتجاوز فيه حدود علاقات الانتاج الرأسمالية وتطلب تعطيلها . مما دفع لينين الى القول بأن الاستعمار هو عشية الثورة الاشتراكية .

جديدة فى الاستراتيجية والتكتيك التى تتبعها الطبقة العاملة فى كفاحها الثورى فى ظل ظروف أصبحت المطالب المادية الموضوعية متوفرة فيها لانتصار الاشتراكية . وبين لينين أن توفر هذه المطالب إنما تم نتيجة للطابع الاشتراكي للعمل ولأدوات الانتاج ، وهو الطابع الذى أسهمت الاختكارات فى ايجاده . وقال ان القانون الاقتصادى الذى يحكم تطور الرأسمالية يبين أن الانتقال من النظام الرأسمالى الى النظام الاشتراكي أصبح ضرورة حتمية . وكتب : « أن الطابع الاشتراكي للعمل الذى يظهر فى آلاف الصور ، والذي تأكيد بطريقة قاطعة خلال نصف القرن الذى انقضى منذ وفاة ماركس ، نتيجة لنمو الانتاج الكبير وتزايد الاحتكارات الرأسمالية وكذلك نتيجة للقوة الهائلة التى اكتسبها رأس مال التمويل ، كلها تشكل الأساس المادى الرئيسى للتحول الحتمى الى الاشتراكية » .

(المرجع السابق ج ٢١ ص ٧١)

ان الطابع الاشتراكي للانتاج يصل فى ظل رأسمالية الدولة الاحتكارية الى درجة عالية تجعل الاحتفاظ بأشكال الملكية الرأسمالية الفردية أمرا لا يمكن احتماله .



ومنذ ذلك التاريخ حدث تغير جوهري في وضع الطبقة العاملة على نطاق العالم . فقد ازداد عددها نحو عشرة أضعاف منذ بداية هذا القرن . وهي تنتج الآن أكثر من ثلاثة أرباع الانتاج الاجتماعي في العالم كله ، كما أن تأثيرها في المجتمع يفوق بكثير نسبتها الى مجموع السكان « لأنها تسيطر من الناحية الاقتصادية على مركز وعصب النظام الاقتصادي للرأسمالية » .

(المرجع السابق ج ٣٠ ص ٢٧٤) .

وأوضح لينين أن النظام الاستعماري أداة تستخدمها الدول الكبرى لتأجيل انهيار الرأسمالية تأجيلا مصطنعا . وقال : « إن الاستثمار العالمي لا بد أن ينهار عندما يتجمع الكفاح الثوري للعالم في كل بلد مع الكفاح الثوري لكتل الملايين من الناس في الدول المستعمرة » . وبذلك استكمل لينين فكرته القائلة بأن الكفاح المعادي للاستعمار من جانب الطبقة العاملة لا بد أن يتدمج في آخر الأمر مع حركة التحرر الوطني في الدول التي تعاني من النير الاستعماري بحيث يكونان معا تيارا ثوريا واحدا .

أسعد حليم

وقد وصل لينين الى هذا الرأي عندما كانت لبرجوازية الاحتكارية في قمة قوتها . وبلغ بها الأمر ، في سبيل تحقيق مصالحها الضيقة ، أن أشعلت نيران الحرب العالمية الأولى ، ولم يكن يبدو أن ثمة قوة اجتماعية قادرة على مواجهتها . وفي ذلك الحين - في بداية عام ١٩١٥ - أعلن لينين أن البشرية تقف عند مفترق عصرين . وكتب :

« إن الأحداث التاريخية التي تجري أمام أعيننا لن تفهم إلا اذا وصلنا الى تحليل للظروف الموضوعية للانتقال من عصر الى آخر . . . فنحن لا نستطيع أن نعرف مدى سرعة أو نجاح الحركات التاريخية المختلفة في فترة معينة ، ولكننا نستطيع أن نعرف أي الطبقات تحتل المكانة الرئيسية في هذا العصر أو ذلك ، فتحدد محتواه الرئيسي ، والاتجاه الأساسي لتطوره ، والمميزات الفاصلة للموضع التاريخي في ذلك العصر الخ . . . »

(المرجع السابق ج ٢٦ ص ١٤٥)

وأكد أن الطبقة العاملة لن تكون قادرة على وضع سياسة سليمة الا على هذا الاساس ، أي الا اذا أدخلت في اعتبارها المميزات الرئيسية لكل عصر (ولم تكف بفهم فترات محدودة في تاريخ دول بعينها) .

لينين والثورة الثقافية

أميراسكندر

السوفيتية ، وتقويض دعائم الدولة القديمة فان « كل معجزات العلم ، وكل منجزات الحضارة ، سوف تصبح ملكا لكل الناس . ومن الآن فصاعدا لن يستخدم الذكاء الانساني ، ولا العبقريّة الانسانية لخدمة اغراض القهر والاستغلال .. الا يستحق هذا كله ان يمنح كل امرئ جماع قوته وجهده ، لتحقيق هذه المهمة التاريخية الكبرى ؟ أجل . ولسوف ينجح الشعب العامل هذا العمل التاريخي الضخم ، ذلك لانه في اعماق هذا الشعب العامل تكمن كل القوى العظيمة للثورة ، والتجدد والميلاد الجديد .. »

بيد ان المهمة كانت بالغة الصعوبة ، لا لأنها كانت تواجه تخلف القرون الطويلة فحسب ، بل لأنها كانت تتعرض في تلك اللحظة الحاسمة من لحظات التحول ، لانحرافات عديدة في المفاهيم الفكرية وما يترتب عليها من خطط وبرامج . فما طبيعة الثقافة الجديدة التي يراد لها أن تسود في هذا المجتمع الجديد ؟ ان « البروليتاريا » هي التي أقامت دولتها ، فهل هناك « ثقافة بروليتارية » ينبغي لها أن تقوم ايضا ؟ وما هو الموقف من التراث الثقافي بشكل عام ، ومن « انثقافة البروجوازية » بشكل خاص ؟ وكيف يمكن القضاء على مشكلة الأمية التي كانت تحجم على عقول اغلبية الساحقة من أبناء هذا المجتمع ؟ وفي دولة متعددة القوميات ماهو الاتجاه الفكري السليم الذي ينبغي أن يواجه هذه القوميات المتعددة التي ظل معظمها يعاني وطأة القهر ومحاولات التصفية من جانب القومية الروسية التي كانت - لضخامة

« والسلطة السوفيتية ، مضافة اليها الكهرية ، مضاف اليهما تثقيف الجماهير » .. تلك هي العناصر الثلاثة الأولى ، التي استخدمها لينين ، في بناء المجتمع الاشتراكي الأول ، الذي افتتح حقبة جديدة في تاريخ الانسان . السلطة السوفيتية هي الثورة السياسية . والكهرية هي الثورة الاقتصادية أو الإنتاجية . وتثقيف الجماهير هو الثورة الثقافية . والثورات الثلاث هي اضلاع المثلث في الثورة الاشتراكية المجيدة . ثورة اكتربر العظيم .

وما من ثورة اشتراكية يمكن أن تنهض من غير هذا الثالوث . ما من ثورة اشتراكية يمكن أن تستحق اسمها دون أن تغير من طبيعة الدولة ، ودون أن تغير من ماهية العلاقات الانتاجية ، ودون أن تغير من جوهر حياة الجماهير العقلية والروحية. وتلك كانت رسالة لينين ، وهو يقف على رأس الطلائع المؤمنة من شعبه ، وجها لوجه أمام ظلمات القرون الوسطى التي رانت على روسيا القيصرية الاقطاعية والاستعمارية ، وأخذت نبض الحياة في الملايين العريضة من البشر تحت وطأة العبودية والقهر والتخلف والاستغلال .

فحينذاك ، قبل أن تنتصر الثورة ، كما قال هو نفسه في عام ١٩١٨ : « كان كل ذكاء الانسان ، وكل عبقريته ، يخدمان حفنة قليلة من البشر ، ويمتاعها كل ثمار العلم والثقافة ، بينما تعاني الغالبية الساحقة من أبناء المجتمع حاجتها الحاسمة والحجوية الى التعليم والتطور والارتقاء .. » .. أما فيما بعد انتصار الثورة ، ويقام السلطة

وعلى موضوع آخر كتب لينين يقول : « بينما نثر تصدد الثقافة البروليتارية وعلاقتها بالثقافة البرجوازية ، تقدم لنا الوقائع أرقاما تدل على أن الأمور تسير بصورة سيئة جدا عندنا حتى فيما يخص الثقافة البرجوازية . والحقيقة ، كما كان ينبغي توقعها ، هي أننا لا نزال بعيدين جدا عن المعرفة الشاملة للقراءة والكتابة ، وأن تقدمنا بالذات بالنسبة للعهد القيصرى (١٨٩٧) بطيء جدا . وهذا تحذير صارم ولوم لأولئك الذين كانوا ولا زالوا يخلقون فى سبيلهم « الثقافة البروليتارية » . فان هذه الأرقام تبين لنا أى عمل شاق وعاجل لا يزال يتوجب علينا القيام به كى نبذل مستوى بلد متمددين عادى فى أوروبا الغربية » (١٩٢٢) .

وفى موضع ثالث كتب لينين يقول :

« .. أولئك الذين يسهبون فى الكلام كثيرا جدا وبسهولة فائقة حول الثقافة البروليتارية .. حسينا فى البداية أن تكون لنا ثقافة برجوازية حقيقية ، حسينا فى البداية أن نعرف كيف نستغنى عن النماذج الغليظة والفظحة للغاية من الثقافات السابقة للثقافة البرجوازية ، أى الثقافة المكتنية والإقطاعية .. الخ ، أن العجلة المفرطة ، والمزايدة ، هما الأشد ضررا فى مضمار الثقافة . وهذا ما يجب على الكثيرين من أدبائنا وشبابنا أن يضعوه فى رؤوسهم » .

فما هى المهمة الأولى التى رأى لينين أنها الأجل بالتركيز والانتفاخ ؟ « أولا : أن نتعلم . ثانيا : أن نتعلم أيضا . ثالثا : أن نتعلم دائما . ثم الاهتمام بأن لا يبقى العلم عندنا حروفا ميتة أو جملا تشيع على الموضة - وهو ما يحدث لنا فى أغلب الأحيان - وليس لنا أن نخفيه - بل أن يدخل العلم حقا فى العادات ، ويصبح جزءا لا يتجزأ من حياتنا ، كلية وبالفعل » (١٩٢٣) .

ذلك اذن كان موقف لينين مما سمي آنذاك بالثورة البروليتارية - موقف ضد الزيادة والإدعاء - موقف ضد الثورات العقيمة المبسدة عن الواقع الموضوعى للجماهير - موقف ضد اختلاف الشعارات الكاذبة البراقة التى تخدع بردائها الثورى الظاهرى ، وتخفى فى طياتها خواء الفكر من رصيده الواقع - موقف ضد رفض الماضى كله ، ورفض التراث كله ، ووضع المسألة تطوير خبرة نماذج وتقاليد ونتائج الثقافة الموجودة على أساس ماركسى .

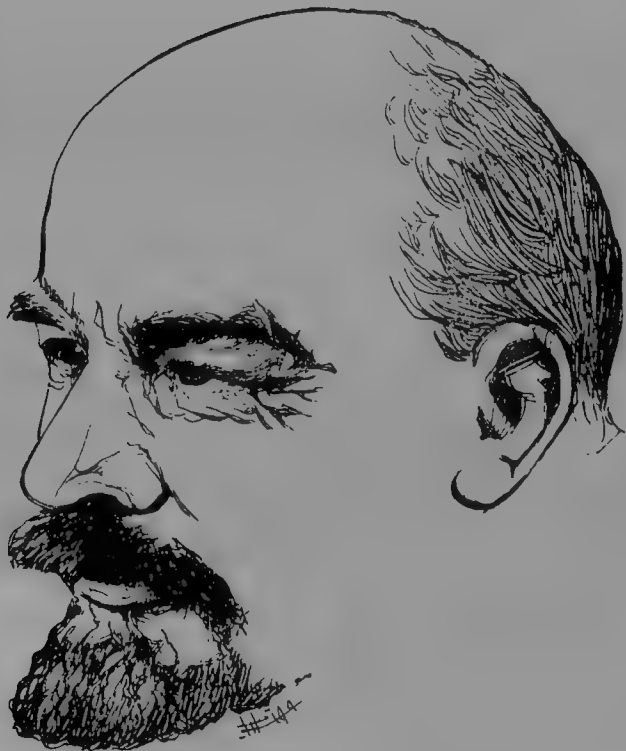
عدد أبنائها وحجم امكانياتها - تسيطر على غيرها من القوميات الضعيفة أو المستضعفة ؟ - ثم ماهى الخطوات التى يجب اتخاذها - على المستوى الأيدولوجى - فى ميدان الأدب والفن ؟ وقبل ذلك - وربما أهم منه - ماهى أولويات التى ينبغى الاهتمام بها ، فى عملية التطوير الثقافى وتكوين الجماهير ؟ - تلك كانت بعض الأسئلة التى واجهها لينين بأجابات حاسمة .

هل هناك ثقافة بروليتارية

فى سبتمبر عام ١٩١٧ ظهرت فى روسيا منظمة ثقافية عمالية باسم « بروليتكولت » أى « الثقافة البروليتارية » تحت قيادة « الكسندر بوجدانوف » وهو فيلسوف ، وعالم اجتماع ، واقتصادي روسى كان ينتمى الى الاشتراكيين الديوقراطيين فى بداية حياته ، ثم انضم الى البلاشفة عام ١٩٠٣ ، وظل فى صفوفهم ستة أعوام حتى طرد من بينهم بسبب أفكاره الفلسفية المثالية التى انتقدتها لينين بشكل حاد فى كتابه « المادية والنقدية التجريبية » وحاولت هذه المنظمة الدفاع عن استقلالها بعد الثورة ، ووضعت نفسها فى موضع المعارضة « للدولة البروليتارية » . وهى لا تكن منظمة عمالية خالصة ، بل دخل الى صفوفها كثير من المثقفين البرجوازيين الذين كانوا يؤمنون بأفكار بوجدانوف . ما الذى كانت تدعو اليه هذه المنظمة ؟ - كانت تنادى بمبدأين أساسيين : أولاها : رفض التراث الماضى . وثانيهما : إقامة ثقافة بروليتارية نقية وخالصة . وبلغت هذه المنظمة أوجها عام ١٩١٩ . ثم أخذت تنهار شيئا فشيئا حتى ذابت تماما فى بداية الثلاثينات .

ماذا كان موقف لينين من دعوى هذه المنظمة الى الثقافة البروليتارية النقية والخالصة ؟

فى عام ١٩٢٠ حينما انعقد مؤتمر « بروليتكولت » لعموم روسيا كتب لينين يقول : « لا أفكار خاصة بل الماركسية - لا اختلاف لثقافة بروليتارية جديدة ، بل تطوير لخبرة نماذج وتقاليد ونتائج الثقافة الموجودة من وجهة نظر الماركسية » . وفى مشروع القرار الذى كتبه بنفسه وأرسله الى المؤتمر كى ينال موافقة يقول فى بنده الخامس : « أن مؤتمر بروليتكولت لعموم روسيا يتمسك بشأت بوجهة النظر البدئية هذه ، ويرفض بكل عزم جميع المحاولات الرامية الى تلفيق ثقافة خاصة متميزة ، والانضواء تحت لواء منظمات خاصة ومنعزلة » (١٩٢٠) .



- لا رفض للماضي كله ولتراث كله ، بل تطوير وانتخاب وارثاء على اساس من المهتم والاستيعاب ، والتمثل لافضل ما فيه .
- لا ثقافة للقلّة المتنفذة او الصفوة المنتخبة، بل ثقافة ديمقراطية لكل الناس ، ثقافة جماهيرية لكل الشعب .
- لا بتر ، لا حرق ، لا مصادرة لكل ما ليس يقف على نفس خطواتنا ، بل توعية وتربية وكسبية لا يمكن كسبه من اعدائنا .

آه ، هو ذا فنان من أجلك يا بني ! أفتريد أن تعرف أيضا ما هو أشد مدعاة للدهشة ؟ انه صسوته الفلاحي ، وطريقته الفلاحية في التفكير ! انه فلاح صميم حتى النخاع ! فحتى اللحظة التي أقبل فيها هذا الرجل النبيل ، لم يكن في أدبنا فلاح حقيقي ، لم يكن في أدبنا فلاح حقيقي .. » ويكمل جوركي هذه القصة التي أوردتها في مذكراته قائلا : « حينئذ نظر الى لينين بطرف عينه الصغيرة ذات الملامح الآسيوية ، وسألني : « من في أوروبا يمكن أن يوضع معه في نفس المرتبة ؟ » ثم أجاب على نفسه في الحال : « لا أحد » ! »

ولم يكن تقديره العميق لتولستوي الا صورة لتقديره لكل ما هو طيب وعميق وتقديمي في التراث البورجوازي . وليس أدل على ذلك من أن تولستوي لم يستأنس وحده بتقديره - وان كان قد احتل مكانة خاصة في نفسه - بل شاركه في ذلك بوشكين ، وهرزن ، وبيتساريف ، وشرنشتسكي وليرمنتوف ، ونكراسوف ، وزولا ، وجوته ، وهابنزي وجاك لندن .. وغيرهم . ليس رفض الماضي كله ، ونبد التراث كله ، شبيهة الماركسي الحقيقي الذي تمثل ، كأفضل ما يكون ، في اهاب ذلك الفكر والمناضل العظيم : لينين ، وإنما الاختيار والانتقاء والتطوير ، هو جوهر النظرة السليمة ، التي تقوم على أساس المنهج المقاتل بأن المستقبل ليس نفيا للماضي فحسب ، ولكنه هضم واستيعاب وتشمل ايضا لأفضل ما فيه .

ضد الشوفينية والقومية الضيقة !

واذا كان موقفه من تولستوي قد تضمن هذا القدر من التقدير ، والنفاذ ، والاستبصار بالمغزى الحقيقي لكتابات الرجل العظيم ، فلقد كان له موقف آخر إزاء أولئك المفكرين الذين اسبست افكارهم وأعمالهم بالنظرة الرجعية ، الشوفينية ، الضيقة الأفق ، وخصوصا أولئك الذين حاولوا ضرب الثورة الاشتراكية في ظل لافتات الوطنية الروسية ، والعزة القومية الروسية ، والشخصية الخاصة ذات الملامح الخالدة للشعب الروسي ، ودفاعا عما أسموه الثقافة الرفيعة للصفوة التي تهددها مطالب العامة ، وقوة الفوقاء .

في عام ١٩٢٢ صدر كتاب بعنوان « أوغفالد اشبنجلر وسقوط أوروبا » اشترك فيه مجموعة من الكتاب والمفكرين الروس ، وعلى رأسهم الفيلسوف الشهير « يودياكوف » . وفي هذا الكتاب حاول هؤلاء الكتاب أن يطبقوا أفكار اشبنجلر على

غير أن هذا الموقف لم يكن يعني أن لينين كان يري - رغم دعوته الى الاختصار والتطوير - أن المجتمع البورجوازي كان ينطوي على ثقافة بورجوازية واحدة . على العكس ، فهو صاحب لمصطلح الشهير « **أمتان .. وثقافتان** » في الإشارة الى أن كل مجتمع بورجوازي ينطوي في داخله على أمتين : القلة المستغلة والكثيرة المستغلة ، وعلى ثقافتين بالتالي ، ثقافة القصة الشباقة وثقافة انقاعدة العريضة . بيد أنه لم يكن يرفض ، مع ذلك ، كل ما يصدر عن ثقافة القلة لأن مبدعيها ينتمون الى البورجوازية المستغلة ، بل كان يدعو الى انكشاف عن التناقضات داخل ثقافة المجتمع البورجوازي . وبينما كان ينبذ دائما الى الحذر من تلك الثقافة ذات التأثيرات الرجعية والمهادية للديموقراطية ، كان في نفس الوقت يلفت الأنظار الى رؤيته وتدعيم ومساندة الاتجاهات الديموقراطية والاشتراكية النامية داخل ثقافة المجتمع البورجوازي نفسه ، أو داخل جانب من جوانبها .

ولم يكن من الغريب أن يثير تقديره المبسّغ للكتاب الروسي العظيم « ليو تولستوي » مثلاً ، الدهشة لدى عدد من معاصريه ، هو نفسه أحس هذه الدهشة عندهم حينما وصف تولستوي بأنه « **مراة الثورة الروسية** » . ولكن لينين - كما يقول جورج لوكاش - « لا يفت أمام هذه التناقضات التي تثيرها لأول وهلة ظاهرة الحياة ، ولكنه يسبر غورها ، وينفذ حتى الأعماق . انه يبين أن التناقض بحكم طبيعته على وجه الدقة ، هو الصيغة الضرورية والملائمة للتعبير عن الثراء والتعقيد في العملية الثورية » وفي وجهة نظر لينين أن اختناقات التي تضمنتها آراء تولستوي وصوره ، وذلك المزيج الذي لا سبيل الى فصله من العظمة التاريخية والبساطة العقلية الطفولية ، يشكل وحدة عضوية هي انعكاس فلسفي وفني لما انطوت عليه الحركة الفلاحية من عظمة وضعف معا ، فيما بين تحرير العبيد عام ١٨٦١ وثورة ١٩٠٥ . وفي الوقت الذي كان فيه « **بليخانوف** » يتسائل قائلا : « من أي نقطة ، والى أي مدى يمكن للتقدميين أن يقبلوا تولستوي ؟ » ويجيب على نفسه قائلا : « ان المثاليين التقدميين للطبقة العاملة يكونون الاحترام لتولستوي أولا وقبل كل شيء ككتاب أحس أن النظام الاجتماعي الحاضر غير مرغوب فيه ، على الرغم من أنه أخفق في فهم الصراع من أجل تغيير الظروف الاجتماعية وظل غير مكثرت بها طيلة حياته » .. كان لينين يقول لمكسيم جوركي عن تولستوي : « يا له من رائع » آه ؟ يا له من عملاق .. !



الواقع الروسي، وأن يستخدموا نظرياته ومفاهيمه السوفييتية والمنصرية الحاطة في نضالهم ضد الثورة الروسية . وكانت تلك لحظة انتهاء الحرب الأهلية وبداية استقرار الثورة الروسية واتجاهها الى تضييد جراحها والانطلاق في بناء المجتمع الجديد . في تلك اللحظة وقت « برديايف » ليقول أن « روح الانسانية والتعاطف البشري غريبة على الاشتراكية ، وأن يكون في الامكان ظهور أي عمل ابداعي ، أو تفتح آية حرية ، في العالم الاشتراكي » . ثم انتهى برديايف الى أن الوجهة الجديدة للمجتمع الروسي سوف تصل به الى « موت الثقافة » !

وإدراك لينين على الفور ما تحمله هذه الأفكار من دلالة ضد الاشتراكية ، وضد السلطة الجديدة التي بدأت حينذاك توجه المجتمع وجهة انسانية حقيقية . وبدت له هذه الأفكار « نوعا من الفناء الأدبي لتنظيمات الحرس الأبيض » ! . فالعزة القومية الحقيقية لا ينبغي أن تفهم في إطار سلافي ضيق بل ينبغي أن تتطابق مع مصالح جماهير

البروليتاريا الروسية العظيمة . ان هذه العزة القومية « تدفع المرء الى أن يحارب ضد كل ألوان القهر والظلم وانعدام المساواة وسلب حقوق الإنسان » ولم تكن أقواله مجرد شعارات يواجه بها أعداء الاشتراكية ، بل كانت دائما مشروعات للعمل ، وخططا للتنفيذ . وإذا كان منح الشعوب الكثيرة التي كانت تشكل جسم الامبراطورية القيصرية القديمة ، وحققا في تقرير مصيرها ، هو امر يتطابق تماما مع جوهر الفكر الماركسي ، فإن لينين قائد المجتمع الاشتراكي الأول ، هو الذي وضع هذا الشعار موضع التطبيق . هو الذي أصدر نداهم الشهيد الى القوميات المختلفة التي تشكل منها الاتحاد السوفيتي بأن لها حرية البقاء داخل الاتحاد السوفيتي أو الانفصال عنه لوإرادات . هو الذي أراح صدور الظلم القيصري والقهر الاستعماري من على صدورهما ، وبعث فيها عزتها القومية ، وأشاع الحيوية من جديد في لغاتها ، وثقافتها الوطنية ، وتراثها العريق . هو الذي جسد في الفعل الثوري كلمات ماركس

الشهرة : « ان شعبا يضطهد غيره من الشعوب لا يستطيع أن يكون شعبا حرا » ، وهو الذى قال : « ان التربية الطويلة للجماهير العاملة بروح المساواة القومية الكاملة ، والأخاء الوطنى الكامل ، هى من أشد ما نحتاج اليه ثورة البروليتاريا » !

هذان هما الخطان المتوازيان اللذان سار عليهما لينين فى بداية الثورة . رفض لتطبيق ثقافة بروليتارية مضللة ، وتطوير ودفع وتربية للثقافة البورجوازية الديمقراطية . رفض لدعاوى العزة القومية الروسية والسماح الحائلة الخاصة بالشعب الروسى ، رفض للقومية الضيقة والشوفينية القاصرة ، منح الشعوب المهقورة حريتها وحققا فى تقرير مصيرها ، واستنهاض تراثها وبعث لغاتها وثقافاتها القومية ، والمحصلة النهائية بعث ثقافى كامل فى مجتمع رزح قرونا طويلة تحت نير الجهل والتخلف ، وبعث قومى كامل - فى الوقت نفسه - فى اطار نظرة انسانية ثورية وأمنية لشعوب مجتمع كان يدعى فيما مضى « سجننا للشعوب » !

الطريق يبدأ من هنا !

بيد أن الثورى العظيم كان يعرف كيف يبدأ طريقه فى المسيرة الثقافية الكبرى لمجمعه . ولأنه كان ينطلق من فهم عميق لواقع ، أدرك على الفور أى عدو ينبغي أن يواجهه فى البداية حتى يمهّد الطريق . لم تكن الثقافة عنده - كما لا ينبغي أن تكون عند كل ثورة حقيقية - متاع الصلوة المنقاة ، ومسلاة القلة التى تمنحها وضعها الطبقي فراغ الوقت وتأمين ضرورات الحياة . كانت الثقافة جزءا لا يتجزأ من الوجود الإنسانى الحر ، من الحياة الإنسانية الكريمة التى تلتصق على اتفاق واحد لها تحت شمس الاشتراكية . ولم يكن يكفى أن تمنح الأقليات القومية حقها فى تقرير مصيرها ، أو تدفع إلى بعث تراثها ولغاتها الوطنية . ولم يكن يكفى أن تترجم إلى اللغة الروسية فى السنوات القلائل التى أعقبت الثورة أعمال عمالقة الفكر والأدب الإنسانيين فى العالم كله . لم يكن يكفى أن تظهر فى المكتبات الروسية ، باللغة الروسية ، أعمال بلزاك وفولتير ، وآناتول فرانس ، وهابنى وشيلر ، وديكنز ، وجاك لندن ، وابتون سنكلر ، وفرهارد ، وغيرهم من رواد الفكر الإنسانى فى الغرب والشرق . ذلك لأن ستارا من الظلمة كان يعشى بإثقاله إضمار

الجماهير العريضة من أبناء هذا المجتمع . كانت الأمية تزيد على ثمانين فى المائة بين السكان . فما الذى يمكن أن تضيقه أمثال هذه الترجحات إلى شعوب لا تقرأ ولا تكتب ؟ الطريق اذن يبدأ من هنا !

« ان أكتوبر الأحمر قد فتح سبيلا رحبا أمام ثورة ثقافية ذات أبعاد عظيمة للغاية ، وتحقق على أساس الثورة الاقتصادية البازغة وفى تفاعل معها . . . تصورى ملايين الرجال والنساء من قوميات وعروق مختلفة وعلى درجات متفاوتة من السلم الثقافى . انهم جميعا قد اندفعوا الآن إلى الامام . إلى الحياة الجديدة . ان المهمة التى تواجه السلطة السوفيتية جليلة حقا . اذ ينبغي عليها أن تسد فى سنوات ، فى عقود من السنين ، الدين الثقافى التراكم خلال قرون وقرون . . . أنت تهملين لذلك العمل الثقافى العملاق الذى قمنا به منذ وصولنا إلى الحكم . يقينا ان بوسعنا أن نقول دون تبجح وتباه ، أننا فعلنا فى هذا المجال الكثير والكثير جدا . نحن لم « نخلع رؤساء » فحسب ، كما يتهمتنا بهذا مناشة جميع البلدان ، بل أنرنا كذلك رؤوسا . لقد أنرنا كثيرا من الرؤوس . ولكن الكثير بالقياس إلى ما مضى فقط ، بالقياس إلى خطايا الطبقات والزمير السائدة فيما مضى . . . » (من كتاب ذكريات عن لينين . . بقلم كلارازيتكين)

هذا هو الوضع الصحيح للمشكلة اذن . فإى اشاعة للثقافة وسط الجماهير ، أى محاولة لأكسابها جوهرها الديموقراطى ، ينبغي أن تبدأ من القضاء على الأمية ، بحيث لا تبقى الثقافة حكرا فى أيدي القلة . وبحيث تتحقق عدالة التوزيع الحقيقية لثمار المجتمع كلها اقتصاديا كانت أو ثقافية . ومن هذا الفهم الثورى السليم لقضية البناء الثقافى ، كان لينين يرد على أولئك الذين كانوا يتصورون الثقافة مجرد عدد من دور المسارح والالوبرا والباليه ومعارض النحت والتصوير . لم يكن يرفض هذه المظاهر للإبداع الفنى والانسانى ، ولكنه كان يؤمن بأن عملية أخرى ينبغي أن تسبقها حتى يمكن لهذه الاعمال أن تكون ملكا للجماهير كلها ، وغذاء روحيا لها ، ولاتبقى مجرد علاقة خارجية على تطور أمة لم تتطور بالفعل ! « أجل ، الباليه ، المسرح ، الالوبرا ، معارض الرسم والنحت الجديد ، كل هذا هو بالنسبة لعدد كبير من الناس فى الخارج برهان على أننا نحن البلاشفة لسنا إطلاقا برابرة متوحشين ، كما كانوا يظنون هناك . أنا لا أنكر

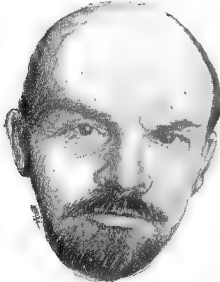
هذه الظواهر وما يمسئله من ظواهر الثقافة الاجتماعية ، وأنا أقدرها حق قدرها . ولكني أعترف بأن بناء مدرستين ابتدائيتين أو ثلاث في قسري نائية يطيب لي أكثر مما يطيب لي زرع معروضة في معرض من معارض التصوير والنحت . ان رفع مستوى الجماهير الثقافي العام يخلق تلك التربة الصلبة السليمة التي تنمو منها قوى جبارة لا ينضب لها معين من أجل تطوير الفن والعلم والتكنيك » (من كتاب ذكريات عن لينين - بقلم كلارا زيتكين) .

ومن نقطة البداية السليمة هذه ، انطلقت مسيرة البناء الثقافي للمجتمع الجديد . حملات ضارية ضد الامية . سباق لاهت مع الزمن من أجل تعليم الشعب . دفاع مستميت حتى ينال كل فرد من أبناء هذا المجتمع حقه في تور المعرفة مثلما يحصل على حقه في المسكن أو رغيف الخبز . وماذا كانت النتيجة ؟ مجتمع بلا أمية في سنوات قلائل . مجتمع يقرأ شكسبير - كما تقول احصائيات اليونسكو - أكثر مما تقرأه بلاده انجلترا . مجتمع بدأ أول غزو انساني للفضاء على أساس من التطور العلمي والتكنيكي . مجتمع يمثل أحد القوتين الأعظم في العالم !

العلمي ماركس وحاذق وعنيد !

غير أن لينين كان واعياً تماماً بأن أعداء المجتمع الجديد إذا كانوا قد أسلموا أسلحتهم ورفضوا رغباً عنهم راياتهم البيضاء في ميدان السلطة السياسية والاقتصادية ، فإنهم لم يسلموا أسلحتهم بكاملها ، في ميدان الثقافة . حقاً ان تعليم الشعب يسحب الأرض من تحتهم . وإشاعة الوعي وسط الجماهير سوف يقطع الطريق على محاولاتهم الرامية إلى استعادة مواقعهم . ولكن التطور الثقافي يمضي ببطء أو بسرعة أقل مما يمضي به التطور الاقتصادي والسياسي . ومن ثم حذر لينين من أن العدو . سيكون في ميدان الثقافة بخاصة قوياً ، وأنه سيكون هنا « ماركس وحاذقاً وعنيداً » ! . كان يقول : « ينبغي لنا ألا نكتفي حتى . باحتلال قمم القيادة والإشراف ، بل ينبغي لنا أن نستولي على أرض العدو كلها » .

« أحياناً لا يقع أمام ناظريك غير لوحة زرقاء سبائوية أو برتقالية ، ولكنك عندما تدخل فيها ، فإنها تتكشف ، وأحياناً حتى لصاحبها غير الواعي تماماً ، قطعة من هذا الفاز الخائض ، الكريه ، الكثيف ، الذي تنفته الثقافة المعادية للبروليتاريا .



وهنا لا بد من يقظة هائلة • لا بد من مهارة في التنظيف لا حازمة وحسب بل دقيقة أيضا • ولا ينبغي لنا ، ولا يمكننا أن نكون مبتدئين ، إنما ينبغي لنا أن نعرف أين تقع القروح التي يتعين برؤها وحرقها ، وأين ما يمكن علاجه ، وما يجب الصبر عليه رغما عنا ، طالما لم نستعص عنه بجديد ، خاص بنا • ينبغي أن نعرف من يجب أن نندمه ، ونصله ، ونلومه في حينه كما يجب • ينبغي أن يصون الاحتراس اليقظ إبداعنا الثقافي في جميع ميادين الفلسفة الماركسية والميتودولوجية - في العلوم الانسانية ، في اصلاح علم الطببيات ، وعلم التربية النظرية والعملية ، وتاريخ الفن ، وأخيرا في شكل محتجيات الابداع الفني بالذات ، هذا الابداع الذي يستأثر بأفكارنا ومشاعرنا ، ويستحوذ بصورة واسعة على الجماهير التي تنمو بسرعة عاصفة ...»

وهذه الكلمات تركز في وعي كامل الموقف الذي كان لينين يرى ضرورة اتخاذه بالنسبة لمجالات الابداع الثقافي المختلفة • لم يكن يدعو الى البتر والحرق والمصادرة الا لتلك الاعمال التي تكشف عن عدايتها السافر ، وتنفث سمومها القسائلة ، في روح الشعب ، ولكنه في الوقت نفسه كان يقول بضرورة المرونة القائمة على الحذر والاحتراس ازاء الاعمال الاخرى التي يمكن الاستفادة منها بشكل مؤقت ، وضرورة الاختيار بين الاعتبار الرصيد الحقيقي للمجتمع من هذه الابداعات الثقافية • « لا ينبغي لنا ، ولا يمكننا أن نكون هيبدين » ، أجل ! ، فهذه هي النظرة القاصرة التي لا ترى الا ما تحت اقدامها • « ينبغي لنا أن نعرف من يجب أن نندمه ، ونصله ، ونلومه كما يجب ، أجل ! » ، فهذه هي طبيعة النظرة الثورية التربوية التي لا تبحث عن البتر والحرق لمجرد اثبات ثورتها ويساريتها المتطرفة ، ولكنها تبحث عن كسب كل من تستطيع كسبه لصفوقها ، وكل من تستطيع تقويمه واصلاحه ممن لم يعرفوا المسار الحقيقي للثورة وقيمها وغاياتها •

ولم يكن المثال الذي ضربه باللوحة الزيتية التي ينميت منها الدخان الخساق المصاى للبروليتاريا ، عدا للاتجاهات الجديدة في الفن • من الحق أنه لم يكن يحبها • كان يقول « الجميل ينبغي الحفاظ عليه ، وأخذة عشالا وقدره ، والانطلاق منه ، حتى وإن كان قديما » فلماذا يتعين علينا أن ندير ظهورنا للجميل حقا وفعلا ، لمجرد أنه قديم ؟ لماذا يجب الانحناء امام الجديد كما أمام الرب ، ولماذا يجب الخضوع له لمجرد أن هذا جديد ؟ • ولكن هذا الموقف كان يتبع من

البغض الشديد للنفاق ومن الاجلال غير الواعي للموضة الفنية السائدة في الغرب • بيد أن هذا البغض لم يكن يعني بالنسبة له أن كل ما هو جديد معاد للثقافة الاشتراكية • هذا مضحك بالطبع • وإنما الموقف السليم الذي تبناه والذي كافح من أجله هو كشف الاتجاهات المعادية التي تستتر تحت لافتات الجديد والمتطور في الأدب والفن • إن الفن ينبغي كما قال « أن يعد جذوره الى أعماق الحماير الكادحة العريضة • يجب أن يكون مفهوما لهذه الجماهير ومحبويا منها • يجب أن يوجد احساسها وفكرها وإرادتها ، وأن يرفعها • يجب أن يوقظ فيها الفنانين ويطورهم ! تلك كانت خطوته الأساسية إذن !

لا ثقافة بروليتارية خاصة • بل تطوير وانتخاب وارتقاء لعناصر الثقافة البورجوازية الديمقراطية •

لا رفض لكل منجزات الثورة البورجوازية الديمقراطية في ميدان الثقافة • بل تطوير وانتخاب وارتقاء لأفضل عناصرها •

لا رفض للماضي كله • وللتراث كله ، بل تطوير وانتخاب وارتقاء على أساس من البضم والاستيعاب والتبش لأفضل ما فيه •

لا بسنه من فراغ ، أو من جرى وراء بريق الغرب ولافتاته ، بل دفع للجماهير على طريق الثورة الثقافية ، وإشاعة للنور في عقولها وقلوبها ••

لا تكريس للشوفينية أو القومية الضيقة ، بل حرية واسعة للقوميات المختلفة ، وحق مقدس لها في تقرير مصيرها • وبمث لثقافتها ولغاتها وتراثها ••

لا ثقافة للقلة المتقاة أو الصفوة المشهورة ، بل ثقافة ديمقراطية لكل الناس ، ثقافة جماهيرية لكل الشعب ، توجد إرادته وفكره ووجدانه حولها ••

لا بتر ولا حرق ولا مصادرة لكل ما ليس يقف على نفس خطوتنا • بل توعية وتربية وكسب لما يمكن كسبه من أعدائنا •

ثقافة لكل الجماهير ، ثقافة تنبع من الجماهير ، ثقافة تضي على الطريق الذي يستهدف مصالح الجماهير • ثقافة اشتراكية وإنسانية • ثقافة من أجل الحياة !

ألفر اسكندر



لينين .. وجوركي

رائد الاشتراكية وقبارة الثورة

وليد من الوشوح كان لينين كثيرا ما يستخدم الادب .
ففي كتاب « قانون المصانع الجديد » استشهد بحكاية
كريلوف المشهورة « اسد في الصيد » وقال « ان اللوائح
الجديدة من العمل الاضافي تذكرنا كيف كان الاسد يتقاسم
الفريسة بين رفاته في الصيد » :

« الحصنة الاولى ياخذها لنفسه بالحق ، والحصنة
الثانية ياخذها لانه ملك الوحوش ، والحصنة الثالثة لانه
القوى الحيوانات جميعا ، اما الحصنة الرابعة فمن يهد يده
اليها سيموت حالا » . وهكذا يفصل الرأسماليون اذ
يستغلون العمال وينهونهم بلا رحمة » .

وكانت علاقة لينين بجوركي مثالا حيا لتقدير الزعيم
للادب والادباء وللدور الكبير الذي يمكن ان يقوموا به في
بناء الثورة والادب الاشتراكي . وكان لينين يكن لجوركي
شعورا من نوع خاص لم يتمتع به سوى القليلين اما جوركي
فكان يحب بلينين ويحبه جدا عميقا صادقا .

كانت علاقة لينين بالادب عميقة أصيلة بعيدة الاهداف .
كان يقرأ الادب بنهم وفهم وتذوق .. ويهتم بالادباء كثيرا ،
الماضيين منهم والقدامى . وطالب بضرورة احياء التراث
الادبي وكتب من تولستوى عدة مقالات أشادت على الكاتب
أقديم غورا جديدا ، واهتم كثيرا بالادباء الشباب . وكان
يؤمن بضرورة الالتزام في الكلمة المطبوعة ، وانها لا يجب ان
تكون أداة لثراء بعض المجموعات او الاشخاص ولا يمكن ان
تكون قضية خاصة مستقلة عن القضية العامة للطبقة العاملة .
قال في مقال « التنظيم الحزبي والادب الحزبي » :

« ان الكلمة المطبوعة يجب ان تكون ملتزمة وبخلاف
الاخلاق البرجوازية ، بخلاف الصحافة البرجوازية
« والفوضى الارستقراطية » والركض وراء الربح يجب ان
ترفع البروليتاريا الاشتراكية مبدأ الكلمة المطبوعة للالتزمة
وان تطور هذا المبدأ وتطبقه عمليا باكثر ما يمكن من الكمال
والنقاء » .

زينات الصباح

العبيد .. لقد كنا نقرأ (الام) ونعيد قراءتها مرات ومرات . ونحفظ من ظهر قلب (الغنية بتربل التائر كالعاصفة) .

وقد التى لينى جوركى لأول مرة عام ١٩٠٥ ، ولكن لقائهما فى الحقيقة يمتد الى سنوات طويلة قبل ذلك حيث كانت مقالتهما تنشر فى نفس الصحف التقدمية ، وحيث اربط اسماعيل معاً نفوس وقلوب الشباب الماركسي النائر المظلم الى الحقيقة .. الباحث عن مرشد ..

بعد سبع سنوات من لينين فى ربيع عام ١٨٩٦ فى بلدة (سمارة) والوقت الذى كان فيه لينين يقرأ أعمال جوركى بنهم ولذوق واعجاب ويهتم بأعماله وبشخصه وموقفه الاجتماعى .

وقد ظهر جوركى لوريا منذ باكورة أعماله . وانقسم الى الحركة الديمقراطية الاشتراكية ، وقبض عليه فى ١٧ ابريل ١٩٠١ بتهمة ترويج دعاية معادية للحكومة بين عمال (سورموو) ولاد التقديميون وشنوا حملة واسمة مطالبين بالانزاع من جوركى الذى كان يقاتل من مرض السل . وانرج عنه القهر لكنه نفاه الى ارماناس حيث عاش تحت رقابة الميوليس .

ولكن جوركى بعد ذلك ، بصوبة نافذة ، من ان يحصل على تصريح بالسفر الى شبه جزيرة القرم للعلاج . واحتشد فى توديه جمع هائل من الشباب الثوريين وتحول رحيله الى مظاهرة هائلة . كتب لينين منها مقالاً بعنوان «مدات المظاهرات» ذكر فيه اسم جوركى لأول مرة مشيداً بأعماله ونوعيته قال :

والحق ان هناك بعض الموضوعات الكبيرة التى يصعب على أى كاتب ان يلمسها بقلمه . من هذه الموضوعات ثلاثة جوركى بليش انتى تحكى اروع مدافنه ثلاث من والد الثورة الاشتراكية . وفتارة الثورة واذيها جوركى . وما يمكننا تقديمه فى هذا الحيز المحدود ليس سوى صورة موجزة وبعض مقتطفات ولحات من حياتهما وكماحيهما الذى لم يرف الملل او الانانية من اجل القضية التى آما بها وكيف أدرك كل منهما بمعق الدور الذى يقوم به الاخر فى تغيير الحياة فى بلدهما .

ولنترك الامر للوثائق التاريخية التى تحكى كيف انجذب الكاتب الكبير جوركى الى لينين وكيف ربطت الصداقة المثينة الدائمة بين قائد الثورة الاشتراكية وجوركى شاعر الملاحم الذى قدم للثورة الكثير .

ففى بداية هذا القرن كان جوركى كاتباً ذائع الصيت بحسب شهرته الإلقاء . ليس فقط من اجل دفاعه عن الإنسان القهصور فى المجتمع الرأسمالى وفلسفه للاخلاق الرأسمالية الزائلة المعادية للأنسان ، بل لانه كشف فى صورة الادبية الرائعة ان البرجوازية قد انحسرت لتاريخيا ولم يعد من حلقا ان تطالب باستمراد سيطرتها على المجتمعات البشرية ونفنى بضميمة الثورة الاشتراكية ومعد البطولات والمحاولات الجريئة لفسان التصارها .

وكتب ماريا الهنشنا شقيقة لينين الصغرى فى

مذكراتها :

« اذكر تلك الايام العصيبة التى كان الحرب يعمل فيها فى ظروف السرية ، والتأثير العظيم الذى تركته أعمال جوركى فى نفوس شباب هذه الايام الحرومين من حرية

في ٧ نوفمبر قامت مظاهرة ضخمة لكن ناجحة في مدينة (ليوني نولجورد) حيث تجمع الحشود في وداع مكسيم جوركي وكريمه . ومكسيم كتب ذات شهرته في أوروبا .. سلاحه الوحيد صدق الكلمة .. نفته الحكومة الاوكرانيا من وطنه وبلده بلا محاكمة أو تحقيق واتهمه البوليس بممارسة تأثير ضار علينا وقالوا انه المتحدث باسم الروس جميعا وان سماعته في الكفاح من أجل الحرية والثورة لا تنطفيء ، ونحن نقول لهم ان تأثيره علينا كان كبيرا طيبا .

كانت هذه أول كلمات كتبها الزعيم عن الكاتب الروسي الكبير الذي لم يكن قد التقى به شخصيا بعد .

وفي أكتوبر عام ١٩٠٢ اتصل جوركي بصحيفة لينين «اسكرا» وعرب من استعداده للتعاون معها بكل الوسائل ، وبالعمل تعاون جوركي مع «اسكرا» . وعندما حدث انشقاق بين صفوف الحزب لإيمه المناشقة اخذ جوركي جانب البلاشفة ، وأيد موقف لينين الذي لم يكن قد التقى به بعد سوى من طريق رفاق الحزب .

وفي نوفمبر عام ١٩٠٤ اتصل جوركي بـلينين ايضا وطالب بمقد مؤتمر للحزب وعرض مساهمته لإصدار صحيفة جديدة وارسلت إحدى الرقيات الى لينين تقول ان جوركي «مستعد لدفع مبلغ ثلاثة آلاف روبل لتغطية تكاليف اصدار صحيفة على الفور ، وأنه مستعد لتقديم المزيد اذا وجد ان هذه الصحيفة ترفض ان تخوض في منازعات جديدة تالية» وارسل جوركي بالفعل فوراً الى لينين شيكا يبلغ ٧٠٠٠ روبل .. وبدأ لينين في اصدار صحيفة جديدة (البرود) وحتى ذلك الوقت لم يكن جوركي عضواً في الحزب ولم يكن يتراسل مع لينين راسماً . وكان يطلق عليه لقب «الرجل المصور» ويرى انه القائد السياسي الوحيد للبلاذ .

واقترحت إحدى الرقيات ان يتصل جوركي بـلينين راساً ولكن للأسف لم تتم هذه المعاملة إذ قبض على جوركي في (ريجا) بعد ان وجه نداءه «للمجتمع الروسي» متب حادث اطلاق النار على عمال بطرسبورج في ٩ يناير ١٩٠٥ الذي شاهده بنفسه .

وكانت الثورة قد فجرت في نفوس الناس ولم يكن يمكن الممكن اخذها بأي صورة من صور القهر . وارتفعت موجة السخط الشعبي واثر القبض على جوركي الطلبة في ٢٥ يناير كتب لينين في صحيفة الحزب الجديدة مقالاً بعنوان: «توبيخ يلبس دور السمين» وصف فيها القبض على جوركي والآخرين بأنه عمل سياسي يحمل على اضطراب الليبرالية وجنوناها .

وأثناء انتفاضة ١٩٠٥ عقد الحزب مؤتمراً الثالث ورغم القتل والاضطرابات التي اسمت بها هذه الفترة لم ينس لينين جوركي لحظة واحدة . بل كان دائماً يريد ان يعرف رأى جوركي في الأحداث ، وفي ليلة المؤتمر التقى

لينين بمندوب (ليوني نولجورد) فأعطاه سيلاً من الاسئلة عن جوركي - «ماذا يفعل الآن ؟ ما موقفه من الحزب ؟ هل يساهم في النشاط الأدبي في المنظمات المحلية ؟ » وبعد ان اجابه المندوب علق لينين قائلاً :

« هذا جميل .. جميل جداً ان يكون جوركي معنا فهو كاتب ذو موهبة عظيمة - انه يكره التهافت الصبياني للمتقنين ويرفض التوجع . وهذا جميل» .

كان لينين يرى في جوركي الفنان والاديب القريب من الكادحين الذي يقدم موهبته لخدمة قضيتهم ولذا كان يحاول الحفاظ على هذه الموهبة .

وفي عام ١٩٠٥ أفرج عن جوركي بضمن انتظاراً للمحاكمة فأفرق جوركي نفسه تماماً في قضية الثورة وعاش في خضم الأحداث وانضم الى الحزب ولعب دوراً نشيطاً في اصدار أول صحيفة بلشفية رسمية (نولفايا زرين) التي رأس لينين تحريرها .

وتم أول لقاء بين لينين وجوركي في ٢٧ نوفمبر ١٩٠٥ في مكتب جوركي نفسه تماماً في قضية الثورة وعاش في خضم أحداث ذلك وظفر اسمها جنباً الى جنب في معظم الصحف والجرائد الأولية للبلاشفة .

صحيح ان كل الموضوعات التي أثارها جوركي في أعماله ومقالاته عامي ١٩٠٥ و ١٩٠٦ كانت نابعة من تجربته الخاصة وملاحظاته وأفكاره ولكنها كانت تسر دائماً في نفس التيار الذي سارت فيه أفكار لينين .

وكان جوركي يرى ان حرية ثورة ١٩٠٥ المسلحة ماهي الا تسكة مؤقتة وقال في مقال بعنوان «قضية إيتولاي شميت» : « ان الثورة لم ولن تسقط .. فاشعلة أحيانا ترى من الضروري اخفاؤها وجهها الرهيب وراء ستار من الخائن .. ولكن ذلك لا يعنى انها خمدت .» قد يعنى انها تميع جميع قواها لتتلف من جديد قوتها متحفزة تصاصر ولتتهم كل شيء» .

هذه الفكرة كررها جوركي في مسرحية «الأعداء» وفي رواية «الأم» ففي المسرحية ترى الممثلة (إليانا لوجوانا) بعد ان رأت المسك البطولي الذي سلكه العمال بعد الهزيمة تقول من اقتناع « هؤلاء رجال لا يد ان يقتنعوا » وفي رواية «الأم» ترى الأم تعاني الكثير لكنها تظل قوية لاتقهر تصرخ في وجه رجال الشرطة الذين يضرّبونها «العقل لا يمكن اقراقه في ببحر الماء» .

وكان لينين والبلاشفة يستفيدون كثيراً من أعمال جوركي التي كانت تساعدهم في كفاحهم الثوري وكثيرا ما كان لينين يستخدم بعض عبارات جوركي في خطبه ومقالاته .

ولم يكن دور جوركي يقتصر على الأعمال الأدبية الملهمة للحماس . بل كان يكلف بأعمال ومهام حزبية شاقة فكان يؤديها علم اتم وجه « فقد كلفه الحزب بالقيام برحلة الى أمريكا من طريق أوروبا ليكشف للممال والكادحين في كل مكان حقائق الثورة الروسية وليرفع حصول الثيهر على

أي قرض من أوروبا وكى يجمع التبرعات اللازمة لأعمال الحروب . وكان لينين يعلق أهمية كبيرة على هذه الرحلة . فالتقى بجوركي . قبل رحيله وأعطاه التعليمات وتمنى له التوفيق .

وشن جوركي حملة من المقالات في الصحافة الأوروبية ضد حصول حكومة القيصر على قرض - كتب في (لومانيه) الفرنسية « لا تعطوا حكومة القيصر مالا » وفي صحفية ذاتاشون « الإنجليزية كتب مقالا طويلا ادان فيه من يقف مع القيصر ضد ثورة الشعب الروس وقال أن من يقف بجانب القيصر إنما « يمدى 100 مليون من المبيد » و 50 مليون من انطوائف الأخرى الذين يشكلون الإمبراطورية الروسية ويكرهون القيصر وكل من يقف معه » وناشد العمال في إنجلترا وفرنسا أن يحتجوا لدى حكوماتهم على منح القيصر أية تقود يستخدمها في المزيد من القهر ضد لزملائه الكادحين في روسيا . ولم يأس جوركي، عندما أعطت فرنسا للقيصر قرضا . بل نشر كتابا غامضا بعنوان « فرنسا الجميلة » وكتبه « بخطاب مفتوح الى المسبوق أولاد » أرب فيه من اقتناعه بأن فرنسا لن تسترد هذا القرض لأن الشعب الروسي قد دلفه مقدما من دمه » وقيل الرحيل الى لندن التقى لينين وجوركي في برلين وتلدعت علاقتهما فكانا يذهبان معا الى المسرح ويتزانهان ويتناقشان مناقشات طويلة وبعد ذلك عاش جوركي مع لينين في الجب المتور الذي ساد مؤتمر لندن واحترف بقدرة لينين على القيادة . ولاحظ حب لينين للعمل وجهم له ولاحظ كيف كان يطي قلبه ونفسه لعمل روسيا وأدرك أنه أمام نمط جديد من القيادة . ورغم أن علاقتهما استمت بصداقة الانداد الا أن جوركي كان يترقب دائما بأن لينين « صديق الرقيق وأستاذي الحازم » الذي أرتله أبلغ الأثر .

ويحكى لنسا جوركي في مذكراته عن لقاءه بلينين في مؤتمر لندن وعن الانطباعات التي تركها في نفسه الزعيم الثائر : -

عندما التقينا شفت على يدي ونظر الى نظرة فاحصة وكلتم في مرح ودعاية قال : « حسن جدا أنك جئت الى هنا .. أنت مفرم بالعلماء اليس كذلك ؟ حسنا سوف نجد هنا منها الكثير » . كان بسيط للغاية وهو يضح أصابعه في لتحات صدريته ولا يحيط نفسه بهالة « القساة » ولنت نظرى أنه ينطق حرف (الراء) من حلقه . وعلى عكس هذه الروح الودية وجدت بليخانوف عندما قدموني له وقف يرمقني بصرامة ويبدأ بمقدمات على صدره في سام وكأنه مدرس مرهق ينظر الى تلميذ جديد .. ولم يرد على ترديد المسألة المألوفة « اتنى معجب بموهبتك » ولم تبادل كلمات يمكن أن أذكرها بعد ذلك ..

أما لينين ذلك الرجل القصير البدين البشوش البسيط فمرغان ما أمسك يدي وبدأ يتحدث معي

والبريق يشع من عينيه من قصتي « الأم » ويرد لي بعض نقائصها ولم يعطيني فرصة شرح أسباب هذه النقائص فقد قا لانه يعرف اتنى كتبها متعجلا بل وأضاف أن هذا الكتاب كان فيه خير كثير لانه كان كتابا عاجلا فقد قبض على الكثيرين فجأة وكان لابد أن تكون نسخة « الأم » بين أيديهم في ذلك الوقت « كتاب مناسب في الوقت المناسب » كانت هذه خلاصة تعليقه على « الأم » . ولاحظت ضحكاته المفلتة اللطافية التي كانت تجذب العمال اليه . والحق أنه عندما اعتلى لينين منصة الخطابة بدا لي من طريقة نظفه للراء أنه لن يكون خطيبا ناجحا ولكني فوجئت بأنه بعد دقيقة واحدة كان قد استولى تماما على انتباه الحاضرين وأثابهم . ولم ار في حيالي شخصا يجنح للألفاظ المتقاه الركية كمادة الخطابة والزعماء . بل كانت كلماته بسيطة محددة واضحة سهلة الفهم ولذلك تركت كلماته أورا بالفا في نفوس الجميع . وخاص مكررة حريرة ضد المناشفة . وكان يقف سمامات فراغه بل حتى الدقائق التي يخلو فيها لنفسه مع العمال يسألهم عن أدق دقائق التفاصيل في حياتهم . ولم ينس لينين الراء ، سمته يقول :

الوعاذا من النساء ؟ هل عمل المثل شاق بالنسبة لهن ؟ هل لديهن وقت للدراسة والقراءة ؟

وبعد انتهاء مؤتمر الحرب في لندن وأثناء تجوالى بالقرب من هايدبارك سمعت حديثا يدور بين عمال رادالينين لأول مرة قال احدهم : -

- انه منا !
- فامترضوا عليه :
- وبليخانوف أيضا منا .
- فسمعت جوابا صابا :

- بليخانوف معاننا وسيدنا .. أما لينين فزعينا ورفيقنا » .

ويواصل جوركي مذكراته عن حياته مع لينين في لندن وكيف كان لينين يفكر في الآخرين دائما أكثر مما يفكر في نفسه قال : -

« ذهبت مرة للعشاء في مطعم رخيص في لندن ولاحظت أن لينين أكل قليلا ، بيضة واحدة وشريحة صغيرة من اللحم ورغم ذلك فقد أبدى اهتماما شرا بأكل العمال الوجوديين معنا ولال للشرف على التغذية : - أحرص على أن يبعد رفاقنا الأكل الكافي .. لا يجب أن يجوع أحد .. هيه .. من الأفضل أن تجهض الزيد من الساندوتشات » .

وعندما زارني في الفندق وجده يفتح يفتح سريري بدة وثلق ولما سألت ماذا يفعل سألني « هل المالدات جافة ؟ » وتمجبت لسؤاله الغريب ولم يلاحظ ارتباكى وواصل كلامه « يجب أن تحافظ على صحتك بامكسيمو فشي » .

وعندما سألت أحد العمال عن أبرز صفات لينين في نظره قال بلا تردد : - « البساطة ! » نه بسيط كالْحَقِيقَةِ » . واستمرت الملائة الوطنية بين الزعيم والاديب رغم الانحرافات السياسية الخطيرة التي وقع فيها جوركي عامس ١٩٠٨ و ١٩٠٩ بعد ان انضم الى الجبهة الفلسفية المادية للماركسية التي ظهرت في اعقاب ثورة ١٩٠٥ - ١٩٠٧ .

وقد سامحه لينين وشرح له جوهر الاخطاء التي وقع فيها « . ولم يكن لينين يحجم عن توجيهه النقد النقاس لجوركي لانه كان مؤمنا بان جوركي قيادته الثورة ويشيرها لن يتغلى منها ابدا . ولم ينس لينين ابدا ان جوركي كان ادبيا يرى الدنيا بعين الفنان . وكان يشرح له بأسهاب الجوهر السياسي للظواهر الاجتماعية المختلفة .

ونشطت الصحافة البرجوازية في توجيه هوة الخلاف بين جوركي والحزب وبين جوركي ولينين ونشرت الكثير من الشائعات فرد عليه لينين بمقال قاسى قال فيه : تتشبه الأحزاب البرجوازية أن يتركه جيسوركي الحزب الديمقراطي الاشتراكي . . ولكن مصالحهم سيستلهم ادراج الرياح . . فقد ربط الرفيق جوركي - بأعماله الفنية العظيمة - نفسه بحركة العمال في روسيا وفي العالم بصورة لا نجد سوى الاحتقار ترد به على هذه الافتراءات» .

كتب لينين ذلك رغم علمه بمصلحته جوركي المجموعة المادية للماركسية . ورغم ماكتبه جوركي نفسه عن موقفه في قصة « الاعتراف » التي اتفقها لينين بشدة - فقد كان لينين مقتنعا تماما بان هذا الصفا انحراف مؤقت في حياة كاتب كبير ظل مغلفا وادبيا ونصرا لفلسفة الكادحين . وكانت هذه محاولة ناجحة من جانب لينين لمساعدة الكاتب الكبير للعودة الى الطريق السليم .

واستغل بيلخانوف هذه الفرصة لسزل جوركي من الماركسية وقال ان الانحرافات التي ظهرت في قصص « الاعتراف » ليست طارئة وانما تعتمد جلودها الى قصة « الام » وانها تدل على ان جوركي لم يفهم الاشتراكية ولكن لينين كان يثق في ان جذركى مازال يستطيع « أن يفهم الكثير » من أجل الكادحين في روسيا وفي العالم . وكان على حق .

واحتدمت المناقشات حول جوركي مرة اخرى في فترة حاسمة من تاريخ روسيا ١٩١٧ - ١٩١٨ . وظهرت اتجاهات عديدة متعارضة داخل مستويات الحزب كان أبرزها اتجاه لينين واتجاه ستالين وقد أثبت جوركي بنفسه رأى لينين فيه . وغير ستالين رايه في الكاتب بعد ذلك بل واعطاه ما يستحق من تقدير وتكريم .

ودغم الاخطاء البسيطة التي وقع فيها جوركي بانضمامه ذات يوم لمجموعة مادية للماركسية الا انه لم يتزل من الثورة ولا الثورية . ولم يبتعدوا هم عن كتابهم وحاولوا استرجاعه بكل صوفهم بكل الطرق . ولا يمكن

القول بأن لينين قد « عفا » تماما عن جوركي ولكنه لم ينس ابدا فضل جوركي على الثورة وكان يذكر ان لجوركي « موهبة فنية افادت وتفيد حركة البروليتاريات في العالم » وعندما سأله الرفاق هل صحيح ان جوركي ترك صوفهم اجاب لا تردد :

« لا ، لا يستطيع جوركي بالفعل أن يتركنا . . انها مرحلة عارضة ، ربح غريبة وسوف يكون معنا حتما » . ولعزم لينين لهجوم كثير بسبب « تسامحه » مع جوركي ونفضه أمام الخوف من أن تضر الثورة كتابا كبيرا مثل جوركي الذى يدفعه « للتنازلات » ولكن الايام اثبتت صحة رأى لينين . فقد عاد جوركي الى الحزب وساهم بقند هائل في بناء الثقافة الاشتراكية في روسيا وكتب في معظم الصحف البلشفية وساعد في تطوير الوهاب الادبية لدى معظم الادباء الشباب - وامتنح لينين كتسابه الذى ظهر في هذه الفترة « قصص من إيطاليا » وطلب منه أن يكتب من أولستوى .

وكان لينين يعتبر جوركي مرجعا في الفن والادب . وكان جوركي يعرض دائما على سماع آراء لينين في الادب ويسأله رايه في أعماله ومشروعاته الأدبية .

فعندما التقى الرجلان في كبرى عرشي جوركي على لينين مشروع قصة من حياة ثلاثة اجيال في أسرة بورجوازية . انصت لينين اليه باهتمام ووافق على الفكرة ولكنه اضاف بأن كتابا من هذا النوع يستحسن كتابته بعد الثورة حيث تقدم الحياة نفسها للكاتب لهياة للقصة . ولابد ان جوركي قد عمل بعده النصيحة فلم يكتب قصة « أسرة أولستوف » الا بعد أن قدمت له الحياة النهاية المناسبة .

وعندما نشر جوركي مذكراته عن كوروليتكو وأولستوى وأنديريف ، تمجب القراء وامتبروا رجوع الكاتب الى الماضي نوعا من الهروب من الواقع . ولكن هذا خطأ . فذكريات جوركي من زملاله لم تكن مجرد سرد تاريخي أو سير ادبية راقية من كتاب عرفهم شخصيا وأحبه . بل كانت هذه النماذج تعبيرا من رايه . وموقفا يتشابه مع موقف لينين من بحث الفترات الادبي والتقال . وكان لينين قد اثار حملة نقدية طالب فيها بناء الثقافة الاشتراكية بضرورة استيعاب التراث الفكرى والثقافى القديم والاستفادة من القيم الثورية التي ظهرت في الجيل السابق من الثقافة الانسانية .

ففي مقالة جوركي من ليونيه أنديريف يكشف جوركي عن مأساة كاتب موهوب رفض أن ينضم الى كفاح شعبه وانزول منه . نرى هنا اكثر من مجرد سرد ذكريات شخصية عن كاتب مثل أنديريف أو صورة لصبر الفرد . . نرى مناقشة لملائة المثقفين بالمشب والثورة . . وهو موضوع احتدم الجدل حوله في ذلك الوقت ويحدثم حوله الجدل في كل زمان ومكان .



بترسيبوج الى موسكو ليراه ويتكلم معه . وكان لينين يساعده كثيرا في ازالة هذه الكتابة واستعادة ايمانه .

وكان لينين يرى ان كتابة جوركي ترجع الى معاناة عاطفية داخلية مردها ان الكتاب كان دائما يمشي في حالة نوم وترقب لانه يرى الحياة الجديدة لم تظهر معالمها بعد بوضوح في العاصمة الكبيرة في الوقت الذي لم تتدل فيه آثار البرجوازية المنهارة تماما .

وكان لينين يحاول دائما ان يشرح لجوركي حقائق الحياة اليومية . وناشده في معظم مراسلاته الا يفقد اتصاله بالحياة .

وكتب جلازوف من زيارات جوركي للينين في الكرملين قال ان هذه الزيارات كانت تخلق جوا من الفرح لان الجميع كان يعرف مدى ما يجلبه من سعادة لنفس لينين . فقد كان لينين ينتظر دائما بشوق ومعلقة حقيقية زيارة «صديقه الحميم الذي كرس كل موهبته الطويلة من اجل خدمة القضية البروليتارية» وكانت هذه الزيارات تجلب الكثير من الاعمال لافراد السكرتارية فقد كان جوركي دائما يجلب معه الكثير من مشاكل الناس وهمومهم . ويستمتع لينين اليه باهتمام وسرمان مبهبط

وقد كتب لينين عدة مقالات عن ليونولستوى احداها بعنوان :

« ليونولستوى مرآة الثورة الروسية » اضى فيها ضوءا جديدا على الكتاب الروس الكبير . وظهرت مذكرات جوركي من تولستوى عام ١٩١٩ وكتب فيها لوناشارسكى - وهو كاتب معاصر ومرجع في هذه الامور - « يقدم لنا جوركي في تحليله الرائع لتولستوى - على شكل مذكرات حية نابضة وتعليقات عاطفية - تفسيراً سيكولوجياً مبتكراً قريبا من تحليل لينين » .

وكان لينين يردد في اصحاب شديد كلمات جوركي عن تولستوى وخمسة عبارة « ياله من صغرة .. ياله من عملاق الانسانية لم يكن لدينا موسيقى حقيقية في الادب قبل ان ياتي الينا هذا الكونت » .. والحق ان لينين قد اتهم كتاب جوركي من تولستوى في « جوفة واحدة » واستمتع به تماما وقال ان جوركي بث الحياة - جديدة في تولستوى « اشك ان احدا كان من الممكن ان يكتب عنه بهذا الصدق وبهذه الجرأة » .

واحيانا كان جوركي يتبع فريسة للشك والتلق والتشاؤم وفي هذه اللحظات كان يكتب لينين او يذهب من

التعليمات بإجراء التحقيقات اللازمة وكتابة الخطابات وإرسال البرقيات وإطلاعه على النتائج فوراً .

أما جوركي فلم يكن يخفى انفجالاته بعد لقائه مع لينين وكان يعيشها مرات ومرات بعد ذلك .

وفي نوفمبر عام ١٩٢١ ، وبعد أصرار والاح من لينين استسلم جوركي وسافر للخارج للعلاج واتصلت مراسلاتها بشكل مباشر واستمرت اتصالها من طريق الأصدقاء . وكان لينين يهتم شخصياً بكل شئون جوركي وأشرف على نشر أعماله الكاملة واهتم كثيراً بالصال جوركي في الخارج بالمتقنين الأروبيين .

لم مرض لينين وقبل موته بقليل كان يفكر في جوركي ويسأل منه وطلب أن يقرأوا له شيئاً من أعمال جوركي ولهذا كان جوركي أول من كتبت لهم كرويسكايًا زوجة لينين عن موت لينين :

«فرزني اليكسي مكسيغولتشي .. لقد دفنا بالاس فلاديمير إيليتش» .

« وقد ظل حتى آخر لحظة في حياته كما عرفته دائماً .. ذا الإرادة الحديدية والميطرة الهائلة على النفس .. الرجل الذي عاش بكل مشاعره مع الآخرين .. الرجل الذي سحك وأضحك وتبادل الكلمات حتى قبلة وفاته ..

«وكان كل يوم نقراً الجريدة وتناقش » .

«وذات مرة قرأنا خبراً يقول أنك مريض فأتزعم جداً وظل يسأل منك في القلق شديد (كيف حاله ؟ هل هناك أخبار عنه ؟) وفي الليل كنت أقرأ له الكتب التي يختارها بنفسه من طرود الكتب التي تعمل من المدينة .. وكان يسألني أقرأ له أولاً كتابك من كورولينكو ثم كتاب « جامعاتي » .

الخلاصة : كرويسكاي

وهكذا ظل جوركي مرافقاً ورفيقاً للينين حتى آخر لحظات حياته ، أما لينين فقد كان بالنسبة لجوركي دائماً الشلمة التي تثير له الطريق في أعماله وحياته ..

وكتب جوركي ذكرياته من لينين بعد وفاة لينين مباشرة عام ١٩٢٤ . لم تقمها وأعاد نشرها عام ١٩٣٠ ، وبعد هذه المذكرات يقول :

«ما تلاذعير لينين .. وكان موته خسارة كبيرة أترف بها حتى الأعداء الذين قالوا : «لقد خسرت الغنيمة» بصوت لينين الرجل الذي تجسدت فيه الديمقراطية بشكل لافت مغاير لعظماء عصره» لقد كان الرجل بعيد النظر وحكيماً وفي المحكمة السياسية يمكن حزن عظيم أيضاً . ويقول جوركي في مذكراته أن لينين تشبأ بالحرب وهو في باريس وقال له :

« الحرب القادمة .. هذا شيء حتمي .. لقد وصلت

الرأسمالية العالية إلى حالة الخمرة المتعفة وبدأ الناس يتجرعون سموم الشوفينية والقومية .. أعتقد أننا سنواجه حرباً أهلية شاملة في أوروبا كلها .. وماذا مستغل البروليتاريا لا اعتقد أن البروليتاريا تستطيع أن تتصدى لهذا الطريق النمودي وما وينيلها لذلك ؟ الإضراب العام في أوروبا كلها ؟ العمال ينقصهم التنظيم الكافي .. وينقصهم الرض الطبقي اللازم للقيام بذلك .. وسوف يكون مثل هذا الإضراب بداية الحرب الأهلية .. ونحن كسياسيين وأتبعين لانمول كثيراً على مثل هذه الأمور » .

« وبالطبع سوف تعاني البروليتاريا الكثير ، هذا مصيرها في الوقت الحاضر . ولكن أعداءها سوف يصفهم أحدهم الآخر وهذا أيضاً حتمي » . ولكن هذا كان يؤلم لينين أشد الألم قال : « تصور كيف يتود المتخمون الجياع ليديع أحدهم الآخر ؟ هل يمكن أن تتصور جريمة أكثر سخفاً وأشد الأثرة للثورة ؟

ويقول جوركي أيضاً أن لينين كان يتمتع بروح مرحلة وكان يتسلق الدعاية ويطلق مقتره بانفسك التلقائي الساذج كالأطفال ويقول من نفسه : «صحيح أنني استمتع المرح وكذلك ولكنني أفتكر إلى موهبة صناعته .. بالتأكيد تعمل الجماعة في طياتها من الدعاية مايوازي ما نعمله من الحزن » .

ويكشف لنا جوركي في مذكراته عن لينين جوانب أخرى من حياة الزعيم فيها الكثير من الطرافة : يقول جوركي :

التقني في كبرى وفاجاني لينين بقوله : « أهرق يا الكس أنك تمنى أن تصالحنى مع (جماعة الماخين) ! رغم أنني حاولت في رسالتي أن هذا شيء مستحيل .. فلا تحاول !

وحاولت طوال الطريق إلى شقتي وبعد أن وصلنا أن أشرح له أنه جانب الصواب بعض الشيء في تصويره أن في نيتي مصالحته مع أصحاب المذاهب الفلسفية المختلفة لأنني ببساطة لا أفهم الفلسفة وأرى أنها كالمرأة القبيصة التي ترتدى ملابسها بضيث وبطريقة تتمكن بأنها جميلة . فضحك لينين من قلبه لهذا الوصف وقال «هكذا من ناحية الدعاية .. لكنني يجب أن تنظر إلى الأمر بصورة أكثر جدية» .

وكنت أرى أن هذه الجماعة – فوناشازسكي وبوجدانوف ويازاروف – لهم رأيهم وهدفهم وأنهم ممتازون ، ولا أنهم كثيراً تقاط الخلف .

حضرت مرة إحدى مناقشات لينين مع بوجدانوف وقال له لينين : —

من أجل ما قال شونهور « أن من يفكر بوضوح يسر بوضوح» ولكنك يارفيقي بوجدانوف تفسر بغموض ! فأشرح لي في جملة من أد ثلاثة تكرار من البديل الذي تقدمه للطبعة

العامة . ولماذا ترى ان الماخية أكثر ثورية من الماركسية ؟
وحاول بوجدانوف أن يشرح ولكنه كان كثير الكلام غير
محدد فقال انه لينين ؟ ذلك من هذا ؟ واستشهد بقول
(جوريس) « أفضل أن أقول الحقيقة على أن أكون
وزيرا » .

ولعب هو وبوجدانوف النرد بعد ذلك وهزم لينين في
اللعب فغضب وثار كالطفل ، تماما كضجعة البريشة
|للقائلي التي تضج على شخصيته الكثير من الطبيعية
والإنسانية والبساطة . وكان لينين في الحقيقة حزينا جدا
لانتقامه على الحرب :

« أنهم الأكياس موهوبون قنعوا الكثير للحزب وفي
استغلالهم أن يقدموا أصناف ما قدموا عشرات المرات ..
لكنهم لن يستمروا معنا ! لا يستطيعون . لقد حطم هذا
النظام الإجرائي العشرات وثلاثت من أمثالهم . » وقال من
أوناشارسكي :

« انه أقل فريدة من الآخرين .. وانه موهب فائدة ..
وانا احبه كما تعرف انه رفيق ممتاز .. نبوغه من التسوع
الفرنسي .. وثقافته أيضا ثقافة فرنسية الطابع . »

ويقول جوركي أيضا في مذكراته :

ان لينين لم يكن يسخن أو يشرب . وفي سنوات المجاعة
استمر الرفاق يرسلون له الطعام فكان ذلك يؤكده كثيرا
ويجعله :

قال لي :

« لهم يؤاملون ارسال الطعام لي كائن سيدهم ..
وإذا رفضت فمعنى هذا جرح شعورهم .. وأرى الجميع
جائعين حوف . »

ويقول جوركي ان لينين كان له رأى طريف جوا في
الموسيقى :

ذهبتا ذات ليلة لنستمع الى سوناتات بتوفن في موسكو
واعجب لينين بها جدا قال :

يا لها من موسيقى مذهشة .. فوق مستوى البشر !
لكنني لا أستمع الى الموسيقى كثيرا .. فهي تؤثر على
أعصابي واضمر بأنني أريد أن أقول أشياء ساذجة وان
أربت على رموس الذين خلقوا هذا الجمال بالرغم من أنهم
يمشون في جحيم قذر .. ولكنك في أيمانك هذه لا تستطيع
أن تربت على رأس أحد قريبا هض يدك .. بل يجب أن
تقربهم على رموسهم بلا رحمة .. رقم أنا مؤمن بمبادئه
منادية لاستخدام القوة ضد الناس .

ويقول جوركي ان لينين ظل يبحث اليه برماله اما
كاملا ولم ينس رقم مشاقله الكثيرة أن جوركي مريض بالسل

وانه يجب أن يسافر للخارج للعلاج وقدم إحدى رسائله في
مذكراته :

« عزيزي .. الكسندر مكسيموفتش »

« .. مازالت أزمات نزيف الرئة تعاودك ولكنك ترفض
السفر .. إذا ذهبت الى مصحة في أوروبا ستشفى وتنتج
من الأعمال للاثة أضعاف ما تفعله هنا الآن .. صدقني
لا يوجد علاج لك هنا .. أذهب فوراً واحتفظ بصحتك
لا تكن غنيا .. أروحو ! »

لكن لينين الحنون الطيب الرقيق الذي لم ينس
رفاقه في أي وقت كان جادا في مناقشاته اذا احتدم الخلاف،
ساخرا وقاسيا يسطك على خصومه ويسفه أراهم .
قال لي ذات يوم :

« تعرف أنك غريب .. يبدو أنك واقفي في الأدب ..
رومانسي في الواقع .. أنك تلقن أن كل إنسان ضحية
للتاريخ ليس كذلك وتحاول أن تقتنعني ان حزب الطبقة
العامة مجبر على توفير الراحة للمتقنين » أولا وقبل كل
شيء ! »

ورغم ذلك كان يقول ان لدى « التطباعات أوسع
وأعمق » من معظم الأمور .

وكان زعيم البروليتاريا الأمية لا ينسى أبدا انه
دوسي .. بل كان يشترط بكل ما هو روسي . وبعد أن قرأ
كتابي من لوستوي سألني « هل تجد له شيئا في أوروبا ؟ »
ولما أجبت بالنفي فرك يديه في سرور بالغ وضحك . وكان
يفخر بالقن الروس بصورة غريبة وساذجة . وعندما كنا
نراقب ذات يوم الصيادين الإيطاليين في كبرى ملق لينين :

« ان الروس يقومون بهذا العمل بطريقة أكثر حيوية . »

ولما اهتمرت قال : « هيه .. لا يجب أن تنسى أننا
دوسي وأنت تعيش في هذا الجزء من العالم » .

فقد كان لينين يشق روسيا التي عاش بعيدا عنها
لمدة طويلة والتي حوسبها باهتمام وراحا من بعيد أكثر
حيوية ورأى الرأثا أكثر اخراقا . وامتدح قدراتها وموهبة
الشعب الروسي الفارقة .

ويقتنم جوركي ذكرياته كمسا بدأها برأه الزعيم
والصديق والراحل :

ورحل لينين وترك ذنينا .. وجاء موته غربة مفاجئة
لكل من عرفوه .. مفاجئة جدا .

لكنه مازال حيا بيننا .. ثورة أفكاره يملكون كل
يوم نتجاه من أجل الاشتراكية والإنسان والكادحين .

ذينات الصباغ

تأليف: ماريتا بوييكو

ترجمة: حسين الليثوي

تم نشر هذا المقال بتصريح خاص لجهة الفكر المعاصر من
مجلة العلوم الاجتماعية اليوم التي تصدرها أكاديمية العلوم
بالاتحاد السوفيتي

ثورة ١٩٠٥ في روسيا وعشيرة ثورة أكتوبر
الكبرى (١) *

وجميع هذه المقالات تفحصت في ترابط واتساق
مشكلة الفنان وعلاقته بالمجتمع المعاصر . يقول
لينين : « لو أنه كان لدينا فنان عظيم حقاً ، فلا بد
وأن يكون قد عكس في أعماله - على الأقل - بعضاً
من النواحي الأساسية للثورة » (٢) . وبعبارة
أخرى فقد كان من الضروري أن تجد أهم الحركات
التي ظهرت في هذه الفترة انعكاساً في أعمال
فنان موهوب ، ومن الطبيعي أن يكون ذلك في
صورة ينبغي تفسيرها بطريقة خاصة .

إن التطورات التاويخية ومنطق اللضال الثوري
هي التي هدت لينين إلى فكرة تحليل تراث

يرتبط الفن العظيم دائماً ، بشكل أو بآخر ،
بالصراع الاجتماعي المحتدم في زمنه ، ومن
الطبيعي ألا تكون هذه الارتباطات على اندوام
ارتباطات مبرئية ومباشرة . ومقالات لينين حول
تولستوي تقدم لنا مثلاً رائعاً في التحليل المدلل
على مدى التعمق الذي يتسم به «ميكانيزم» العمليات
المتداخلة والمتشابكة التي تحكم التطورات
الاجتماعية والابداع الفني .

إن هذا المثل الذي قدمه لنا لينين في تناوله
للنشاط الإبداعي عند هذا الفنان الكبير والمفكر
الفد ، لأصدق الأمثلة وأنفسها بالنسبة لنا . ففي
أيامنا هذه أصبح من المستحيل ، أكثر من أي
وقت مضى ، تصور الفن بمعزل عن الصدامات
العقائدية الحادة الفوارة ، وفي هذا الصدد كانت
هناك دلالة خاصة لشخصية تولستوي - الذي
أنهى حقبته بأكملها في ثقافة القرن التاسع عشر ،
والذي طالب ، تمسحياً مع متطلبات العصر ،
خصوصاً في الفترة الأخيرة من حياته بأن على
الفنان أن يتوصل إلى « مستوى رفيع في نظراته
إلى العالم » ، وبأن الفن لا بد له من أن يكون هادفاً
دون مؤاودة .

(١) كتب لينين خلال الفترة الواقعة بين عامي ١٩٠٨ -
١٩١١ سبع مقالات حول تولستوي وهي : « تولستوي مرآة
الثورة الروسية » ، « ل . ن . تولستوي » ، « وهكذا تدور
الأيام » ، « ل . ن . تولستوي والحركة المسالية المعاصرة »
و « تولستوي والصراع البروليتاري » و « أبطال التحفظ »
و « ليون تولستوي وعصره »

(٢) ف ١٠ ١ لينين . « ليون تولستوي مرآة الثورة
الروسية » ، الأعمال الكاملة ، موسكو ، المجلد ١٥ ،
ص : ٣٠٢ .

كتب لينين مقالاته حول تولستوي في وقت
كان الصراع الاجتماعي على أشده ، يمسد نكسة

تولستوى ، فقد أحس بدافع داخل يستحثه على أن ينظر إلى تولستوى على أنه طاهرة روحية صيلة وعلاقة .

ظهر الحجم الفعلى لشخصية تولستوى فى أول ثورة روسية ، واكتسبت تجربته ككاتب من الدلالة والأهمية ما يكتسبه درس من دروس الساعة فى عالم السياسة ، فقد كان من مصلحة البروليناري ، وهى الطبقة الثورية تماما ، أن تكتسب « معرفة دقيقة بالثقافة التى أسفر عنها التطور الشامل للبشرية » (٣) . وقد ردد لينين بالمخ فى كافة مجالات نشاطه الحاجة إلى اكتساب هذه المعرفة . وعلى هذا النحو تحقق الامتزاج العضوى بين مقتضيات وجهة النظر المميزة لحزب بروليناري وبين المعايير المميزة لوجهة النظر العلمية الموضوعية والتاريخية الدقيقة . إن كتابات لينين حول تولستوى تشكل جزءا عضويا وضروريا فى مجموعة كتابات لينين عن الثورة الأولى فى روسيا . ومن الجدير بالذكر أن الموضوع الذى قام فيه لينين بتحليل شامل لأعمال تولستوى من حيث نشأتها وتناقضها ، وتطور نظراته إلى العالم ومنهجه ومزاجه وعميقته كان هو على وجه التحديد تلك الكتابات السياسية المتعلقة بأحداث جارية ، والتى كانت تهدف إلى استقاء جميع الدروس القروية من « هزيمة الحملة الثورية الأولى » وتعدير المشتركين فى المعركة الطبقة القادمة ضد « الخطيئة التاريخية للثورة التولستوية » ، ولم يكن تحليله هذا صادرا عن وجهة نظر واحدة ضيقة الأفق .



فى أعقاب نكسة ثورة ١٩٠٥ فى روسيا - فى تلك الظروف الصعبة من ردود الأفعال السياسية نشب صراع عقائدى حاد حول أعمال تولستوى . فامتدح البعض مذهبه الذى ينادى بسياسة « علم مقبولة الشئ » ، ورفضوا الجوانب السلبية فى تعامله من الناحية التاريخية إلى منزلة العقيدة الراسخة ، بينما « كتمه » البعض الآخر ، على النقيض من ذلك على أنه كاتب رجعى ، عدو للثورة دخيل عليها . بيد أن أبرز المواقف كان موقف لينين الذى أصر على وصفه « بمرآة الثمودة الروسية » ، دون اغفال منه لنقاط ضعفه . فرق لينين بين المصالح الطبقة التى عبر عنها تولستوى ، وبين منظرى البرجوازية الليبراليين ،

(٣) ف ١٠ - لينين : الأعمال الكاملة ، المجلد ٣١ ،

ص ٣٨٧ .

وذلك فى الأجزاء « السلبية » و « الإيجابية » من برامجه ، فقال : « ليس فى روسيا ليبرالى يؤمن باله تولستوى أو يعاطف مع نقده للنظام الاجتماعى الراهن » (٤) .

ولكن لينين ، بدلا من إخفاء (غرابة) نظريته العامة ، قد تعمد اظهار طابعها غير المتوقع . والواقع أن تولستوى قد أخفق فى فهم معنى الثورة ، وعزل نفسه عنها بشكل واضح ، إلا أنه قد عكس فى الوقت نفسه بعضا من سماتها الأساسية . هكذا كان التناقض الحقيقى لهذه الحقيقة : كثير من أولئك الذين قاموا بمرور مباشر وساعدوا فى الإعداد للثورة ، قد أخفقوا بالمثل فى فهم الغزى التاريخى لما كان يجرى آنذاك .

وهذه المقارنة المبكرة التى أجراها لينين بين كتابات تولستوى وبين الثورة الروسية الأولى قامت على أساس من الفهم النزى للطابع المميز لتلك الثورة . ومن الجدير بالذكر أن لينين لم يكن ينظر إلى الثورة ببساطة على أنها فترة وجيزة من العمل الجماهيرى المباشر الذى وقع بين عامى ١٩٠٥ - ١٩٠٧ ، ولكنها كانت بالمثل جزءا من حقبة بأكملها من تاريخ روسيا ، حقبة بدأت بزوال عهد القنانة عام ١٨٦١ ، فنظر لينين إلى هذه الفترة على أنها كل تاريخى وأكد طابعها الانتقالي .

وانطلاقا من الصفات الباطنة المميزة لشخصية تولستوى ، والسمات الخاصة لكتابات ، وكذلك من معرفة عميقة بالحياة الواقعية واتجاهاتها وقواها الثورية - حدد لينين فى دقة فائقة « الحقيقة الاجتماعية » التى تكون ، على حد قول لونا شازسكى ، أساس كل نشاط قام به الكاتب الكبير ، وهذه « الحقيقة » كانت هى هذه الفترة التى كان يجرى خلالها الإعداد للثورة الروسية الأولى . لقد كانت تلك حياة حقيقية لها أعظم قيمة إنسانية شاملة . ولم تصبح تلك الحقيقة موضوعا لأعمال تولستوى فحسب ، بل كانت بالمثل « واقعه الشعرى » . ففى العام الأخير من حياته ، قال تولستوى : « أنه كان يود لو وصف هذه الثورة أيضا ، وكان مهتما أيضا اهتمام بهذا الموضوع ، رأى بأنه موضوع جدير بالاهتمام (٥) »

(٤) ف ١ - لينين : « ليو تولستوى مرآة الثورة

الروسية » الأعمال الكاملة ، المجلد ١٥ ، ص ٢٥٠ .

(٥) ف ١٠ - ف . ب . بلجاكوف : ل . ن . تولستوى فى

العام الأخير من حياته » موسكو ١٩٦٠ ص : ١٨٤ (بالروسية) .

وعلى كل ، لم يكن ما أجزه تولستوى من أعمال فى الأعوام الأخيرة من حياته فحسب هو الذى يحوى فى طياته تبشيرا واضحا بقدوم الثورة ، بل ان ذلك ينسحب بالمثل على نشاطه الابداعى بأكمله .

بدأ لبنتين تحليله لأعمال تولستوى ، فى شجاعة بتعرية التناقضات القائمة للظاهرة موضوع بحثه . كانت مقالته الأولى منصفة على تحديد التناقضات « فى أعمال تولستوى وآرائه ووعظه (ومدرسته) » .

من هنا أتت الصيغة المشهورة « **التناقضات الصارخة** » ، ومن هنا بدأ البحث عن الظواهر المطردة فى الحياة الاجتماعية والصراع الاجتماعى المحيطين به . يقول لوناشارسكى : « **ان لبنتين قد علمنا فى مقالاته حول تولستوى كيف نضع «تقوينا اجتماعيا حيا» نواقة من الوقائع الثقافية وكيف نحدد « خلفيتها التاريخية » . لقد بدأ لبنتين بتحليل رائع للبناء الفنى لمؤلفات تولستوى وذلك برفع اللثام عن جوهر شخصية تولستوى وتناقضاتها الجذرية ، ثم قام بجولة داخل نطاق الاحوال الاجتماعية التى أسفرت ، دون تغلف ، عن نتيجة كهذه » (٦) .**

على أنه لم يكن من الضروري الكشف عن « **التناقضات الصارخة** » عند تولستوى فحسب ، بل كان من الضروري بالمثل اظهار تلك الوحدة المعقدة المفردة لهذه التناقضات . فعمل تولستوى ، شأنه شأن أى عمل فنى بارز آخر ، يتحدى أى تفسير جزئى ميتافيزيقى مفكك ، لأنه لا يمكن فهمه الا ككل ، على الرغم من تناقضاته الصارخة .

ان تولستوى فنان أصيل لأن جملة آرائه ، ككل ، تعبر عن السمات الخاصة لثورتنا باعتبارها ثورة برجوازية من الفلاحين ، (٧) وعلى خلاف مبدأ بليخانوف Plekhanov « **من هنا الى هناك** » فان المبدأ الذى طرحه لبنتين ، وهو رجب « **تناول الكتاب ككل** » مبدأ علمى خلاق .

هكذا ... ظهر تولستوى ، منظورا اليه ككل .. كظاهرة روحية بارزة .

وعلى الرغم من كون تولستوى فنانا عظيما ، فقد عانى طوال حياته تجربة تيرمه من الفن ، ولم يستطع أن يقصر نفسه عند حدوده . وقد مرت به فترة من الزمن أحس خلالها بأن دروسه لأطفال الفلاحين كانت أهم بكثير من كتابته لرواية « **انا كارينينا** » ، ولذا لم يكن من قبيل الصدفة ان يعلق احد النقاد بقوله : « **ما كان تولستوى ان يصبح فنانا لو انه قد عاش فى عصر آخر أو حقبة أخرى . ذلك أمر لا شك فيه » (٨) .**

فنتيجة للعمليات التطورية فى نظرته الى العالم ، قرر تولستوى - ككتاب وعالم انسانى - ان « **يعظم الجماليات** » ، وبهذا ذلك الفن الذى نشأ فى ظروف من الظلم والتفاوت الطبقي . وفى هذا كتب تولستوى : « **لم يستطع فنانا المرفه أن يرتفع الا على استعداد جماهير الشعب ، وليس بوسعه أن يسير قدما الا طالما كان هذا الاستعداد موجودا . فى ظل مثل هذه الظروف وحدها يمكن أن يكون هناك جمهور مرفه مترف قادر على تذوق أعمال هذا الفن ، ولو تحرر العبيد من اسار الرأسمالية ، فلن تقوم لمثل هذا الفن الرفيع قائمة » (٩) . ان هذه الكلمات لتعبر بوضوح عن احتجاج ملايين المضطهدين من الفلاحين عشية الثورة .**

وعلى الرغم من أن تولستوى كان مفكرا عظيما ، فقد كان فى انساكره للعلم المعاصر والفلسفة الأكاديمية أكثر تشبعا حتى من انساكره للفن المحترف . لقد كان يرى بأن وجود كثير من العلوم ضرب من اللغو ، اذ ليس هناك غير علم واحد ، الا وهو كيف يحيا الانسان ، وب نفس الطريقة ، ليس هناك غير كون واحد من المعرفة - حيث يمكن مصير الانسان ورفاهيته .

ما كان تولستوى بمصلح دينى ، وماهو « **بمعلم للحياة** » بالمعنى الحرفى للكلمة ، فما يسمى بالوعظ (التبشير) الدينى عند تولستوى ، كان ضربا من صورة معما لما كان ينشده من مطالب أخلاقية - اجتماعية . فقد كان الدين الذى يبشر به تولستوى

(٨) ب . ب . إيفتيام ، ليوتولستوى ، المجلد الاول ،

الخصيحات ، دار نشر بريوى ، لشجراد ، ١٩٢٨ ، ص ١٢ (بالروسية) .

(٩) ل . ن . تولستوى . أعماله الكاملة . طبعة تذكارية ،

المجلد ٣٠ ، موسكو ، ص ٨٢ . (بالروسية) .

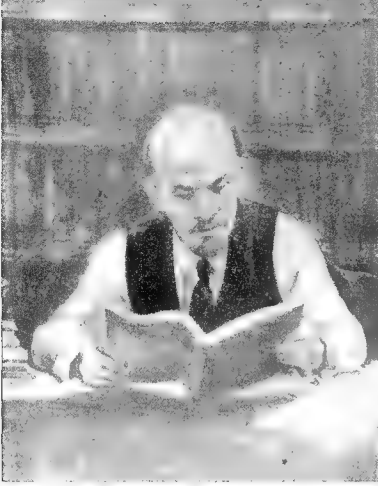
(٦) أ . ف . لوناشارسكى . « **مقالات فى الادب**

الروسي

 » موسكو ١٩٥٨ ، ص ٥٣٠ (بالروسية) .

(٧) ف . ١٠ . لبنتين . « **ليوتولستوى امرأة الثورة**

الروسية » . الأعمال الكاملة ، المجلد ١٥ ، ص ٢٠٦ .



مع ذلك قد نادى بشعار « لا تقاوم الشر » ، ولم ير للضرورة الروسية مخرجاً ، وفناناً لامعاً ينكر الفن في ذاته ، لصالح الوعظ الأخلاقي ، ودعياً كان له نفوذه الكبير كفنّان عبر عن أحلامه الطوباوية في صور خالدة لا تمحى .

أثار تولستوى في أعماله الأدبية والسياسية عدداً من « القضايا الكبرى » بما فيها القضايا الخاصة بالسّمات الجذرية للمنظام السياسي والاجتماعي الحديث وطرحها « بقوة بالغة واعتداد واختلاص » (١٢) . ومن الجلي أنه بدون الرجوع الى هذه القضايا التي كانت سائدة أيام تولستوى ، لن يكون هناك فن أو أخلاق أو دين في روسيا . وأن جميع تولستوى بين الفكر والواعظ والفنان في وحدة لا تنفصم ، لهو بدوره سمة من سمات العصر .

ويذكرنا موقف تولستوى نامثال هذا النفر من الكتاب الذين تناولوا النظم القائم بالنقد ووضعو مذاهب أخلاقية وفلسفية كروسو ولوروا على سبيل المثال . أمثال هؤلاء الناس

دينا به من الاحتجاج أكثر مما به من الإيمان » (١٠) ، كان احتجاجاً على جميع الصور الممكنة للظلم ، احتجاجاً على اللامبالاة العقائدية ، احتجاجاً على عدم وجود مبدأ راسخ في المجتمع الرأسمالي واحتجاجاً على ركوده الروحي .

ولهذا ، لم يكن تولستوى مجرد فنان ، أو مفكر أو عالم في الأخلاق أو عالم في السياسة أو مبشر ديني ، بل إن أعماله لتزخر بالارتباطات المتشابهة والمتداخلة لجميع هذه العوامل . وعلى كل فما أن نقرا ما كتبه عنه لينين ، حتى ندرك للوهلة الأولى أن نفسية تولستوى قد تشكّلت تحت تأثير تناقضات وتعبيدات الحياة الروسية في فترة ما بعد الإصلاح وما قبل الثورة . هذه الفترة وحدها هي التي استطاعت أن تنجب مفكراً اجتماعياً مثله ، ينفذ الى الأعماق كما كان ينفذ « هورن » ، مفكراً استطاع أن « يطرح المسائل للموسسة للديموقراطية والاشتراكية » (١١) . وأن كان

(١٠) ف . ف . اسيس « نظرة تولستوى » . التراث

الأدبي ، المجلد ٦٩ الجزء الأول ، دار نشر أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي ، موسكو ، ١٩٦١ ، ص ٥٩ (بالروسية) .

(١١) ف . ف . لينين « ل . ن . تولستوى » ،

الأعمال الكاملة ، المجلد ١٦ ، ص ٣٢٧ .

(١٢) ف . ف . لينين « ل . ن . تولستوى والحركة العمالية المعاصرة » الأعمال الكاملة ، المجلد ١٦ ، ص ٣٣٠ .

للانحياز التاريخي الأساسي لذلك النضال الذي أضرته تلك الملايين العديدة من جماهير الفلاحين .

هذا التناول العلمى للاتجاهات الطبقة هو الذى أمان لينين على أن ينتقى الزاوية الصحيحة فى تقييم تناقضات تولستوى ، فالحكم على هذه التناقضات يجب ألا يكون من وجهة نظر الحركة العمالية المعاصرة والاشتراكية الحاضرة ، وإنما من وجهة نظر الاحتجاج ضد الرأسمالية الزاحفة .. وهو احتجاج كان لابد أن يصدر من الريف الذى تسوده أنماط الحياة التقليدية (١٥) .

لقد بين لينين أن حركة الفلاحين وايدولوجيتهم اللتين وجدتا فى تولستوى نصيرا لهما ، كانت تضم دائما « عناصر رجعية » . على أن هذا لا يدحض حقيقة أن هذه « الفكرة ككل » ، فكرة ذات طابع ديموقراطى ثورى « (١٦) » ، هذا المنهج الجدلى يوضح السبب الذى من أجله استخدم لينين لفظى الطابع « الطوباوى » و « الرجعى » فى مذهب تولستوى بمعناها التاريخى الدقيق ، فكلمة « رجعى » تعنى عند لينين عودة إلى النظام القديم وإلى الماضى . فلا السداجة المتمسكة بالتقاليد ولا الطوباوية ولا الأهاية « بالروح » أو أمة «عناصر رجعية» أخرى قد حالت بينه وبين تقدير وتمييز المضمون الثورى الموضوعى لهذه الأعمال التى دمجها الواقع الراهن ، وهو فى تصميمه الفنى ربما قد تفوق على روسو وفورور ، وغيرهما من الفلاسفة والكتّاب الطوباوين فى الماضى (١٧) .

قدم لينين فى مقالاته حول تولستوى نموذجا للتناول التاريخى الصادق لتلك العلاقة المتبادلة المقدمة بين المنصرين ، « الثورى » و « الرجعى » التى تظهر بين الحين والحين فى أعمال الفنانين والمفكرين الرومانيين ، وبين مدى أهمية التمييز ، فى أعمالهم ، بين ما لا بد له أن يبدؤ مع التاريخ ، وبين ما يرتبط بالحركة الثورية المعاصرة ، وما ينتج من المستقبل وسيبقى أسهاما خالدا فى الثقافة العالمية .

ولقد امتدح رومان رولان هذا الجانب فى مقالات لينين بقوله : « قد يكون من الأمور التى

(١٥) ف ١٠ . لينين : « تولستوى امرأة الثورة الروسية » الأعمال الكاملة ، المجلد ١٥ ص ٣٠٦ .

(١٦) ف ١٠ . لينين : « مراجعة البرنامج الزراعى لحزب العمال » الأعمال الكاملة ، المجلد العاشر ، ص ١٨٠ .

(١٧) التراث الأدبى « تولستوى وإصالح الخارجى » ، المجلد ٧٥ ، الكتاب الأول ، ص ٣٠ . دار ناوكا للنشر ، موسكو ، ١٩٦٥ (بالروسية) .

يظهرون فى « فترات الانتقال » عندما تكون امكانيات البناء القديم قد استنفدت فعلا ، وعندما يكون الاحتجاج قد حان أوانه وينمسا . لا تزال صورة المستقبل غير واضحة المعالم بعد ، فى مثل هذه الظروف ، يتخذ « التبصر » بالمستقبل أحيانا صورة معماة فيها تقديس للماضى الذى انقضى بلا رجعة ، وفى بعض الأحيان يتسم احتجاج تولستوى على جميع مظاهر السيادة الطبقة برمتها ، بطابع طوباوى أخلاقى تجريدى .

من المعروف حق المعرفة أن هاركس وانجلز كانا لا يغفران إية محاولة تنحو إلى استخدام المادة التاريخية على أنها نظام مسلم به غير قابل للتطوع ، فهذا التناول ينتج عنه دائما حالة منهج المادية التاريخية إلى تقيضها ، كما يؤدى إلى الابتدال ، وخاصة حينما تكون القضية متعلقة بالظواهر الأدبية المعوسة ، وتحذيرا للباحثين من الوقوع فى مثل هذا الخطأ أشكركم انجلز على بول اونست ، مثلا ، فوجود دراسة الحياة الاجتماعية للنرويج جوهريا وماديا وتاريخيا ، وعلى وجه الخصوص ، كل ما يتعلق بالبرجوازية النرويجية الصغيرة قبل أن يقدم على دراسة الأساس الطبقة لمرحبات إبسن . وهذا ما كان يقتضيه نهوض الأدب النرويجى والأهمية التى اكتسبتها قيمة الفتية (١٣) .

وبهذا المعنى يمكن القول بأن أعمال لينين طورت التقاليد التى أرساها مؤسس الماركسية . أن أهمية الظاهرة الروحية التى حملت اسم ليوتولستوى كانت تتطلب بحثا عما فى الحياة الاجتماعية الروسية من قوى تقدمية فعالة لابد أنها قد غذت مثل هذه الظاهرة ، وفى مقدمة هذه القوى حركة تحرير الفلاح الروسى التى أضفت طابعا مميزا على ثورة ١٩٠٥ ، فقد بين لينين أن « المضمون الأيدولوجى لكتابات تولستوى » يتفق « مع سعى فلاح الأرض جاهدة للإطاحة بالكنيسة الرسمية ، وسادة الأرض وحكومتهم ، وتقويض كل الأشكال البالية للملكية الخاصة ، وتطهير المجتمع ، والاستماتة عن دولة الطبقة البوليسية بجمتمع من صفات الفلاحين المتسلطين الأحرار » (١٤) ، لقد أمدا تولستوى بوصف رائع

(١٣) انظر ماركس وانجلز . الأيدولوجية الألمانية ،

موسكو ، ١٩٦٨ ، الصفحات : ٩٥ - ٩٦ - ٦٠ - ٦٤ .

(١٤) ف ١٠ . لينين : « تولستوى امرأة الثورة

الروسية » . الأعمال الكاملة ، المجلد ١٥ ، ص ٢٠٦ .

الذي تحدث عنه هو نفسه بأنه « نوبة » تبيل
مقتدر مترفع . ولكن لينين كان هو وحده القادر
على أن يبرهن بطريقة مقنعة كل الاقتناع على أنه،
في ظروف « الانهيار المفاجئ » لجميع الدعائم
القديمة « لم يكن تولستوى ، بوصفه صاحب نزعة
إنسانية أصيلة ، بقادر على أن يقف مدافعا عن
مصالح طبقة النبلاء التي كان ينتمى إليها بحكم
مولده ، بل أنه تخلى عن النظرة المألوفة لهذا
الوسط ، وبذلك كان يعكس بطريقته الخاصة
تقاليد طبقة النبلاء التقدمية في روسيا .

ولابد لنا أن نأخذ في اعتبارنا أشارات لينين
المذكورة إلى « ملايين وملايين » الفلاحين الذين
قدر لتولستوى أن يعبر عن انديولوجيتهم
ونفسياتهم . وأنه لمن المشكوك فيه أن كنا قد
أدركنا تماما مغزى هذه الحقيقة حتى اليوم .
ولقد أشار ماركس ، عرضا ، إلى أن أروغ ممثلي
الإنسانية كانوا ، على الدوام ، مرتبطين بجسم
الشعب ، ولكن هل في إمكاننا حقا القول بأن كثيرا
من ممثلي الثقافة العالمية كانوا يعبرون بصورة
مباشرة عن عواطف الملايين ؟ .

لقد كتبت أعمال تولستوى في عهد جديد
تماما من عهود الحياة الاجتماعية ، عهد أن افادت
فيه الجماهير المريضة من الشعب على حياة
سياسية نشطة ، ووجدت نفسها وقد ذج بها في
حومة الصراع . ومجرد كون احتجاجاتهم
ومفاهيمهم الخاطئة وآمالهم وتطلعاتهم قد وجدت
بفضل عبقرية تولستوى ، تعبيرا فنيا دائما
كان في حد ذاته شبرا بذلك الملاحم الديموكراتي
الذي يستتخذه الحياة والثقافة فيما بعد . لقد
كان لابد للفن الذي يعبر عن مصلحة الملايين من
أن يصير فنا من أجل الملايين ، ولكذا كان لابد ،
لكم يتخبط ذلك ، من قيام ثورة اشتراكية ،
كما بين لينين .

إن اللحظة التي تنبأ بها في مقاله « التنظيم
الحزبي ، والأدب الحزبي » ، والتي « لن يعود
القم فيها خادما لبطلة متخمة أو لآلاف العشرة
العلماء ، التي تتم تحت وطأة السأم والخضوع
وتعاني شدة الانحلال ، بل للملايين وعشرات
الملايين من أفراد الشعب العاملين ، زهرة العلم
وقوته ومستقبله » - هذه اللحظة لم يكن أوانها
قد آن بعد ، ولكن الأدب الروسي قد خطا أهم
الخطوات في هذا الاتجاه (٢١) .

(٢١) ف.ا. لينين : « التنظيم الحزبي والأدب الحزبي »
الإعمال الكاملة ، المجلد العاشر ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

تهم المشتغل بالتاريخ الأدبي أن يفهم ما كان أكثر
تقدمية عند أناس من أمثال روسو وديرو
وفولتير من أنفسهم ذاتها . وأن يفهم ما كان
ينتمى منهم إلى المستقبل (برغم جهلهم تماما
بهذه الحقيقة) - وهو مستقبل كان من الممكن أن
ينافضوه لو أنهم كانوا قادرين على التنبؤ به .
والواقع أن لينين ، بما ينتم به من تقدمية
واضحة في معاليها ، راسخة في ثورتها ، قد بدا
هذا العمل تقديرا منه للكاتب الذي اختصه
بحبه « (١٨) » .

إن مشكلة الجوهر الاجتماعي للفن مشكلة
متعددة الجوانب .

ولقد أوضح لينين أنه ينبغي ألا ننظر إلى
تحديد الطابع الطبقي للعمل الفني على أنه هدف
نهائي ، بل أنه يكون مشرا إذا أعانته على فهم
شخصية هذا العمل فمما أفضل ، وقد عارض
بشدة ربط المفسرون الموضوع الاجتماعي للفن
ربطاً سوقياً بالانتماء الطبقي لكاتبه ، ولقد
الانظار بوجه خاص إلى ذلك التقيد الشديد
الذي تتميز به قضية النشاط الأدبي عند
الإنسان وعلاقتها بالصراع الطبقي .

ولقد تخلف النقاد الماركسون الذين تناولوا
هذه المشكلة قبل لينين في التعرف على المغزى
التاريخي لأعمال تولستوى ، الذي يمكن خلف
مواقفه ومبالاته الإرشادية . لقد افترض لينين
أن مذهب تولستوى لم يكن نتاجا تاما عشه أي ،
نتاج « نوبة أو هوى » إنما كان انكاسا للف وف
معيشية خاضعتها بالفعل ملايين الملايين من البشر
إبان فترة معينة من الزمن « (١٩) » ، فكتب لينين
يقول : « إن احتجاج الملايين من الفلاحين وباسهم
قد امتزج في مذهب تولستوى « (٢٠) » .

على أن التصريح بأن تولستوى كان لسان
حالة عقيدة الريف المتمسك بالتقاليد ، كان خطوة
جريئة وغير متوقعة تماما كسميته إياه « نوبة
الثورة الروسية » . وقد وصف كثير من النقاد
التحول في نظرة الكاتب إلى العالم ، وهو التحول

(١٨) دومان رولان « وفلق على الطريق » . باريس ،
طبعة البين ميشيل ، ١٩٦١ - ص ٢٣٣ .

(١٩) ف.ا. لينين : « تولستوى وعصره » ، المجلد ١٧
ص ٥٢ .

(٢٠) ف.ا. لينين : « ليوتولستوى والحركة العمالية
المعاصرة » ، المجلد ١٦ ، ص ٣٣٢ .

ومن الطبيعي أن تمثل الفنان العظيم للجديد من الآراء والمبادئ والافكار لا يمكن أن يكون مجرد ممثل نظري تأملى بحث ، فالخصيلة المباشرة للتحول الجذرى فى نظرة تولستوى ، تكن ، كما أوضح لينين فى حقيقة أنه « كان عنيفا فى نقده لجميع النظم المعاصرة للدولة وللكنيسة وللجمتمع » (٢٢) .

وبالطبع ، لم يكن « نقد تولستوى بالشئ الجديد » - كما يقول لينين (٢٣) . ويبدو أن ما كان يقصده لينين بذلك هو أن هذا النقد لم يقدم مفهوما اقتصاديا اجتماعيا جديدا بصورة جوهرية ، بل كان ضربا من النقد الطوباوى لدولة أصحاب الأرض والبرجوازيين وأنظمتها ، وبعبارة أخرى لم يكن فى نقد تولستوى جديد لم يسبقه اليه أصدقاء الشعب الكادح سواء فى الأدب الأوروبى أو الأدب الروسى (٢٤) . ومن هنا ، أيضا ، يقدم تحليل لينين مثلا من التناول الجدلى للعلاقة الغربية بين « الجديد » و « القديم » التى كانت راسخة فى ضروب معينة من النشاط الإبدعى .

ومما لا شك فيه أن تولستوى ، فى نقده الهجومى ، قد انطلق من التقاليد الديموقراطية الأوروبى أو الأدب الروسى « . ومن هنا ، قد خضع للتأثير الكبير الذى كان للاشتراكيين الطوباويين السابقين ، وفى الوقت نفسه ، كان نقد تولستوى ظاهرة عميقة فى أصالتها ويقول لينين أن : (تولستوى لاصيل ..) .

لقد استخدم لينين فى كتابته من تولستوى عبارات من أمثال : « احتجاجه الحار المتحمس الحاد . بلا هوادة فى كثير من الأحيان » (٢٥) . و « معارضته الصلبة للملكية الخاصة للأرض » (٢٦) و « اتهاماته القاسية للرأسمالية - وهى اتهامات تتسم بحدة الانفعال وشدة السخط » (٢٧)

(٢٢) ف ١٠ لينين : ل . ن . تولستوى والحركة العمالية المعاصرة » ، الأعمال الكاملة ، المجلد ١٦ ، ص ٣٢١ .

(٢٣) ف ١٠ لينين : المصدر السابق .

(٢٤) المصدر السابق .

(٢٥) المصدر السابق .

(٢٦) المصدر السابق .

(٢٧) المصدر السابق .

و « كل عبادة أتت فى نقد تولستوى هى صفة على وجه الليبرالية البرجوازية لأن نفس الطريقة التى طرح بها تولستوى أسئى مشكلات الوقت الحاضر وأشدها مرارة ، بصورة سافرة وصریحة إنما هى صفة لتلك العبارات المنمقة والأقوال المطروقة والأكاذيب « المتحدینة » المراوغة التى يلجأ اليها كتابنا الليبراليون والشعبيون » (٢٨) .

وحين قارن لينين الأعمال التى كتبها تولستوى بتلك التى كتبها ممثلو العلم البرجوازي والكتاب الليبراليون ، أبرز التضاد بين منهجه المتحمس الصادق وبين برودهم ونفاقهم ، بين حدته وصراحته وبين أكاذيبهم المراوغة ، بين أصالته وبين ابتذالهم وعباراتهم المطروقة ، ثم بين رغبته فى « الفوضى حتى الجذور » وبين سطحيته . على أن « الأسلوب » ليس موضوع اهتمامنا الآن ، أو على الأصح فاهتمامنا لا ينصب على الأسلوب . فواقعية تولستوى « الصارمة » « الراسخة » - كما كتب لينين - كانت السمة الغالبة على كل أعماله سواء أكانت إباحا أو أعمالا روائية . وهنا لم يضع لينين تضادا بين تولستوى الفنان وتولستوى الصحافى ، فعبقرية تولستوى الفنية كانت دعامة وأساسا ضرورياً بنيت عليه كل ضروب نشاطه الإبدعى .

لقد ظل تولستوى فنانا فى إباحاته ومقالاته . هذا أمر لا ينبغي أن ننساه ، ففى بعض الأحيان حاول النقاد فهم أعماله الصحفية فهما بلغ حد الإفراط فى حرفيته . فحين قرأ بليخانوف Plekhanov فى اعتراف تولستوى أن « الكاتب وأصل الكتابة لمجرد أنه « استساع طعم الأغراء الذى حمله عليه التصفيق ، وأغراء المكافآت المالية الضخمة مقابل جهد غير ذى بال » صاح فى ذهنة : « لكن ذلك ظلم عظيم . فمندا الذى يصدق بأننا ندين فقط بأعمال خلاقة رائعة كالحرب والسلام وأنا كائننا لمصلحة تولستوى الذاتية وطموحه » (٢٩) .

والواقع أن تولستوى تحدث فى اعترافه لأول مرة حديثا قطعاً عن « التحول » الذى طرأ على شخصيته ، فقد نظر الى بيئته بعين فلاح متمسك بالتقاليد . ولم تعد راعته : الحرب والسلام

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) ج . ف . بليخانوف : الأدب والجمال ، المجلد الثانى ، موسكو ، ص ٤٢٥ (بالروسية) .

وأنا كارنينا تهذون له من « الأعمال الخلاقة الرائعة » ، وراى بأنه مما يشتر السخرية والامتعاض أن يكذب « الآلاف ليل نهار مستغفدين آخر رمق في قوتهم في تصفيف ملايين الكلمات وطبعها ، ثم يقوم رجال البريد بتوزيعها في جميع أرجاء روسيا » على حين أن مشاهير الكتات « يواصلون التعليم والتعليم ويخفقون في تعليم كل شيء » ويستشيظون غضبا عندما « لا يسمعون الا قليل » (٣٠) .

ومما لا شك فيه أنه قد لا يكون من الصواب في شيء أن نقالي في تبسيط تفسيرنا لهذا التحول في نظرة تولستوى الى عالمه . فاستخدام صور فنية يمثل هذه القوة الهائلة من أجل التعبير عن طريقة النظر المتسكة بالتقاليد الى الأحداث ، وتوجيه النقد العنيف الى النظام القائم برمته باستخدام وجهة النظر هذه - كل ذلك لم يكن يقدر عليه الا كاتب أوروبي التعليم ، بلغ أعلى مستوى يمكن أن توصل اليه الانجازات الثقافية.

وبوسعنا أن نقرر بكل جرأة أن تولستوى نفسه لم يكن يدرك هذه القراءة الفريدة المميزة لموقفه أدراكا كاملا ، حتى ولو أنه قد اعتبر نفسه « حامى حى جيش الفلاحين البالغ عدده مائة مليون » . ولابد أنه قد أحس بالروابط التي تجمع مذهبه بالأسلوب القديم العهد في التفكير والحياة الذى كان عليه الريف الروسى .

ويعد أن لاحظ لينين هذا الجانب الفريد في « نقد تولستوى » ، نجح في تفسيره تفسيراً تاريخياً ، فكتب يقول : « يتسم نقد تولستوى بتمثل هذه القوة الحماسية ، بتمثل هذه العاطفة ، والافتعاض ، والنضارة والاخلاص والسعى بلا وجل الى « الفوضى حتى الجسدور » والاعتكداء الى السبب الحقيقي لما يحل بالجماهير من نكبات . ومرد ذلك الى أن هذا النقد يعبر حقيقة عن تحول حاد في أفكار ملايين الفلاحين الذين خرجوا لتوهم من عهد الاقطاع الى عهد الحرية ، ورأوا بأن هذه الحرية كانت تعنى بالنسبة لهم مخاوف جديدة من الخراب والفاقة ، كانت تعنى حياة التشرد والضياع بين الطبقات الدنيا التي تقطن المدينة ، وهكذا » (٣١) .

(٣٠) ل . ن . تولستوى . الأعمال الكاملة ، طبعة تذكارية ، موسكو ، المجلد ٢٣ ، ص ٧ (بالروسية) .
(٣١) شاهد تولستوى في ساحة قريبة من سوق خيتروف بموسكو منظر مرعبة من اليأس والانحطاط ، فتحدث عنها في كتيب بعنوان : ماذا نحن فاعلون ؟



ل . ن . تولستوى



٢٠ . جودكي

تولستوى كان «مثلا ايدولوجيسيا» للريف التقليدى، بل الاهم من ذلك هو أنه جعل من نفسه هذا الريف ونظرته الى الأمور موضوعا لفننه، وخلع على هذا وذلك معنى مشتركا بين البشر جميعا، معنى لا يمكن أن يزول حتى بزوال تلك الطبقة ذاتها.



لقد أكد ماركس وانجلز ولينين القيمة التى يفرد بها الفن واصلاته لما أكدوا أن الأسلوب الفنى فى تمثيل العالم يستحيل أن يوجد له بديل . فقد قال ماركس فى إحدى عباراته المشهورة: ان الأوصاف الحية البليغة عند واقعى القرن التاسع عشر الانجليز «قد خرجت على العالم بحقائق اجتماعية وسياسية أكثر بكثير مما تفوه به محترفو السياسة والصحافة والأخلاق مجتمعين» (٣٤)، وأكد انجلز انه فى قراءته لهذا أكثر مما تعلم من قراءته لكتب المتخصصين فى التاريخ والاحصاء والاقتصاد فى ذلك العصر مجتمعين» (٣٥).

كان تولستوى كاتب لينين المفضل، فبينما هو فى زخمة من أمور الدولة الملحة خلال تلك السنوات الصعبة، سنوات تدعيم السلطة السوفيتية، كان لينين، يعود المرة تلو المرة، على سبيل المثال، الى مشهد القنص فى رواية الحرب والسلام . ولقد قيل على لسان أقربائه، انه قرأ أحد المجلدات التى تضم أناكاريينا عدة مرات . وعندما ظهرت الحاجة الى إعطاء تعريف موجز حر، «لتعدهل فى تاريخ روسيا» وجد لينين هنذا التعريف فى قصة تولستوى، لا فى الأبحاث الفلسفية أو الاقتصادية أو الاجتماعية . ولقد استشهد لينين بكلمات تولستوى: «لقد انقلب كل شيء هنا فى روسيا رأسا على عقب فى الوقت الراهن» . وبذلك، الكاد تتخذ شكلا محددا «وعلق على هذه العبارة بقوله: «أنه لمن الصعوبة بمكان أن نتخيل، صفا أدق من هذا للفترة التى تقع بين عامي ١٨٦١ - ١٩٠٢» (٣٦).

(٣٤) د. ماركس: الطبقة الانجليزية الوسطى .

(انظر: د. ماركس، ف. انجلز: حصول الفن، المجلد الاول، Iskustvo Publ. موسكو،

١٩٦٧، طبعة روسية) .

(٣٥) المصدر السابق، «ف. انجلز - مارجريت

هاركس»

(٣٦) ف ١٠ لينين، الأعمال الكاملة، المجلد ١٧،

ص ٤٩ .

لقد كان تولستوى مرآة لمشاعرهم بلغت من الصدق حدا جعله يضى على تعاليمه طابعها مستمدا من سذاجتهم، وانصارا فهم عن السياسة، وصوفيتهم، ودينتهم فى الفرار من الدنيا و«عدم مقاومتهم للشر»، واللغات القبيحة التى يصوبونها على الرأسمالية وعلى «سلطة المال» (٣٧).

وهنا نرى مثلا حيا للأفاق التى يفتحها التحليل الاجتماعى أمام التحليل الجسالى، فايدولوجية المجتمع ونفسيته تنعكسان - كما أوضح لينين - على الجهود الخلاقة لدى الفنان على نحو مميز، إلا أن هذا الانعكاس يختلف عما يحدث فى أعمال الفلاسفة أو السياسيين أو علماء الاجتماع، فتولستوى كفنان لامع، قد تغفل الى أعماق نفسية الفلاح وأسلوبه فى التفكير ومزج هذه الآراء بنقده وأعماله فى دقة لا تفتقر الى لواقى فله . وهو قد جعل من نفسه، على نحو ما تفسيرا للفلاح التقليدى، وهكذا فإن الأفاق الراحية لواقى فله، ومحنته، ديره، والسعادة التقليدية، والياس، والسلبية ... كل هذه العناصر، لتلقى معا فى كل واحد لا ينفصل .

وهذا بدوره ما تنبه اليه لينين فى حديث له مع مكسيم جوركى: «يا له من صخرة هو ...؟ وبأله من شخصية فذة! رفيق العزير، ها هو ذا فنان بمعنى الكلمة! أترى أى شيء أخسر رالع، ببساطة، عند هذا الفنان؟ صوته الخشن الشبيه بصوت فلاح حقيقى، وأسلوب تفكيره المائل لتفكير فلاح حقيقى، بل ذلك الفسلاح الحقيقى الذى يكمن فيه . لم يحدث أن كان هناك فلاح فى الأدب قبل هذا الكونت، كلا، لم يكن» (٣٨).

هذه هى الطريقة التى طرح بها لينين قضية انتماءات تولستوى الديموقراطية، والجسدور الاجتماعية لفننه والقيمة المميزة لاسهامه فى الثقافة العالمية .

وبالنسبة الى تاريخ الثقافة العالمية أو - على حد تعبير لينين - بالنسبة الى «التطور الفنى للجس البشرى برونه» - ليس المهم فحسب أن

(٣٧) ف ١٠ لينين: «لئو تولستوى والحركة العالمية للصورة»، الأعمال الكاملة، المجلد ١٦ ص ٣٢٢ .

(٣٨) م. جوركى: «ف. لينين» Russky Sovremennik

١٩٢٤، أكتاب الاول، ص ٢٣١ (بالروسية) .

أن نظرية لينين في « الانعكاس » تعيننا على فهم الطبيعة المرفية للحقيقة الفنية . فالفلسفان الواقعي الفذ هو الذي يبقى على الدوام معبرا بصدق عن الحياة وقوانينها الأساسية . وهذا الفهم لتلك الصفة التي هي أخص ما يميز الفنان العظيم لا يتعارض والآراء التي نادى بها تولستوى ذاته ، بل إن تولستوى قد سلم به على أنه ضرورة . فكتب « كان موباسان » موهوبا لأنه رأى جوهر الأشياء ، ولذا فهو قد كشف ، الحقيقة ، عن غير قصد » (٤٠) .

لقد أثبت الإدراك الفني الأصل أن أقوى من « تحييز » تولستوى ، إذ وصلت عبقريته إلى أشياء « من الواضح أنه هو نفسه قد أخفق في فهمها » بل و « أنكرها » في برنامجها السياسي .

وعلى حد قول لينين : « نجح تولستوى في طرح كثير من المشاكل الكبرى كما نجح في أن يسمو إلى درجة من القدرة الفنية جعلت مؤلفاته تحتل أعظم مرتبة في الأدب العالمي » (٤١) . والواقع أن وجهة النظر الواقعية التي تصبغ العالم على أنه نظام مقعد من طريق « المتاهات » و « الروابط » الفنية — لا تقدم في أغلب الأحيان حلا بسيطة جاهرة . ولكن الواقع أن من الضروري ، من أجل طرح « قضية كبرى » ، طرحها على النحو الصحيح ، أن يفوس المرء إلى جذور الأشياء ، ويرفع النقاب ، عن القضية وأن يعبر عن الاتجاهات الموجودة تعبيرا أميناً ، ويحقق صدقا فنيا عاما في أدق التفاصيل .

والحق أن اعتراف تولستوى بأنه لم يكن يستطيع أن يصوغ الفكرة التي أراد أن يعبر عنها في « أناكارينيا » — لهو اعتراف على جانب كبير من الأهمية ، فقد كان عليه أن يعيد كتابة قصته من جديد كي يقوم بهذا العمل . يقول تولستوى : « أن الفنان لا يهدف إلى أن يقدم حلا لا يقبل المناقشة لمشكلة ما ، وإنما يهدف إلى أن يجعل الناس يقبلون على الحياة بكل مظاهرها التي لا تنضب ولا تثقف عند حد » (٤٢) .

(٤٠) ل . ن . تولستوى . الأعمال الكاملة ، طبعة

تذكارية ، المجلد ٣٠ ، ص ١٨ (بالروسية)

(٤١) ل . ن . لينين : الأعمال الكاملة ، المجلد

١٦ ص ٢٢٢

(٤٢) ل . ن . تولستوى . الأعمال الكاملة ، طبعة

تذكارية ، المجلد ١٦ ، ص ٩٠ (بالروسية) .

ومن الجائز ألا يكون واحسد من النقاد المعاصرين لتولستوى قد فهم أغزى الاجتماعي الهائل لروايته هذه . ولقد كان دستوفسكي وحده رغم أنه كان « نوعا ما ، ذاتيا في تفسيره لأناكارينيا هو الذي وجد فيها ، عن حق ، « ما له أهمية في مشكلاتنا الروسية الراهنة السياسي منها والاجتماعي » (٣٧) . وهذه القصة التي حللت « تاريخ النفس البشرية » في واقعية روسية لم يسبق لها مثيل في التصوير الفني ، ينظر إليها دستوفسكي على أنها فاتحة انتصارات روسيا في مجالات أخرى من مجالات الحياة ، فيقول : « . . إذا كانت لدينا أعمال أدبية لها مثل هذه القوة في النظر العقلية والبناء ، فلم لا يكون لدينا علومنا وحولنا الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بنا ؟ » (٣٨) .

ولم يكن من قبيل الصدفة أن اختار لينين أناكارينيا ليقيم لنا وصفا على قدر من الحيوية لجوهر فترة ما بعد الإصلاح .

ولقد كانت الفقرة التي اقتبسها لينين في مقالة « تولستوى وصره » مثالا للجراحة في ادخال القضايا الاقتصادية والاجتماعية الحية داخل النسيج الفني للرواية . ومع ذلك فإن معنى روايه أناكارينيا أعمق من مجرد تصويرها المباشر لازمة عصر ما بعد الإصلاح .

إن جوهر هذه الحقبة لا ينعكس في مضمون القصة وموضوعها وحسب ، بل كذلك في « متاهات » « روابطها » الفنية . إن هذه الحقبة تنبض بالحياة في جميع الشخصيات والأحداث والمواقف التي تعرض في القصة بطريقة تشكيلية رائعة ، « فتقوض كل الدعائم القديمة لروسيا الريفية تقويزا كاملا » (٣٩) هو الذي مهد السبيل لتصوير الحياة من خلال علاقات متداخلة جديدة ، ومقارنات كانت مجهولة قبلا . إن المتطلبات الجديدة للعصر هي التي حددت وشكلت أساليب جديدة للإبداع الفني ومبادئ جديدة للتفكير التخيلي ، وفي هذا ، قبل أي شيء آخر ، تظهر الروابط بين الفن والواقع .

(٣٧) ف . م . دستوفسكي . يوميات كاتب — ١٨٧٧

سانت بطرسبرج ، ١٨٧٨ ، ص ٤٣ (بالروسية) .

(٣٨) المصدر السابق ، ص ١٨٩

(٣٩) ف . م . لينين . الأعمال الكاملة ، المجلد ١٦

ص ٣٣٩

هذا الموقف الذي يحترم الحياة كان موقفاً مميزاً لتولستوى ، شأنه في هذا شأن كبار الواقعيين ، وقد كان في حد ذاته منهجاً عقائدياً جمالياً واضح المعالم .

ان على المؤلف كى يطرح « قضايا كبرى » ان يعمل على تطوير مفاهيم عامة لها طابع مميز ، وهذه المفاهيم لا يعبر عنها في أفكار مجردة أو في انساق من الأفكار المجردة ، بل انها لا تعيش الا داخل تعبير تشكيلى فريد خاص بها » (٤٣) .

ومع ما أبداه لينين من تقدير كامل لصيغة تولستوى القائلة « بانقلاب تاريخ روسيا رأساً على عقب » فإنه أكد بوجه خاص ان طمس « القضية طرحاً تاريخياً عينياً كان امراً غريباً تماماً » عن روح الكتب الكبير (٤٤) ، وقيل ذلك بقليل ، اشار في مقالته « تولستوى مرآة الثورة الروسية » الى ان تولستوى برغم عجزه الواضح عن « فهم » الثورة ، ورغم وقوفه الواضح « بمعزل » عن أحداثها ، قد انعكست على كتاباته جوانب هامة منها . وقد أثارنا هذه الاستنتاجات التي توصل اليها لينين مناقشات حادة دارت حول دور النظرية الى العالم في الإبداع الفنى ، وحول العلاقة المتبادلة بين المنهج وهذه النظرية الى العالم (٤٥) .

فقد حاول بعض الباحثين استخدام مقالات لينين في البرهنة على الرأى القائل بأن قيمة العمل الفنى لا تتوقف على تقدمية أو رجعية الآراء التي يعتنقها الفنان .

(٤٣) يحسن ان نذكر هنا أن هاديس كان يتهم على من يؤكدون بأن « شكسبير لم يكن شاعراً درامياً » لا . « يعتقد ان لمحق فلسفى » على حين أن شيلر الذى اعترف باللعن كان « شاعراً درامياً » حقاً . (د. ماركس ، ق. انجلز حول الفن) ، المجلد الاول ، Iskustvo Publ. مرمكو ١٩٦٧ ص ٣٣٥ (بالروسية) ، (٤٤) ف ١٠ لينين . الأعمال الكاملة ، المجلد ١٧ ص ٥٠ . (٤٥) ف ١٠ لينين . الأعمال الكاملة ، المجلد ١٥ ص ٢٠٢ .

وهناك وجهة نظر أخرى تبدو في ظاهرها متعارضة على طول الخط مع وجهة النظر السابقة ، وان لم تكن أقل منها بعداً عن الفهم الجدلى للقضية . تلك هى النظرية التي تجعل القيمة الفنية لعمل الفنان تتوقف مباشرة على آرائه السياسية الاجتماعية . والواقع أن العلاقة المتبادلة بين النظرية الى العالم والموهبة ، والنظرية الى العالم والانجازات الخلاقة للفنان - تعتبر مشكلات معقدة تتطلب قبل كل شيء أن تطرح طرحاً صحيحاً .

لقد فندت مقالات لينين حول تولستوى هذا التعارض بين تولستوى الفنان وتولستوى المفكر ، وأكدت وجود « طريقة موحدة فى التفكير » ، ونشاط روحى متسق لدى تولستوى . ولقد أوضح الباحثون السوفيت ان نفس فكرة النظرية الى العالم ليست مرادفة « لآراء الكاتب النظرية » ولا لاحكامه المباشرة التي يصدرها على الموضوعات السياسية الاجتماعية ، فالفنان يفكر تفكيراً فنياً ، وهذا لا يعنى بطبيعة الحال ، استبعاد قضية التناقضات الداخلية في جهوده الخلاقة ، فقد ذكر انجلز أن بلزاك قد وصف عصره وصنفه تاريخياً دقيقاً ، يتناقض مع انتماءاته السياسية ، ولقد أشار لينين ، معلقاً على كتاب أنجلز ودرت Engelhardt « رسائل من الريف » الى « التناقضات المباشرة الصارخة » بين آراء الشعبين Narodniks التي اتخذها الكاتب اطاراً لتفكيره الخاص ، وبين « صورة الحقائق الريفية التي يرسمها بمثل هذه الموهبة » (٤٦) . وطبيعى أنه ليس من الصواب الإشارة الى هذا التناقض على أنه تناقض بين النظرية الى العالم وبين المنهج ، لقد كان تناقضاً كامناً ، على ما يبدو ، في مراحل معينة من التطور الفنى ، وكان مرتبطاً بمبادئ محددة في تصوير الحياة خلال فترات معينة من التطور التاريخى .

(٤٦) ف ١٠ لينين . الأعمال الكاملة ، المجلد الثانى ،

تحدد التطورات الجديدة في الفن هي القوانين التي تحكم في حقبة من الحقب ووجهة نظر الفنان التي يعبر عنها في منهجه الابداعي بكامل فرديته .

وقد قيم لينين تراث تولستوى من جانبين . من وجهة نظر اقرب المهام السياسية التي تواجه البروليتاريين ، ومن وجهة نظر مستقبل المجتمع عندما يحين للبروليتاريين الحصول على « ظروف حياة انسانية » . ولنلاحظ أنه عندما كتب لينين مقالاته حول تولستوى ، لم تكن مؤلفات تولستوى معروفة الا لاقليّة ضئيلة في روسيا .

وفي مقال «تولستوى والنضال البروليتارى» كتب لينين يقول : « ان الطبقة العاملة الروسية ، بدراستها لأعمال تولستوى الأدبية ، سوف تتعلم معرفة أعدائها معرفة افضل ، بيد أن الشعب الروسى بأكمله ، حين يدرس مذهب تولستوى ، لا بد له من أن يفهم أين يكمن ضعفه ، هذا الضعف الذى عاقه عن المضى في قضية تحرره حتى نهايتها . وهذا مايجب عليه فهمه لكي يسير قدما » (٤٧) .

وكما نرى ، فإن الموقف الذى يتخسده ازاو العمل الفنى يرتبط في هذه الحالة ارتباطا تاما بالصراع السياسى والمصالح الطبقيّة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمات .

وفي نفس الوقت ، أكد لينين - وهذا هو ما أود أن أنبه اليه تشبيها خاصا - أن « تولستوى أنتج أعمالا فنية سوف تقرؤها الجماهير دائما وتندلقها ، عندما تكون قد وجدت ظروفًا انسانية لنفسها » (٤٨) . ومع أن لينين قد انتقد بعنف النواحي الرجعية عند تولستوى و « تحيزه » الا أنه اعتبر كل أعماله من أعظم ما أنتجته الثقافة لعالمية وكفزا تنعز به الجماهير الكادحة على مر الزمان .

وهنا نجد نموذجا للموقف الماركسى الصحيح ازاو تراث ثقافى .

(٤٧) ص ١٠٠ ف ١٠ لينين ، الأعمال الكاملة ، المجلد ١٦ ، ص ٣٠٤ - ٣٠٥ .
(٤٨) ف ١٠٠ ، لينين : الأعمال الكاملة ، المجلد ١٦ ، ص ٣٢٣ .

ومن الأهمية بمكان أن نتذكر أن النظرة الى العالم ، كما قال لينين ، ليست بالنظرة الجامدة التى تسرى على الحياة بأسرها ، وتورث جاهزة وتوصفها بيئة الفنان الاجتماعية وتربيتته وتنشئة ، وما الى ذلك ، بل ان النظرة الى العالم تتشكل في طرائق معقدة ، فهي دائبة الحركة ، في حالة تكوين .

لقد نجح لينين في حل لغز تولستوى ، فبعد أن أكد ان ظهور الكاتب يتسق ومجرى التطور التاريخي وأنه كان أمرا يحتمه هذا المجرى ، كشف لينين النقاب عن الجوهر الموضوعى لعمل تولستوى .

لقد أثرت مقالات لينين عن تولستوى الأدب عن طريق سلسلة من التعريفات الواضحة المعالم ، التى لا تيسر تطبيقها على تولستوى فحسب ، بل تعتبر كذلك مدخلا الى فهم كثير من الظواهر الروحية المعقدة الأخرى في الماضي والحاضر .

واعترافا من لينين باستقلال القوانين الداخلية التى تحكم تطور الفن ، تقدم بفكرة « التطور الفنى للبشرية بأسرها » وعرض أعمال تولستوى على أنها مرحلة جديدة منطقية في التطور .

فما هي السمات النوعية الكامنة في هذه المرحلة؟ أول . هذه السمات هي أنها تتحدد بمضمون موضوعى حقيقى - فقد كانت تلك حقبة يتأهب فيها بلد واقع تحت نير الاقطاعيين - للثورة .

وعلى حد قول لينين ، « كانت اوصاف تولستوى الرائعة » ، و « واقعيته الصائقة » و « نزوع كل الأقدمة » و « التأثير الفنى » لموهبته كانت هذه بعينها هي اللحظات المطلوبة من أجل السمو بالوصف الفنى للحقبة الى مستوى حقيقة من حقائق تاريخ الثقافة العالمية .

لقد كان منهج لينين في تعريف المرحلة الجديدة في تطور الفن ، بعيدا عن ضيق الأسق والمعيارية ، ويوسعنا أن نقول إن العوامل التى

لينين

وتربية الشباب

يعيد عام ١٩٧٠ الذكرى المئوية لمولد لينين
المعروف ورجل الدولة ، وزعيم الطبقة الثورية الذي
فتح انتصارها الباب امام عهد جديد ، عهد
الاشراكية .

لم يستعص عليه اى من المشاكل الهامة التى
طرحها التطور التاريخي وما زالت الحلول التى
وجدناها مصدرا للإلهام .

وبرغم تحرك انتاريح بسرعة متزايدة ، والمشكلات
الجديدة التى تنشأ ، فان نظرية لينين تبقى فعالة
دائما لأنها تأسست على تحليل متعمق للحياة ،
وتفترض مسبقا تطبيقات خلاقه .

وبعد أصبحت الآن - بطبيعة الحال - أغلب
المسائل التى نحدث عنها لينين أو كتب فيها ، ذات
اهمية تاريخية فحسب ، لكن نظريته ما زالت تقدم
الاجابات لاكثر مشكلات العصر احدث الحاحا .

ان الحياة تتجدد باستمرار ، فيحل جيل محل
جيل ، وعندما ينتقل الصغار الى حياة النضج
يصبحون وارثين لكل ثراء ثقافتنا المادية والروحية ،
التي خلقها جيل الأجيال السابقة ، ومن ثم ، فمهمة
الشباب هى الحفاظ على هذه الثروة ثم التقدم بها
نحو المزيد .

والشباب هم مستقبل البشرية ، وهم يشكلون
فى المجتمع الحديث طبقة بذاتها غير متجانسة -

للكتاب المعاصر: ن . لاند

عزيمه: سمارجبران

○ الشباب هم مستقبل البشرية ، وهم يشكلون في المجتمع الحديث طبقة بذاتها غير متجانسة ، ففريقا من كل الفئات ، ولكن لها اهتمامات وآراء يشاركون فيهما جميعاً .

غير مبال لا يعني الا بالدائرة الضيقة لمصلحته
انفردية فحسب .

ولما كان لينين يعتبر العمل خير تربية للشباب ، فقد رافق عن مشاركتهم الفعلية في الثورة والسياسة وفي بناء مجتمع جديد ، بل ان واجبه في نظره هو بناء المجتمع الجديد ، وليد ثورة أكتوبر ١٩١٧ .

لقد فطن الى ان الشباب في بلبله مستمرة ويبحثون دائما عن افكار جديدة لكن يعرضهم مايلزم من وضوح نظري واقتناع ، وعلى ذلك فلا بد ان يكون الاقتناع هو المنهج الرئيسي لتربيتهم ، وكان فاطنا الى ان الشباب يتعلمون عن الحياة في ظروف غير تلك التي نضج فيها آباؤهم وأن ذلك يخلق مشاكل للمربين .

لقد انتصرت اول ثورة اشتراكية في العالم في دولة متخلفة ، والى جانب مشكلات المجتمع بأنواعها - اقتصادية وحكومية وسياسية وعسكرية - كان لابد من القيام بثورة في العقول والأخلاقيات ، وايضا اخل لوحدة من أعقد المشكلات التاريخية ، الا وهي التحول الروحي وخلق للشعب ، وللشباب على وجه الخصوص .

فيها من كل الفئات - ولكن لها اهتمامات وآراء ،
يشتركون فيها جميعاً .

ولقد تشهد العالم أخيرا عددا من حركات الشباب ، كانت تختلف في الشكل والهدف ، وفي الشعارات المستخدمة وفي الدور الذي تلعبه .

وقد بينت هذه الحركات بجداه ان مشاركة الشباب في الحياة الاجتماعية وتطلعاتهم ، تعتمد على بناء المجتمع ، ومستوى نموه الصناعي والعلمي وإشغاف ، واحتل والقيم السائدة فيه .

وكان ينظر الى التربية قبل مجيء الماركسية على انها من صنع مؤسسات تربوية خاصة ، أما الماركسية فقد بينت دور الممارسات الاجتماعية في تشكيل الشخصية وتأثير مختلف العوامل الموضوعية والذاتية على عملية التربية .

ان عملية النضج تتأثر بالبيئة التي يعيش فيها الشخص ، وهذا يعكس بدقة ، الأوضاع الاجتماعية وعلاقات الفرد بالفرد والفرد بالمؤسسات الاجتماعية .

وتقع على التربويين مسئولية ضخمة ازاء ما سيصبحه الشباب ، هل سسيقتفح بشخصية تعتمد على نفسها وخلقة ، أم أنه سيؤول الى فرد

ووسائل تشكيل انسان متطور عالما ، فعال ،
يبني تجاه الاشتراكية عن وعي •

**واكد لينين ضرورة فهم كل تراث الثقافة
البشرية بل وجعله شرطا لكي يصبح الفرد
اشتراكيا •**

ففي روسيا كان الموقف ازاء ثقافة الماضي مرتبطا
بالمطلوبات الاقتصادية والثقافية للثورة الاشتراكية
وكانت تتوقف على حل هذا الموضوع استراتيجي
وتكتيك الصراع والموقف تجاه مختلف الاحزاب
والطبقات الاجتماعية وحتى مفهوم الاشتراكية
ذاته •

**وكان هناك تساؤل حول ما اذا كان من الضروري
ان يبلغ أى بلد مستوى مرتفعا من النمو الثقافي
قبل القيام بثورة اشتراكية ، وحول لماذا كانت
روسيا قد نصجت بما فيه الكفاية •**

اعترف لينين بان نموها الاقتصادي والمستوى
التقني لمجابهها منخفضان عما في الدول الأوروبية
المتقدمة وفي الولايات المتحدة ، لكنه اعتبر من
السخف تماما أن تنتظر بلوغ مستوى معينه من
الثقافة قبل القيام بثورة فهذا يعني أن روسيا
أمامها فترة أخرى للمعاناة تحت مزيد من التطور
الراسمالي •

**ولقد اعتبر لينين أن الرأسمالية في جملتها
مهبة لثورة اشتراكية ، وروسيا التي كانت مركزا
لمتناقضات صارخة وحصنا لأشد الأنظمة القيصريّة
رجعية يمكنها بالطبع تهمة ثورة اشتراكية •**

ومن حيث تحديد الموقف تجاه الثقافة السائدة
والثقافة البرجوازية ، رأى بعض الشيوعيين أن
الثقافة التي نمت في ظل الرأسمالية تروج لها ،
ومن ثم فهي مصدر للخطر ، ويجب أن توجد ثقافة
بروليتارية اذا كانت الاشتراكية تستحيل بدون
ثقافة • لكن لينين رأى أن هذه الآراء هي الخطيئة
وأن الاخطر منها بشدة هو شعارات المفاخرة
الشيوعية المبالم فيها التي تعالج الامور بطريقة
سطحية •

**وخشي لينين على الشباب من تركهم وبعدهم عن
ثراء الثقافة البشرية لأن نيل الميراث الثقافي يعني
مستوى متفخفا في نمو المجتمع وبمعنى فنيها
ومحدودة في مطالب اعضائه ، واذا كانت الطبقة
العاملة تحتاج الى خبراء فلا بأس من الاستعانة
حتى الخبراء المعسافرين للثورة واعادة تربيتهم
وأسر خيالهم بالمشايع العظيمة التي تفتتح في
المجتمع الجديد •**

**وهاجم لينين كل الآراء المعادية لأساندة التعليم
وأكد ضرورة افساح المجال امامهم للاسهام بخبراتهم**

وبينما القوة السوفيتية في شهورها الأولى ،
اشعلت قوى الثورة المضادة الروسية ، حربا
أهلية ، وتبع ذلك تدخل مباشر من جانب القوى
الامبريالية ، وكان على الجمهورية الفتية أن تحمل
السلح لتدافع عن نفسها ، وانصرت ، لكن
انتصارها كان أليما ، فقد خاضت سبع سنوات
منهكة من حرب عالمية وأهلية ، ووصفت **الترابزيت
دراكيينا** حالة البلاد في هذه الفترة بالارقام حيث
فقدت الكلمات بلاغتها بعد أن كثر استعمال
عبارات لمجل : (**تركتها الحرب خرابا**) أو (**غير
منظمة الاقتصادية**) • فنسبة الإنتاج الصناعي
أصبحت ١٨٪ من المستوى قبل الحرب بينما
أصبحت نواتج الغلال ٦٢٪ فقط •

**ولا يحتاج الأمر لاجهاد الخيال لكي تتصور
الحقول الخالية من كل حبة ، والمصانع المتعطلة ،
والقطارات المتوقفة ، والعمال الجائعين من رجال
ونساء ، ووقدت روسيا تحت الشتاء الكئيب
يقشاهما الدمار والضياع الخفيف •**

وتوالت الايام تصحبها مشاكل تزداد تعقيدا ،
ولم يكن بالبلاد من ذوى الكفاة غير نفر للاشراف
على اعادة بناء الاقتصاد المهار •

**كانت البلاد بحاجة الى تدريب المتخصصين
وتربية الشعب الذي لم يكن عليه اصلاح دمار
ما بعد الحرب في أسرع وقت ممكن فحسب ، بل
وارساء اسس التحول الاشتراكي للبلاد •**

وكانت المهام التي وضعها الحزب الشيوعي في
ذلك الوقت هي كهرية البلاد ، وخلق صناعة
عريضة على هذا الأساس ، وتوسيع الاقتصاد
الغلاحي مع ادخال الميكنة في أساليب جماعية
للزراعة ، وجاء ذلك في سنة ١٩٢٠ في أول خطة
تنمية طويلة الأجل تنسحب على ١٠ الى ١٥ سنة ،
وكان على الشباب وخاصة طليعته من رابطة الشباب
الشيوعي أن يقوم باسهامه الفعال والخالق في قضية
البناء الاشتراكي •

وعندما خاطب لينين الشباب المضطلع ببناء
الوطن في المؤتمر الثالث لرابطة الشباب الشيوعي
على مستوى روسيا يأملها في سنة ١٩٢٠ ، كشع
أمامهم وأمام غيرهم من شباب الوطن والحزب ، عن
برنامج التنمية والتربية الاشتراكي الذي كان
موجها لهدف واحد هو تشكيل انسان جديد لا يقدر
على بناء الاشتراكية فحسب بل وعلى العيش في
مجتمع اشتراكي •

ولم يكتب لينين بتقديم الطريقة الاشتراكية
للتربية بل حدد أيضا محتوى هذه التربية وطرق

لأن التقدم يحتاج اليهم بالفعل ، كما اعتبر الحكم على صلاح أي اشتراكي رهينا بقدرته على إيجاد وترغيب والاستفادة بأكبر عدد ممكن من المتخصصين غير الشيوعيين .

كذلك انتقد لينين كل من يستبعدون فنون الماضي وأعطي للفن أهميته في حياة الشعب وأوصى بالبقاء على كل ما هو جميل لضمان تطور الفن بطريقة أصيلة بعد جعله ملكا للشعب العامل من عمال وفلاحين ، ورحب بصحوة وانتعاش القوى الجديدة من أجل خلق فن جديد وثقافة جديدة وتمييز الأرض التي فقدت على مسيرة القرون .
لقد خص لينين كل مهام الشباب بصفة عامة والشباب الاشتراكي بصفة خاصة في كلمة واحدة « تعلموا » !

وإذن فالنور الذي يواجه الشباب هو الدراسة . . . نكن دراسة أي شيء ؟ يجب لينين بأن كل الشباب الراغبين في تحقيق الاشتراكية عليهم بدراسة الاشتراكية . وقد يبدو للوهلة الأولى أن دراسة الاشتراكية معناها امتصاص كل المعرفة المتضمنة في الكتب والمنشورات الاشتراكية ، لكن من يفعل هذا يقف عند حدود الجانب النظري ولا يستطيع ربط المعرفة بالحياة الفعلية وتطبيقها على أنشطته اليومية .

إن على من يرغب في هضم الاشتراكية أن يهضم ثقافة وعلم الماضي وثروة المعرفة البشرية برمتها .
لقد أثبت لينين أن الماركسية ستجد سبيلها إلى عقول الملايين وقلوبهم لأن ماركس وانجلز أقاما تحليلاتهما ونتائجهما على الأساس الثمين من المعرفة البشرية المتراكمة عبر قرون الحضارة ودرسا قوانين تطور المجتمع البشري وفهما الحتمية التاريخية في إحلال الاشتراكية محل الرأسمالية .

والمعرفة المتعمقة إلى جانب القدرة على تطبيقها في الحياة اليومية تخلقان أساس النظرة الماركسية للعالم التي نشأت في منتصف القرن التاسع عشر وشاركت فيها أعداد متزايدة من ملايين وملايين العاملين في مختلف دول العالم غربا وشرقا .
إن مهمة اكتساب النظرة الماركسية التكاملة للعالم ليست يسيرة ، فهي تستلزم المعرفة والقدرة على تحويل الآراء الاشتراكية إلى اعتقادات شخصية تحتل على النشاط وتؤثر على الأفعال والسلوك ، ثم إنها تستلزم معرفة الوقائع العلمية وبحثها هي وكل معرفة بنظرة نقدية .

والنظرة الاشتراكية للعالم تزاد ثراء وتطورا مع تطور الحياة والعلم وتقدم الحلول لما ينشأ من مشكلات ، فالطابع الخلاق المتغير وهو يتبذل كل

ماهو رائد لا يتغير ويفترض مسبقا تحليلا مستمرا للأوضاع الجديدة وحركة دائمة إلى الأمام .

أما في مجال التربية العسامة فإن هدف الحزب الشيوعي الروسي هو إتمام العمل الذي بدأ مع ثورة أكتوبر ١٩١٧ لتحويل المدرسة من أداة للتحكم الطبقي للبرجوازية إلى أداة لهدم هذا التحكم وللقضاء التام على تقسيم المجتمع إلى طبقات. ففي المرحلة التي تنهيا فيها الأوضاع للتحقيق الكامل للاشتراكية يجب أن تكون المدرسة بمثابة مركبة لا تحمل فقط المبادئ العامة للاشتراكية بل والتبسياتير الأيديولوجية والتنظيمية والتربوي لبروليتاريا على القطاعات نصف البروليتارية وغير البروليتارية من الشعب العامل توطئة لتدريب جيل قادر حقا على بناء الاشتراكية .

إن المعرفة البشرية في نمو مستمر وتزداد ثراء على مر التاريخ ، فالأشياء التي يعرفها تلاميذ المدارس الآن كانت في يوم من الأيام كشوقا علمية كبيرة ، وتسنيده البشرية مفاهيم كثيرة عندما يثبت التقدم العلمي خطاها ، لكن مجال المعرفة البشرية يزداد اتساعا باستمرار ومجال العلم والثقافة الحديثين ممتد فسيح ، ومن السذاجة أن تفترض في كل فرد القدرة على استيعابها كامليين ، إن كلمات لينين عن الحاجة إلى هضم المعرفة كانت تعني أنه يضع هذه المهمة أمام الجيل الشاب بأكمله وقد توحد على هدف مشترك هو بناء مجتمع جديد اشتراكي .

ولقد أصبح ميدان التربية والتعليم في عصرنا من أهم مجالات النشاط الإنساني وهو يضم عشرات الملايين طلابا ومعلمين ، أما نظام التربية والتعليم ومواردهما فأمران معقدان لأن المدرسة عليها أن تلاحق عالما المتغير بسرعة ، ومأزالتعليم وفقا على الضغوط المسيطرة داخل البلاد الرأسمالية فهي تحاول قبولية تعليم الجيل النامي في الشكل الذي يخدم مصالحها ، كما تريد جعل الثقافة ملكا للطبقات الثرية ، وتزعم الرأسمالية أن التعليم في متناول الجميع وإن يكن زعها واقفا عند حصد الشكليات لا يتخطاه .

وكان تصور لينين لنظام التعليم والتدريب في المدارس أن تقوم بتحويل الشعب إلى اشتراكيين مقتنعين وهم بعد في المدرسة ، وهذا يعني أن الشباب عليه أن يفهم مجموع المعرفة البشرية وأن يتعلم كيف يربط كل مرحلة من التربية والدراسة والتدريب بالصراع الذي يخوضه الشعب العامل ضد المستغلين بهدف بناء مجتمع اشتراكي .

ولقد كتب لينين قبل الثورة مؤكدا ضرورة الربط بين التعليم والتربية والعمل المنتج للجيل

الشباب ، فلا تدريب ولا تعليم بغير عمل منتج ، ولا عمل منتج بغير تدريب وتعليم موازيان يجاريان التكنولوجية وحالة المعرفة العلمية .
وتن من الضروري بعد الثورة أن تدخل مبادئ

لينين النظرية ضمن التعليم والتدريب .

دعى كل مرحلة من تطور المجتمع بوجد مطالب من إمرء تختص بتدريبه المهني ، والمستوى العام لثقافته ، واعداده السياسي والخلقى ، فيجب على التعليم والتدريب أن يعطيا الشباب وهو على أبواب الحياة الاجتماعية توجيها صحيحا ، ويشدلا منه متاخلا فعلا من أجل الاشتراكية ، وذلك يفترض مقدما هضمه العاطفى والذهنى لمثل الاشتراكية ومبادئها ، ومن المهم أن تغطي للشباب صورة عن المستقبل مبرهن عليها بالعلم ، فالرؤية الواضحة للمستقبل تزيد من شأن الملايين غيره . وفى نفس الوقت يجب أن يتضمن برنامج التوجيه إعطائه الشباب قدرا من المعلومات وتشجيعه على تكوين عادات وجعله يتطعن الى ما يلبى المطلب الموضوعية للمجتمع المتناصر . **فمعرفة الواقع بما فيه من متناقضات هي أساس تحديد المهام والأهداف التي تقبل التحقيق ، فالمعرفة العلمية للحياة تخلق الجهد والقدرة على تغيير الحياة ، أما النظرة الى الواقع من خلال منظار وردى فقد تؤدي عند الاحتكاك به الى خيبة الأمل إن كان ما يعرفه الشباب عن العمل هو فكرة أكاديمية فحسب .**

ولقد عارض لينين بطريقة قاطعة كل من نبذوا الحاجة الى تعليم عام مستندا الى الأفكار التي وضعها ماركس وأنجلز ، وأدان التخصص المبكر الا فى حالة الضرورة القصوى وحدها وكأجراء مؤقت . ولما كان لينين رجلا واقعا فقد رأى من الضروري أن تقوم المدارس بزيارات لمحطات القوى المجاورة لها او المنشآت الصناعية ، أو المزارع ، مع تنظيم محاضرات على الطبيعة تعقبها تجارب يشترك فيها مهندسون وغيرهم من الخبراء فى مجالاتهم الخاصة .

ولا بد للمدازس أن تعلم الناس كيف يفكرون وبطريقة مستقلة ، وذلك معناه تنظيم عملية هضم المعرفة وهضم الثقافة الروحية بالطريقة التي تجعل الطالب خلال دراسته لا يعمل ذاكرته فحسب بل قدرته الخاصة على حل المشكلات التي تتطلب التفكير بكل معناه وتتطلب استقلال الحكم .

أما عن المعلم أو المدرس فقد أكد لينين ضرورة رفعه الى مستوى لا يقلقه من قبل ، وذلك يتطلب العمل الدائب على أعلام المدرس الى مستوى ثقافى مرتفع وتدريبه على دوره الرفيع ثم أساسا وأولا وقبل كل شيء تحسين وضعه المادى .

ولقد أعطى لينين اهتماما عميقا لحياة وعمل المدرسين وصنع الكثير لإستأمتهم ناحية الاشتراكية كما أولاها أهمية ضخمة بوصفهم حاملين لارفع صور الوعي وموصلين لأفكار وإرادة البروليتاريا الى أقصى أركان البلاد ، فكان المرء مدرسا فى رأى لينين معناه تعليم الوعي للناس . ولقد أصبح موقفه من المدرسين برنامجا لنشاط الحزب الشيوعى فى مجال التعليم العام .

وأما عن الدور الذى يلعبه العمل فى التعليم فيمكن القول بأن كثيرا من الملامح تميز الانسان من الحيوان ، لكن أكثر هذه الملامح حسما هي قدرة الانسان على العمل وتغيير الطبيعة ، فالعمل هو أساس الحياة ومن مستلزمات التقدم الاجتماعى ، وكانت الطبقة العاملة فى مرحلة تاريخية معينة تبذل الجهد والطاقة لصالح طبقة عدت العمل الجسمى من نصيب الطبقات الدنيا وقصرت على نفسها الاعمال الذهنية ليس الا .

أما لينين فقد اعتبر الثورة الكبيرة تلك التي تعمل على تغيير الموقف القديم ازاء العمل وعلى تحويله الى الزام الى ضرورة ، وقال ان الشعب بأكمله يجب أن يعرف أن كل المنتمين الى رابطة الشسباب كانوا متطعين فى نفس الوقت الذى يعرفون فيه كيف يعملون .

وسوف تختفى الحاجة الى مطالبة كل فرد بالمشاركة فى العمل عندما يتضح للجميع انه ليس هناك معنى للحياة بغير عمل وعندما يتحول العمل الخلاق الى حاجة داخلية ، ولكن الوصول الى ذلك يستلزم فى رأى لينين تغيير طابع العمل وبناء صناعة وزراعة وفق أحدث الانجازات فى العلم والتكنولوجيا .

وهناك علاقة وثيقة ومباشرة بين المستوى العالى للتعليم والدوافع الأيديولوجية للعمل والنظرة اليه والاحساس بالواجب الاجتماعى ، ثم ان العمل على اشراك الشباب فى الادارة الصناعية هو اضمن وسيلة لتفتح شخصيتهم ، وكان من أهم الأمور التي أراد لها لينين التنفيذ ، تنمية الاحساس بالمتولية لدى الشباب تجاه الجماعة وتنمية رغبة المشاركة فى العمل أيا كان .

وأما عن الأخلاق والمعايير الخلقية فكان من أكثر الأمور دلالة أن يطلب لينين من الشباب تأسيس علاقات جديدة بين الناس وتأسيس معايير جديدة للأخلاق الاشتراكية .

لكن ما هي الأخلاقية والأخلاق ؟ انهما قيم ومبادئ السلوك البشرى ، ومفاهيم الخير والشر ، والعدالة والظلم والواجب والشرف كما تكونت على



ولا يتعلم الشباب بمواعظ في الأخلاق بل المهم هو تعليم الشخص أن يعطى قدرته ومعرفته في عمله للقضية العامة .

فكون المرأ اشتراكيا في نظر لينين هو كونه مثالا للسلوك والنظام ، لأن النظام الواعي والعلاقات الجديدة بين الناس لا تقفر كيفما اتفق بل تنمو داخل العمل والنضال من أجل المجتمع الجديد ، ولقد قدم لينين مبادئ الأخلاق الاشتراكية التي يجب أن تحدد أنشطة الشباب الاشتراكي وكل شباب ، فقال أن كل ما يساعد على التخلص من استغلال العمل ومن الأنانية والبخل فهو أخلاقي ، وعلى كل شاب أن يصبح عاملا شعبيا بأن يتعلم في سنواته المبكرة كيف يربط حياته الشخصية بالقضية العامة للشعب ، وهذا لا يعنى حرمان الشباب من الحياة الخاصة ، فالاشتراكية لاتنادى بالتضحية لذاتها ، لكن حياة كل فرد تزداد ثراء عندما تتحول القضية العامة للشعب العامل الى قضية الشخصية ، فالاشتراكية تقوم على الاعتقاد في أن الشخصية تزدهر فقط داخل الجماعة ، فالشخص المؤمن بالاشتراكية لا يقف سلبيا أمام ما يدور من حوله بل يناضل بفاعلية من أجل مصالح الشعب العامل، تلك المصالح التي يحميها ويعتبرها مصالحه الخاصة .

من التاريخ * وهي تنعكس على اعتبار الفرد لنفسه وعلى العلاقات بين الناس في أسرة أو جماعة أو دولة .

ولقد تغيرت مفاهيم الأخلاقية واللااخلاقية أثناء تقدم المجتمع البشرى وهذه التغيرات ترتبط بتغيرات أخرى في ظروف حياة الناس ، ولا يمكن توحيد القيم والمواقف وتخليصها من النزعة الطبقية داخل مجتمع مقسم الى طبقات متعارضة لأن المجتمع برمته أو كل طبقه على حدة قد عثلت في كل عصر على ايجاد مبادئ أخلاقية تلائم وضعها وتخدم مصالحها .

فموقف العامل ازاء كثير من القيم يختلف عن موقف الرأسمالي تجاهها داخل المجتمع البرجوازي . ولقد قال لينين أن الاشتراكيين يتناولون الأخلاق من وجهة تختلف عن البرجوازية ، فهم يستنكرون مفهوم الأخلاق الأولية لأن الرذائل البشرية شأنها شأن الفضائل خرجت لحيز الوجود خلال الصراع المريع للأوضاع في كل مجتمع طبقي ، وكتب ماركس يقول :

« ان أرفع الصفات الانسانية بدأت تنمو في أحط مراحل البربرية ، فقد أصبحت الكرامة والبلغة والشعور الدينى والاستقامة والتجمل من السمات العامة للشخصية لكن في نفس الوقت ظهرت معها الوحشية ، والحيانة والتعصب »

الماركسية اللينينية .. والمسألة القومية

في خطابه بمناسبة مرور خمسين عاما على ثورة أكتوبر الاشتراكية العظمى يقول ليونيد بريجنيف « من الخصائص الرئيسية للأعوام الخمسين التي أعقبت ثورة أكتوبر ، اندماج حركة التحرر الوطني ، والنضال الذي تخوضه الطبقة العاملة في تيار ثوري واحد * ان مليارا ونصف مليار من الناس الذين يقطنون المستعمرات السابقة ، قد أحرزوا استقلالهم ، ودخلوا في الحياة السياسية النشيطة ، وقد وسع ذلك اطارات الحركة الثورية العالمية وعجل بالتقدم الاجتماعي » *

... قبل هذا التاريخ بمائة وعشرين عاما وردت هذه العبارة في البيان الشيوعي «ان العمال ليس لهم وطن » *

واذا صرفنا النظر - مؤقتا - عن التناقض الظاهري بين هاتين العبارتين ، فإنه يمكننا أن نقول بوضوح انه بين هذين التاريخين ، كانت النظرية الماركسية قد أسهمت في صنع عصر بأكمله .

وليس عملنا هنا ان نعرض للدور الذي قامت به الماركسية في صنع هذا العصر ، وهو دور لا شك كبير ، أبرز دلالاته ان مليارا من سكان هذا العالم اتخذوا النهج الماركسي طريقا لهم ، وان اختلف هذا النهج في التفاصيل ، وانما عملنا - من احدى الزوايا - ان نعرض لقسم هام من الفكر الماركسي ، هو موقف هذا الفكر من المسألة القومية *

لقد تعرضت عبارة البيان الشيوعي لكثير من سوء الفهم وسوء التقدير ، بحسن نية أو سوء نية ، من جانب بعض الماركسيين وعلماء

عباده كيلة

بعد عدد من الأخطاء مثل موقف الماركسيين العرب من حركات التحرير العربية ، وموقفهم من القضية الفلسطينية في أعوام الأربعين والخمسين ، بدأت مع الستينيات الأولى نظرة جديدة الى المسألة القومية بحيث لم تنحصر أعوام الستين حتى مصدر كتابان بعنوان « الماركسية والمسألة القومية » ، أحدهما لكتّاب سوري هو الياس مرقص ، والآخر لكتّاب لبناني هو جورج طرابيشي ، والكتّابان كانا معروفين كترجمين الى عهد قريب (مرقص) والى عهد قريب جدا (طرابيشي) *

وسوف يكون عملنا هنا ان نعرض لهذين الكتابين وهما كتابان جديران بالدراسة والتنويه ثم نشير الى المنهج الذي سارا عليه والجهد الذي اتياه به هذا الجديد الذي يسهم في إثراء فكرنا ، ويدفع بحركة الحياة لدينا ، وسوف نلاحظ - والفضل هنا يرجع الى الكتّابين - انه رغم اختلاف المنطلق، فإنه على الطريق يلتقي الماركسيون العرب والقوميون العرب على أرض الواقع العربي في عصر الاقتحام الامبريالي الجديد *



ما هي باختصار - النظرية الماركسية في المسألة القومية ؟

سوف نتخير للإجابة على هذا السؤال كتاب طرابيشي الذي ينحو في معالجة المسألة منحنى نظريا - تاريخيا

تقول النظرية ان الوطن مقولة تاريخية ، بمعنى « انه لم يكن موجودا في يوم من الأيام ، وهو قابل بالتالي لأن يكف عن الوجود في يوم من الأيام » ، ونحن لن نفهم عبارة « ان العمال ليس لهم وطن » الا اذا وضعناها في اطارها التاريخي ، حين كانت البرجوازية تسعى الى تسريع النزعة القومية منعا لتضامن العمال ، وصرفا لهم عن تضاللاتهم الطبقيّة ، والخطية الكبرى التي وقع فيها تلامذة ماركس ، انهم حولوا واقع ان العمال لا وطن لهم الى مطلب « ان العمال يجب الا يكون لهم وطن » *

ان الماركسية تعترف بالوطن حين يكون له معنى تقدمي ، يدفع بحركة العمال ، ويعجل بالشورة الاشتراكية ، ولا تكون القومية ظاهرة رجعية ، الا في حالة واحدة فقط ، هي ان تقف عقبة امام التطور العالمي لقوى الانتاج في شروط تساوي هذا التطور ، وهو أمر غير ممكن الحدوث * ولعل

الاجتماع البرجوازيين ، اسهم في هذا بصورة واضحة ان كتّابي البيان كانوا يصعدون عن عصر يعيش أزمة اجتماعية في الاساس ، عصر (أوربي) كان يهتم بتجاوز الفكرة القومية بعد ان حققت غرضها الى ما يعرف بالفوق قومية .. هذه العبارة فضلا عن مواقف جزئية لماركس وانجلز أدت الى مشكلات عدة واجهتها الأمية الثانية ، ونحن لن نستطيع تقدير المسألة القومية في الفكر الماركسي الا اذا تبينا ان هذه المسألة هي التي حررت شهادة وفاة هذه الأمية سنة ١٩١٤ ، وأسقطت فرائدها جميعهم *

ولن يقلل هذه المسألة من غناها الا اسهام لينين العظيم ، حين اعلن بوضوح قبل ١٩١٤ وبعدها ، حق الأمة في تقرير مصيرها بنفسها ، بما فيه حق الانفصال ، واتى هذا عمليا عند تأسيس الاتحاد السوفيتي الاشتراكية سنة ١٩٢٢ صحيح ان ثمة أخطاء لاسست الكيان السوفيتي منذ البداية ، كمجتمع لمائة قومية متميزة ، لكن هذه الأخطاء ترجع في الاساس الى شخصية ستالين ، حتى أتى المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفيتي سنة ١٩٥٦ ، ومزج هذا الأخطاء ، ومرتدا الى الصيغة اللينينية الصحيحة ، ليس على مستوى المسألة القومية وحدها ، بل على مستوى النظرية الماركسية جميعها *

على ان الذي يهمنا هنا ان نسجل انفتاح الاتحاد السوفيتي على حركات التحرير الوطنية في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ، وولادة العالم الثالث بعد مخاض طويل في باننويج ١٩٥٥ ، واستطاع هذا العالم أن يفرض ذاته ، وأصبح تاييد حركات التحرير الوطنية - مع افتراض قيادة البرجوازية الوطنية في معظم الاحوال لها - يمثل بذاته النصف الاول من سياسة الاتحاد السوفيتي الخارجية ، بمثل ما أصبح التعايش السلمي مع الدول الامبريالية - في عصر توازن الرعب - يمثل النصف الآخر من هذه السياسة *

ومثلما كان سوء الفهم سببا في أزمة المسألة القومية بالنسبة للماركسيين في أوروبا ، فان هذا أيضا كان سببا في أزمة المسألة القومية بالنسبة للماركسيين العرب ، فقد اعتمد معظمهم في مرحلة ما على نظرية ستالين سنة ١٩١٣ .. هذه النظرية تمت مراجعتها ومجاوزتها بعد ذلك .. لكنه

الدعاية والتحريض في الوقت نفسه ضد تطبيق هذا الشعار عملياً ، وذلك حتى لا تنصرف البروليتاريا عن نضالها الأسمى الى نضالات أخرى أخرى قومية ، من شأنها تمسيح القضية الاجتماعية . ان حق الطلاق داخل الأسرة الواحدة ، لا يستتبع بالضرورة الطلاق « وكلما كان نظام الدولة الديمقراطي أقرب الى حرية الانفصال الكاملة - تضاعفت ووهنت عملياً الميل الى الانفصال » .

لم يكن هذا وحده السبب في الفصل بين الحق وتحقيقه ، وإنما كان هناك سبب آخر ، هو أنسية الدولة الكبيرة ذات المركزية الديمقراطية من أجل تهيئة السبل نحو التطور الرأسمالي (والتطور الاشتراكي) .

ورغم ان لينين قد تراجع عملياً عن بعض تفصيلات نظريته هذه بعد الثورة ، الا انه أطلقها فيما يختص بالمستعمرات (حالياً وعملياً العالم الثالث) . وهذا هو المهم .

ومن أجل اقرار حق تقرير المصير خاض لينين نضالات عديدة ضد المفكرين البرجوازيين ، وضد عدد من فرسان الاممية الثانية ، وخاصة الاشتراكيين الديموقراطيين النمساويين . وكان هؤلاء يروجون لنظرية الاستقلال الذاتي للشعوب ، اتوحي ، منطلقين من كون الأمة كياناً ثقافياً - نفسياً ، وليست كياناً اقتصادياً - مادياً . فرد عليهم لينين موضحاً انهم شوفينيون يسعون الى الانقاء على امبراطورية النمسا - المجر بتكريس العدوات القومية وسيطرة العناصر الألمانية .

واذا كان لينين هو أكبر من نظر للمسألة القومية بين الماركسيين ، واذا كانت هذه المسألة تحتل الجاهز الاوفر في تفكيره ، فإن المصمم الأساسي لها ، ييلو قسماً يعرف بالمسألة الكولونيالية التي لا نبالغ اذا قلنا ان موقفه منها كان جديداً داخل النظرية الماركسية ، لأن ماركس وانجلز لم يتسن لهما أن يشاهدا عصراً جديداً ، بد في السنوات الاخيرة من القرن التاسع عشر ، عندما بلغت الرأسمالية أعلى مراحلها .

وقد مر التصور الماركسي للمسألة الكولونيالية قبل لينين بما يعرف بالاشتراكية الاستعمارية التي ستصبح مدرسة بأسرها باسم « الاقتصادية الامبريالية الجديدة » ضمت هذه المدرسة شيوعيين انجليزيين مثل برنشتين ، وشيوعيين آخرين

أوضح مثال على هذا هو وقوف ماركس وانجلز الى جانب الوحدة الألمانية في سنوات ١٨٤٨ - ١٨٥٠ وفي سنة ١٨٧٠ . مما كان سبباً لأن ينتهم رائدا الماركسية بالشوفينية القومية من قبل برودون والغوضويين الفرنسيين . ولكن ماركس الذي وقف مع القومية الألمانية ، منطلقاً من موقف « ان شعباً يضطرب شعباً آخر لا يمكن أن يكون حراً » وقف ضد هذه القومية ، حين جنحت الى سلب الأتزانس واللورين ، ووقف أيضاً الى جانب بولونيا وايرلندا ، ضد الاوتوقراطية في روسيا ، والبرجوازية في إنجلترا .

على ان هذا كله لا يعنى رائد الماركسية من مسئولية عدم توضيح شعار البيان الشيوعي وتفسيره ، هذا الخطأ أدى فيما بعد الى تمسك الاممية الثانية ، وظهور تيار العدمية القومية عند روزا لوكسمبورج وكارل ليننشت وكلاهما سببتيكن وفرانتس ميرنج. وامتداد هذا التيار عند تروتسكي وبوخارين ، وزينويف وكامينيف ، وغيرهم من الشيوعيين اليساريين في سنوات الاتحاد السوفيتي الأولى ، ثم ان هذا أيضاً أدى الى ظهور تيار الاشتراكية الاستعمارية عند برنشتين وفان كول وكرونوف ، بعد أن تلوثوا بالانتهائية البرجوازية .

في هذه المرحلة - الاممية الثانية - وهي مرحلة بأسرها تفصل بين ماركس ولينين كانت سعاجات الحرب تحوم في سماء أوروبا ، وتناقش الاشتراكيون - من غير نتيجة - فيما يجب أن يكون عليه موقفهم ، ازاء أوطانهم والاطان الاخرى ، لو حدث وقامت الحرب . وكان الموقف الذي اتخذوه جميعاً في عام ١٩١٤ ، هو انهم وقفوا الى جانب أوطانهم ، نستثنى هنا روزا لوكسمبورج وجماعات قليلة من الماركسيين ، لقد تجاهل زعماء الاممية الطبيعية الامبريالية للحرب ، وبرروا موقفهم بعبارات ومواقف مجترئة لماركس وانجلز ، ولن يتسنى توضيح هذا كله الا على يدى لينين .

ومن الممكن تلخيص موقف لينين (والماركسية) في المسألة القومية في عبارة محددة ، هي « حق الأمة في تقرير مصيرها بنفسها بما فيه حق الانفصال » . صحيح ان هذا المبدأ قديم ، قالت به الثورة الفرنسية الكبرى ، لكن لينين يضع له عدة ضوابط . مما ان يكون في صالح التقدم التاريخي ، ومن هنا فهو يفرق بين الحق وتحقيقه فيما يعرف بنظرية حق الطلاق . هذه النظرية تقول بحق الأمم داخل الدولة الواحدة في الانفصال وتأسيس دولة قومية خاصة بها ، مع



والبروليتاريا نفسها لن تصبح قديسة بعد تحقيق الثورة ، لذا فان من واجب بروليتاريا الأمة العاملة ان تضحي في سبيل الأمة المظلومة ، ولا يهم هنا كون هذه الأمة الأخيرة برجوازية أم بروليتارية ونادى بحتمة الحروب القومية من جانب المستعمرات وأشياء المستعمرات وشرعية هذه الحروب ، وواجب بين العامل القومي والعامل الاجتماعي في ندائهم المشهور الى شعوب الشرق سنة ١٩٢٠ « يا عمال جميع البلدان ، ويا أيتها الشعوب المظلومة .. انتحلوا !! »

من هذا المنطلق أكد لينين تعسدد الطرق الى الاشتراكية .. هذا التعدد تدخل في تحديده الى مدى بعيد العوامل القومية « ان الامم جميعا ستاتي الى الاشتراكية ، هذا امر محتوم ، ولكنها لن تاتي اليها جميعا بطريقة متماثلة كل التماثل »

واذا كانت النظرية الماركسية تسنمدها حياتها بله وجودها من انها نظرية الواقع ، فان سنوات ١٩١٧ - ١٩٢٢ هي سنوات الامتحان الاول لها ، ففي الساعات الاولى لليوم الاول للثورة تقرر بلسان المؤتمر الثاني لسوفييتات عموم روسيا حق جميع امم روسيا في تقرير مصيرها بنفسها ، بما

يسارين مثل روزا لوكسمبرج وقد اعتبر هؤلاء الامبريالية - بوصفها أعلى مراحل الرأسمالية حتمية وتقدمية ، ووضوها في تفكيرهم الى انها ظاهرة ستبقى مع الاشتراكية ، وانه يتحتم - ميكانيكيا - مرور المستعمرات بالمرحلة الرأسمالية اما عن التحرير اذا حدث فهو رهين بالبروليتاريا الاوربية ، ومن هنا فقد التقوا من حيث لا يدرون - أو يدرون - بالايديولوجيا الامبريالية .

ويتلخص رد لينين على هؤلاء بانهم ينسون قانون تفاوت النمو الرأسمالي ، وهو قانون مطلق ، ومن ثم فان نمط الانتاج ليس واحدا ، ولا توجد بالنتيجة بروليتاريا واحدة ولا امبريالية واحدة ، وان آرائهم هذه لا تعني الا شيئا واحدا ، هو تمييز الصراع الطبقي في التروبول وبرجزة الحركة العمالية .. بطريق غير مباشر تكريس العصر الامبريالي ، وتعطيل شعوب المستعمرات عن التطور الحر ، لأن الامبريالية لن تسمح بمثل هذا التطور .

ان لينين يجعل القومية عنصرا دائما في تفصال البروليتاريا على امتداد العالم كله ، فليس ثمة ثورة اشتراكية خالصة ، الا عندهم الخالفين ،

في ذلك حق الانفصال ، واعترفت السلطة السوفيتية بالجمهوريات التي فضلت الانفصال ، حتى بعد أن تولت السلطة في هذه الجمهوريات قيادات الثورة المضادة . لكن نفس هذه السلطة السوفيتية عادت واعترفت لهذه الجمهوريات بحق الاتحاد ، وعليه فقد تأسس اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية في ديسمبر ١٩٢٢ .

وقبل أن نترك لينين نشير الى نقطتين هامتين في تفكيره . الأولى : موقفه من اليهود ، والثانية موقفه من القوميات بعد الاتحاد .

يتنكر لينين وجود شيء اسمه الأمة اليهودية ، بسبب علم توافر عنصرى الارض المشتركة واللغة المشتركة ، واعتبر اليهود طائفة دينية لا أكثر . وقرر أن دعوى الأمة اليهودية دعوى رجعية ، تكسر الخصومية اليهودية التي هي ظاهرة تاريخية واجتماعية عابرة ، لها بدايتها كما أن لها نهايتها ، آتت نتيجة جهد مبذول من جهة الرجوازية اليهودية والروسية معا ، وذهب - مثلما ذهب ماركس قبله - الى أن الاشتراكية هي الحل الطبيعي والمنطقي للمسألة اليهودية ، مثلما هي الحل الطبيعي والمنطقي لاية مسألة أخرى قومية أو دينية .

واضطر لينين الى أن يخوض معركة ضديها يعرف تاريخيا باسم « الاتحاد العمالي اليهودى للبتوانيا وروسيا وبولونيا » - البوند . هذا الاتحاد الذي اتخذ موقفا انزاليا داخل الاشتراكية الديمقراطية الروسية ، وتبنى برنامج الاشتراكيين الديمقراطيين النمساويين ، متجها الى أن تكون علاقاته مع الاشتراكيين الديمقراطيين الروس علاقات اتحادية ، ثم انه تحالف في مرحلة معينة مع مارتوف ورفاقه من المناشفة . وبعد تجارب عديدة ومريرة انتهت نضالات لينين ضد البوند الى هزيمته ، وانضمام قسم منه الى الثورة المضادة ، وانضمام قسم آخر الى الحزب الشيوعي السوفيتي ، وقبل في هذا الصدد أن هدف هذا القسم الأخير كانت تخريب الحزب من الداخل .

مما له دلالة هنا ان لينين أعلن أمام المؤتمر الثاني للأمية الثالثة المنعقد في موسكو ١٩٢٠ أدانته للاستعمار الصهيوني لفلسطين .

النقطة الأخرى الهامة ان لينين فضل بعد

الثورة مبدأ الاتحاد كمرحلة انتقالية الى الوحدة ، على غير ما كان يذهب قبلا ، وهذا يتضح من موقفه إزاء المسألة الجيورجية ، فقد طالب بعلاقات متكافئة بين القلب (روسيا) والاطراف (جيورجيا) ولا بأس من أن تضحي بروتاريات الأمة الظالمة في سبيل الأمة المظلومة ، خشية الدخول في علاقات امبريالية ، تبعث الشوقينية لدى الامتين . وإذا كان ستالين (الجيورجي المتروس) - في ظروف مرض لينين - قد نجح في فرض سسياسته المركزية ، الا انه عاد سنة ١٩٣٦ الى اصلاح هذا الخطأ ، وبعد عشرين سنة سوف تتضح الحقيقة كاملة ، حين ينشر نص رسالة لينين المشهورة عن المسألة القومية . هذه الرسالة التي أنكر المؤرخون الستالينيون وجودها حقبة طويلة من الزمن .



وإذا كنا في كتاب جورج طرابيشي نشاهد الهيكل العام للماركسية في المسألة القومية ، ولا نعمد أحيانا الرأي الذي ينقد ويناقش ، فإننا في كتاب الياس مرقص نلاحظ الرأي الذي ينقد ويناقش بوضوح وحدة . . . والكتاب مقالان كبيران (وعلاق) ، يرد خلالها المؤلف على ما ورد بمقالين لكاتب ماركسي عربي شاب يقيم في ألمانيا ، اسمه بسام طيبي . . . نشرنا هذا الأخير بمجلة دراسات عربية سنة ١٩٦٨ .

وما يريد هذا الكتاب أن يقول هو انه لكي يكون المرء ماركسيا ، فإن عليه أن يدرس التاريخ الذي هو « الفياء الماركسية » ، فالواقع تناقض ، والماركسية كلها سير تعرف جمل عليه ، وتبدو أهمية التاريخ في الاخطاء التي وقع فيها بعض الماركسيين حين أحلوا - متأثرين بمواقف ماركس ولينين - عصرنا تاريخيا معينا محل عصر تاريخي آخر .

واستنادا الى التاريخ يقرر المؤلف « ان الاطار القومي للانتاج يحدد الاختلاف بين مصالح الطبقات داخل الأمة الواحدة ، كذلك فان الاطار العالي للانتاج يحدد الاختلاف بين مصالح الامم داخل العالم » فلا توجد - من ثم - ثورة اجتماعية خالصة ، اما الثورة الاجتماعية تتلاحم مع الثورة الوطنية الديمقراطية فيما يعرف بالثورة الدائمة وليس عيبا هنا أن تتعارض القومية - جزئيا -

مع الاممية ، بل ان الوجود القومي أسبق في حقيقته من الوجود الطبقي ، وسيبقى بدوره فترة طويلة بعد سقوط الطبقات .



لم تكن معركة قومية ، في هذه الحال ليس هناك في العالم في الحاضر والماضى معركة قومية ، .

هذه بصورة عامة وموجزة رؤيا كاتبين ماركسيين للمسألة القومية وهي رؤيا تعكس قسماتها انها ليس ثمة تناقض مرحلي بين ان يكون المرء ماركسيا ، وان يكون في نفس الوقت قوميا عربيا .. انها تمثل مرحلة جديدة تزيل مخلفات المرحلة الستالينية التي هيمنت على الماركسيين العرب أكثر من ثلاثين عاما ، والمجهود الذي بذله الكاتبان هو بحق اضافة جديدة تثرى الفكر الثوري العربي ، وتساهم في دفعه نحو تحقيق آماله في الحرية والاشتراكية والوحدة .

لكننا وبرغم كل هذا لنا نقداً على الكاتبين فكلاهما لا يعطينا تعريفاً محدداً للامة وهي الأصل في نشوء المسألة القومية ، ومدى تطابق هذا التعريف على البلاد العربية انهما - معاً - لا يقران تعريف ستالين الدوغمائي القطعي وان اختلفا في تقديرهما له ، لكنهما لا يأتیان بالبدل ، بحيث لا يتبقى لدينا سوى تعريف ساطع المصري الذي ينفرد وحده بأنه المنظر الرئيسي للقومية في العالم العربي ، ولا نقالي اذا قلنا انه سوف يبقى المنظر الرئيسي سنوات أخرى مقبلة .

واذا كان الخطأ الأكبر الذي وقع فيه الماركسيون العرب في الماضي أنهم وجهوا مجهودهم على المستوى النظري الخالص وفي الأساس الى توصيفهم للواقع الاوربي وحده ، دون أن يقوموا بتوصيف لواقعهم العربي ، أو أنهم كانوا يحلون - ميكانيكياً - الواقع الاوربي - ستالينياً - على الواقع العربي ، فان الكاتبين يبتعدان عن هذا النهج بدرجات متفاوتة ، لكنهما لا يركزان على الواقع العربي في الأساس .

وعندما نخصص في نقدنا كل كاتب على حدة نجد ان طرابيشي يقول « وحدود هذا الكتاب لا تسمح بأن نتابع ما حدث بعده ١٩٢٣ ، ذلك بالرغم مما تمثله هذه المتابعة من اغراء ، ذلك ان هدفنا كان دراسة موقف الماركسية - اللينينية من المسألة القومية » ، وتقديرى انه كانت يجب المتابعة أولاً لأن الماركسية - اللينينية ليس المقصود منها كتابات وتطبيقات ماركس (واتجلز) ولينين وحدها ، وإنما المقصود منها

وفي التطبيق يعطينا المؤلف مثال ألمانيا ، وهو مثال يحتل أكثر من نصف كتابه فالقومية الألمانية ليست قومية عدوانية فاشية .. انها أصبحت عدوانية فاشية ، بعد أن امتهنت ألمانيا قومية في فرساي (١٩١٩) ، وبعد أن فرت بأزمة اقتصادية طاحنة (١٩٢٩) تحالفت خلالها الرأسمالية والنازية ، وبصد أن رفض الشيوعيون (اللوكسمبورغيون) أن يتحالفا مع القوى الديموقراطية الأخرى ضد هتلر (١٩٣٣) ،

لقد وقف ماركس مع الوحدة الألمانية ، وأكد لصدقه اتجلز « ان بسمارك يؤدي جزءاً من عملنا » من حيث ان الوحدة سوف تسجل بسقوط الاقطاعية وتهدد للتقدم الاجتماعي ، وهذا ما حدث بالفعل ، وامتد تأثيره الى بولونيا وروسيا وفرنسا .

نقطة أخرى هامة في كتاب مرقص هي تحليله لموقف الماركسية الحقيقية من المسألة القومية في تقاطع العالم الثالث والعالم العربي بالدرجة الأولى ، فليس ثمة ضرورة ، بل انه خطأ فادح ان يمر العرب بالمرحلة الرأسمالية ، لأن الامبريالية لن تسمح بمثل هذا التطور .. الطريق الوحيد الى الاشتراكية هو الوحدة ، الوحدة - بآى شكل من أشكالها ، ولا شيء غير الوحدة ، ومن المحتم سقوط الاشتراكية « اذا استمر التحاليل على الهدف القومي » .. واذا كانت ثمة حاجة الى بسمارك عربى فلا بأس .. ان بسمارك لم يكن عميلاً لاستعمار آخر .

يتصل هذا كله بالقضية الفلسطينية ، وموقف اليسار العربى منها .. لقد تصور البعض ممن اصابتهم الطفولية اليسارية أن القضية الفلسطينية قضية طبقية .. لكن المؤلف يعلن « اذا تخلى آخر برجوازي عربى وآخر بيروقراطى عسكرى يمينى عن فلسطين ، واذا أيد الكفاح ضد الامبريالية نصف العمال اليهود ، وانضم آخر ثورى يسارى عربى الى الكفاح الفعلى ضد الامبريالية والصهيونية حتى في هذه الحال ، فان معركة فلسطين ستكون معركة قومية أولاً ، واذا

أيضا كتابات وتطبيقات ماوتسي تونج ، جيفارا كاسترو ، قانون وغيرهم .. كان أخرى بطرايشي ان يطلق على كتابه اسم «لبنين والمسألة القومية» *

يتصل هذا بنقطة أخرى هامة - ابتداء - هي ان اكبر امتحان تعرضت له المسألة القومية في الوطن الاشتراكي الاول ، لم يكن في سنوات حرب التدخل ١٩١٨ - ١٩٢٢ ، وانما كان في سنوات الحرب الوطنية العظمى ١٩٤١ - ١٩٤٥ ، بسبب حجم القوة المتعددة وشراستها والايديولوجية الشوفينية العرقية التي تدفعها . وبسبب ان عشرين عاما كانت قد مرت على التجربة السوفيتية .. صحيح ان الوطن الاشتراكي استطاع أن يخرج من التجربة أكثر قوة واوفر صحة ، لكن أخطاء ستالين تجاه المسألة القومية ، ظهرت بوضوح في الحركات القومية (الشوفينية) التي غذاها الالمان ايان عدوانهم *

وال مؤلف في تحليله للمسألة اليهودية لا يشير الى ماركس وكتابه عن هذه المسألة . ولا يسم هنا ما يدعيه رودنسرون من أن ماركس الفه ، حين لم يكن قد أصبح بعد ماركسيا ، ثم انه اهل العلاقة بين يسارية تروتسكي وعدميته القومية وبين واقع انه من اصول يهودية ، واغفل أيضا التوافق الزمني بين تأسيس البوند ١٨٩٧ وتأسيس الصهيونية الرسمية في بال في نفس العام .. واخيرا لا كلمة واحدة عن محاولة الاتحاد السوفيتي في الثلاثينيات معالجة المسألة اليهودية بإنشاء ما يسمى اقليم يروبيجان ذي الحكم الذاتي في الشرق الأقصى السوفيتي *

نحن في حاجة الى كتاب مستقل عن « الماركسية والمسألة اليهودية » *

أما الياس مرقص فقد كنا نود منذ بعيد ان نحظى منه بوجهة نظره الماركسية (الخاصة) في المسألة القومية ، على نحو ما وعد حين نقد ساطم المصري في كتابه الضخم ولكن العظيم ، (نقد الفكر القومي) .. وأنا هنا لا أعترض على حق الاستاذ مرقص في تجميعه لمقالات في كتاب واحد لأن تلك ظاهرة تفشت لدى كتابنا هذه الأيام فضلا عن انه يصعب علينا ان نطالع مقالات كاتب نعتز به في مجلة (دراسات عربية) قد لا يتيسر لنا الحصول عليها .. لكن الذي اعترض عليه ان يطلق الاستاذ مرقص هذا العنوان الخطير على كتابه ، فالنظرية لم تقدم كاملة ، وانما - من خلال الحوار - تتكشف لنا جوانب منها بصورة مبتصرة

لذلك كان أوفق لو أن المؤلف جاء كتابه « في (أو حول) الماركسية والمسألة القومية » *

تلك نقطة شكلية ، لكنها مهمة ، لأن المؤلف يعطينا الصورة أكثر وضوحا في فصل من كتابه « الماركسية في عصرنا » ، وفي فصل من كتابه « الماركسية والشرق » * في الكتاب الاول ينقض نظرية ستالين في اعتبار القومية « مقولة اجتماعية للبرجوازية الصاعدة » ويبين تهافتها ويضيف عنصر التاريخ كمعصر أساسي الى العناصر الاربعة التي يتحدث عنها ستالين (الارض - الاقتصاد - اللغة - الثقافة) ويتحدث عن قدم الامة (العرب امة منذ ما قبل الاسلام) وعدم الربط بالضرورة بين الدولة والطبقة ، ويوضح مفهوم « الاسلوب الآسيوي للإنتاج » الذي يتردد كثيرا عند ماركس *

وفي الكتاب الثاني يتقدم بحل للمعضلة الفلسطينية على أساس « أن رد الحساب بين العرب واسرائيل سيعيد خريطة السكان في هذا الشرق العربي - في أقصى احتمال - الى ما كانت عليه قبل بضع عشرات من السنين ، وقد لا يغير كثيرا من خريطة السكان ، وقد يقتصر على تغيير الخريطة السياسية » .. يستند المؤلف هنا الى نظرية ماركس وانجز عن الشعبوع الرجعية والشعوب التقدمية ، ثم ما حدث حين أعيد رسم خريطة السكان بين السلاف والجرمان بعد سنة ١٩٤٥ *

ونعود الى كتابنا الاصل فنلاحظ ان المؤلف ، وقد عرف بأنه ناقد الستالينية الاول في العالم العربي ، لم يدرس - باعتدافه - آراء الاشتراكيين الديموقراطيين النمسيين دراسة وافية ، ووجب عليه مثل هذه الدراسة ، لأن ستالين وضع نظريته كرد على نظرية هؤلاء في الاستقلال الذاتي الثقافي القوي *



اخيرا أقول ان الكاتبين لم يضيفا جديدا الى الثقافة العربية لحسب ، بل انهما برهنا على أن المضمون الجيد العميق في الوقت نفسه يستطيع أن يجد طريقة الى وجدان القارئ وعقله في عبارة واضحة مشرقة ، دون حاجة الى تعقيد أو غموض في الاسلوب وفي كتابة المصطلحات العلمية كالذي نجده في كتب أخرى ترد الينا من لبنان *

عبادة كجيلية

التحليل النفسي الوهمي

د. محمود الزبيدي

قيم المجتمع وفلسفته لأن الإنسان رغم هذا التقدم لم يستطع أن يحقق لنفسه السعادة والمعدل والسلام .

في ظل هذا السياق الاجتماعي ، لاحظ كثير من المعالجين النفسيين أن المرضى الذين يترددون على عيادات العلاج النفسي ليسوا من ذلك النوع الذي وصفه فرويد وزملاؤه والذين كانوا يمثلون المادة العلمية الأساسية التي بنى عليها فرويد نظرياته ، أعني حالات الهستيريا مثلاً في صورتها الكلاسيكية أو حالات العصاب الوسواسي ، بل أن هذه الحالات أصبحت نادرة الوجود . وإنما لاحظ هؤلاء المعالجين أن المرضى المترددين على العيادات النفسية يشكون أساساً من الشعور بالوحدة والاغتراب والعزلة وضياح العلاقات الاجتماعية الدافئة بينهم وبين الناس ، ويصفون حياتهم عادة بأنها فارغة ولا معنى لها . وجد المعالجون النفسيون أن علم النفس بصورته الحالية لا يستطيع أبداً أن يقدم فهماً حقيقياً لهؤلاء المرضى ، لأن علم النفس في هذه الصورة (كما هو الحال عند السلوكيين مثلاً) يرى الإنسان بوصفه موضوعاً طبيعياً يحلل ويدرس كما تحلل وتدرس أية ظاهرة طبيعية أخرى ، ولذلك يرى أصحاب هذا الاتجاه الشائع أنه من

الأساسي أن يربط بين أطباء النفس في أوروبا في السنوات الأخيرة انتشاراً واسعاً ، وهو ذلك المنهج الذي يربط أفكار الفلاسفة الوجودية عن طبيعة الإنسان بالمنهج الفينومينولوجي للوصول إلى فهم أعمق له وعلاج نفسي ناجح لمشاكله . وقد جذب هذا المنهج انتباه الكثيرين من المهتمين بعلم النفس والطب النفسي لسببين : أولهما أنه يهتم أساساً بمعضلات إنسان القرن العشرين ، وثانيهما أنه يمثل جسراً يربط ما بين النظريات العلمية في علم النفس والطب وبين المشاكل الجوهرية للجنس البشري .

لقد عاشت أوروبا منذ مطلع القرن العشرين في حروب وإزمات طاحنة ، بدأت بالحرب العالمية الأولى ثم بالانهيار الاقتصادي ثم الحرب العالمية الثانية ثم تلك الصراعات الدولية المسماة بالحرب الباردة ، وصاحب ذلك كله نمو سريع في التطور الصناعي والعلمي أحدث بدوره تغييرات اجتماعية حادة تضاءلت فيها أهمية الانسجام كقرد ، وأصبح كل فرد منا بمثابة ترس في آلة ضخمة ، يكتسب وضعه بوصفه جزءاً داخل هذا الإطار الكلي ويفقد بالتالي فرديته وانيته . كل ذلك أدى إلى إعادة طرح الكثير من الأسئلة القديمة عن معنى الحياة وإلى إعادة التفكير في كثير من

الضروري أن ندرس المظاهر النفسية باستخدام نفس المناهج التي تدرس بها علوم الطبيعة المظاهر الطبيعية . وجد المعالجون النفسيون أن هذه النظرة تتجاهل تماما أهم خاصية للإنسان ، أقصد وعيه بذاته (وجوده) وإحساسه بوجبهته في الحياة وبأهدافه التي يسعى إلى تحقيقها (أى صيرورته) . ولذلك اتجهوا إلى الفلاسفة الوجوديين عليهم يجدون تفسيراً مقبولا لطبيعة الوجوديين كما اتجهوا إلى الفينومينولوجيا عليهم يجدون فيها منهجا جديدا لدراسة الإنسان بعد أن عجزت المناهج الأخرى عن دراسته .

عرض تاريخي

على الرغم من أن بعض الكتاب الوجوديين يرون أن وجهات نظرهم تمتد جذورها في بعض الفلسفات القديمة ، إلا أن الأصل الحقيقي في هذا المنهج العلاجي يكمن حقيقته في كتابات كيركجور . وقد مات هذا الفيلسوف عام ١٨٥٥ وهو في الثانية والأربعين من عمره . كذلك على الرغم من أن الحركة الفينومينولوجية لها أيضا جذورها العميقة في الفلسفات القديمة إلا أن الفيلسوف الألماني **ادموندو هوسرل** هو الذي أثر تأثيرا مباشرا في هذه الحركة الجديدة في العلاج النفسي . ويعد **مارتن هيدجر** الأب الحقيقي للتحليل النفسي الوجودي ، فقد كان تلميذا لهوسرل وفي نفس الوقت من أشد المعجبين بأعمال كيركجور . وقد جمع بين هذين التيارين من الفكر في كتابه « الوجود والزمن » .

وقد تأثر الطبيب النفسي السويسري لودفيج بينز فاجنر Ludwig Binswanger بأعمال هيدجر وحاول تطبيق أفكاره في الطب النفسي . وكان يعتبر التحليل الوجودي لهيدجر « **استحييل** **العلمي الفينومينولوجي العملي لطبيعة تركيب الوجود الإنساني** » . وكان بنزفانجر يحترف الطب النفسي ، فقد عمل تحت إشراف يوجين بلويول E. Bleuler كما عمل في كثير من عيادات الطب النفسي ومستشفيات الأمراض العقلية حتى عام ١٩٥٦ . كما كان صديقا حميما لفرويد على الرغم من اختلاف وجهات النظر فيما بينهما أحيانا .

ومن استأذنة التحليل النفسي بوس M. Boss الذي عمل أيضا تحت إشراف بلويول في عيادة الطب النفسي بزيورخ وتلميذ علي يد فرويد ، وعمل أستاذًا للتحليل النفسي بكلية الطب بجامعة

زيورخ . ويعد بوس من المتحمسين لأسلوب التحليل النفسي وأفكار هيدجر في نفس الوقت ، وحاول الربط فيما بينهما . ويعد بوس أوفق التصاقا بهيدجر من بنزفانجر وقد نشر كتابه (**التحليل النفسي والتحليل النفسي الوجودي**)

أمريكا عام ١٩٦٣ . ويعد بوس وبنزفانجر أهم من يمثل هذا المنهج العلاجي . هذا على الرغم من أن هناك علماء آخرين ظهرت لديهم أفكار وآاء مشابهة في صورة مستقلة عنهما .

من هؤلاء مثلا **شتورك** A. Storch و**بالي** G. Baily و**رولاند كونه** Roland Kuhn و**فان دن بيرج** H. Van Den Berg

في سويسرا ، وفان دن بيرج

في هولندا ، ويوجين مينكوفسكي

Eugene Minkowski

في فرنسا ، وفون جناتل

V.E. Von Gebattel

في ألمانيا ، وادوين شتراوس Erwin Straus في أمريكا

اعتبارات هامة

يؤكد منهج التحليل النفسي الوجودي دائما على عدة اعتبارات أساسية :

أولا : أن الإنسان لديه القدرة على أن يكون واعيا بنفسه وبما يفعله وبما يحدث له ، وبالتالي على اتخاذ قراراته في هذه الأشياء وعلى تحمل مسئولياته . وفي مقدوره أيضا أن يكون واعيا بأنه من الممكن أن يصبح لاشيء أو يتحول إلى عدم بالموت . إن الإنسان ليس وحدة ثابتة ، بل هو في حالة من التغير المستمر . إنه لا يوجد ، بل بالأحرى هو مستمر في الوجود في «البرزخ» ، في صيرورة مستمرة ، مقدور نحو شيء ما ، تتغير دائما طرائقه في السلوك نحو نفسه ونحو الأحداث ولا يمكن جوهر وجوده فيما كان عليه في الماضي ، بل فيما هو عليه الآن وفي وجهة تطوره الذي ينحو نحو تحقيق إمكانياته الداخلية .

ثانيا : لا يستطيع أي إخصائي أن يفهم دالة سلوك الإنسان دون الرجوع إلى الظروف التي يحدث فيها هذا السلوك . فمما لا شك فيه أن السلوك سيصبح لا معنى له إذا لم نرجع إلى الوقائع أو إلى الأهداف الموجهة نحوها هذا السلوك . مثلاً ، لا معنى للإبتسامه إذا لم تكن موجهة لشخص ما ، ولا معنى لحركة يد إن لم تكن تصافح أو تمسك بألة مثلا . فالسلوك الملاحظ من الخارج (س) هو وظيفة الموقف الموجه نحوه السلوك (م)،

في داخله السلوك الملاحظ من الخارج والاستجابة الملاحظة من الداخل (س) ، و (ت) و بذلك الوقائع الموقفية (م) بوصفهما جسيما وحدة • ويتضح ذلك في بعض المفاهيم مثل الوجود - في - العالم ، بما معناه الانسان - الذي - يسلك - بهدف - في هذا - الموقف - الآن - ويعرفه • وهذا المفهوم يمثل وحدة تحليل شاملة و كلية •

ثالثا : ان المنهج الوجودي في البحث هو الوسيلة المثلى للوصول الى المعرفة العلمية للمريض ، تلك المعرفة التي لا نستطيع الوصول اليها باستخدام مناهج البحث التي تستخدم في العلوم الطبيعية • وعلى الرغم من أن الفينومولوجية تستخدم بين عامه - فهم الوقائع الخارجية لما يراها الشخص الوجوديين بأشكال متعددة ، إلا أنها تعني - بصفه المريض نفسه • الهدف هو أن نصل إلى الواقع الوجودي لا إلى الحقيقة المجردة • أي إلى الواقع كما يره ويخبره المريض الآن • معنى ذلك ان نهمل النظرية سيولوجية كانت أو بيولوجية لأنها تقود المعالج إلى الانتباه إلى نوع معين من السلوك يتمنى مع نظريته في التحليل والتفسير ، وبالتالي لن يتمكن من تحقيق الفهم الكامل للمريض • ولأن الوصول إلى واقع المريض المعاش ليس بالأمر اليسير • إذ على المعالج ان يكون على معرفة واعية بعاداته في التعبير وبصوراته الشخصية التي من خلالها ينصت للمريض ويجعل أسلوبه في التفكير من المرونة بحيث يستطيع ان ينصت ويكر على أساس تصورات المريض ونفثه تماما كما يتكر على أساس تصورات هو ولفقه • وإذا لم يستطيع المعالج ان ينصت جيدا لوصف المريض للوقائع وتصوره لها فقد يؤدي به ذلك إلى استنتاجات زائفة • معنى ذلك أن المعالج لا ينصت فحسب ، بل هو أيضا يخبر ويعيش وعاين المريض واتصالاته (ذلك الذي يسمى بحضور المعالج) • معنى ذلك ان المنهج الفينومولوجي يحاول ان يفهم الانسان المريض بوصفه فردا لا بوصفه ينتمي إلى جماعة مرضيه معينه •

خصائص السلوك

تبنى ملاحظات الوجوديين ابتداء على دراسة البالغين وبخاصة أولئك الذين يمانون من بعض الاضطرابات النفسية • ولم يشر أي منهم إلى الأطفال أو نموهم إلا إذا كانت هذه الاشارات عبارة عن استنتاجات من دراسة حالات البالغين • وظلما أن المعالجين الوجوديين يؤمنون دائما على فهم الانسان من خلال النظر إلى الوقائع من

والاستجابة الملاحظة من الداخل أي التي يلاحظها الفرد في ذاته (ت) هي النوايا أو المقاصد التي توجه السلوك وترشده • فإذا حذفنا أيًا من هذه الأبعاد من الاعتبار فإن السلوك (س) لن يفهم أبدا • وبالتالي فإن مفاهيم المنهج الوجودي في التحليل النفسي لا تعترف بتصنيف الوقائع إلى موقفية وسلوكية أو ذات وموضوع ، ويؤكدون دائما أن الانسان وبيئته قطعة واحدة لا تنقسم • وبالتالي فإن ثنائية الذات والموضوع التي شاعت في كثير من نظريات علم النفس تعجز تماما عن فهم السلوك الانساني • ان هذا التصور يتضمن



من الأكسجين يؤدي به الى الموت الا ان وجود الأشخاص الآخرين شرط ضروري لوجوده . حقيقة أن الانسان يستطيع أن يعيش كالحوانات دون علاقات بالآخرين ، الا أن انسانيته جاءت نتيجة وجوده مع أناس آخرين . فوعي الانسان بذاته يأتي نتيجة احتكاكه بالأحداث الأخرى ، وبخاصة الناس .

العلم :

من الطبيعي أن يؤدي هذا الوعي (الوعي بانوجود) الى وعي بإمكانية ضياع الوجود أو العلم . ويستخدم هذا المفهوم أحيانا للإشارة الى الوعي بإمكانية الموت . وهو نهاية العلم ، ولكنه يستخدم عادة للإشارة الى الإحساس بالفراغ والوحدة والعزلة عن الآخرين ، تلك العزلة التي يرمز إليها الموت . وبهذا المعنى عندما نقول أن هذا الشخص معزول فهذا معناه أن وعيه الشخصي لا يمكن أن يحسه ويخبره الآخرون بشكل مباشر ولا يمكن أن يحس هو وعي الآخرين ويخبره . كذلك ، فإن وعيه بذاتيته وشعوره بانتيه الشخصية يأتيان نتيجة تفاعله مع الأحداث الأخرى وبدون هذا التفاعل فإن إحساسه بانتيه وعيه بذاتيته لن يوجد . وبدون ذلك فسوف يصبح عندما أولاً من الناحية الذاتية على الرغم من أنه من الناحية الموضوعية لا يزال يبدو أمام الناس بوصفه شخصاً واتصاله بالأحداث الأخرى وعلاقاته بها يمتعان تلك العزلة . ولذلك فإن اللغة - على وجه الخصوص - هي طريقة للخلاص لأنه يستطيع بواسطتها أن يشارك في عوالم الآخرين ويشاركهم معه (الوجود الحقيقي) .

ويؤدي هذا الوعي بإمكانية فقدان الوعي بالذات أو الآلية الى الخوف أو القلق الوجودي ، وهذا القلق انساني تماماً وبالتالي لا يمكن تجنبه ، ولكن من الممكن التغلب عليه . مثلاً بالتفاعل مع الآخرين ، ذلك التفاعل الذي ينمي باستمرار وعي الفرد بذاتيته وانتيه .

نخلص من ذلك إلى أن المعالين الوجوديين يرون أن أهم الخصائص الطبيعية للانسان هي :

١ - يظهر السلوك ويتغير دائماً في تفاعل مع الأحداث المحيطة .

٢ - يعي الانسان دائماً هذه الحقيقة في ذاته ، وهذا الوعي الذاتي هو الذي يعطيه إحساسه الشخصي بانتيه ، أي بوجوده .

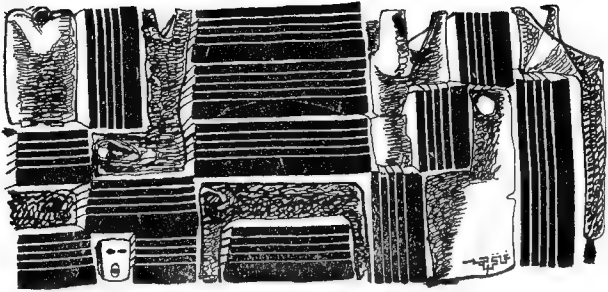
زاوية الفرض ذاته . فإنهم لم يحاولوا دراسة الخط الشائع لنمو السلوك ذلك لأن نمو سلوك الفرد يعد حدثاً فريداً . معنى ذلك أن كل فرد له نموه الخاص الذي لا يشابهه فيه أحد .

ان الحقيقة الاساسية هي ان الانسان كائن يعيش ويسلك ، ويتغير سلوكه باستمرار وثبات ، ولديه القدرة لكي يعي تماماً بهذه الحقيقة . الا أن لوعي له دلالة فقط عندما يكون انفرادياً واعياً بشئ (الشعور) . وقدرته انفرادي لأن يكون واعياً بنفسه والأحداث التي تؤثر فيه ويتأثره هو في هذه الأحداث تؤدي الى أن يكون قادراً على الاختيار واتخاذ القرار . فحرية الانسان تكمن في قدرته على أن يختار من بين الاختيارات الممكنة ، معنى ذلك أنه يخلق نفسه وعالمه ، أو هو مسئول عن سلوكه . وكلمات الوجود being والصيرورة becoming تعني هذه الخصائص . اما كلمات الوجود الماهوي Dasein and Existence . فانها تشمل نفس هذه المعاني عند شخص معين في زمن معين ومكان معين ، وكلمة الاختيار الوجودي Dasein choosing تستعمل أحيانا للإشارة الى مسئولية الفرد - الفرد المسئول - عن اختياره - للأفعال التي تكون وجوده . ويبدو أن اتجاه الاختيارات دائماً يسير نحو التعبير عن إمكانياته الداخلية .

لا أن شعور الفرد ليس مجرد مسألة كلمات ينطق بها . حقيقة أن اللفظ أو الكلم هما ، ولكنه مهم بوصفه جزءاً من التفكير والحس والشعور والفعل في علاقاتهم بالأحداث . انه لا يفكر فحسب بل يخبر ويعيش . فافكاره ليست رقعة كما يقول بعض الفلاسفة . بل هي ببساطة تمثل أو تلخص الأحاسيس والمشاعر والتخييلات والحركات في اتصالها بالأحداث الأخرى . ذلك هو الواقع .

الوجود - مع :

لا يوجد الانسان دائماً الا في سياق ، وباتني احساسه بوجوده المعاش وينمو ذاتيته من علاقاته بالموضوعات والآخرين في عالمه . ومن هذه الحقيقة تتكسب اللغة ويكتسب الشعور كذلك دلالتها . ان الوجود - مع هو الذي يصنع الانسان ، وعلى هذا الاساس وحده تصبح اللغة ممكنة والشعور بالذات أيضاً ممكناً . والانسان - شأنه في ذلك شأن كل الكائنات الحية كائنات مثلاً - يستطيع أن يوجد اذا توافرت شروط معينة تتغير درجة حرارة الجسم بضع درجات أو حرمانه من الماء أو



فالسُّلوك لا يفهم - إذن - بدقة مستقلا عن المواقف التي يحدث فيها أو عن مقاصد الفرد ومراميها معنى ذلك أن الوحدة السلوكية الأساسية موضع التحليل هي وحدة كلية (وحدات الت - م - س) . فسلوك الفرد في أية لحظة يفهم بوصفه نتاج وعيه بذاته وطرائقه المتصادمة في السلوك ومقاصده في علاقاتها بالمواقف والموضوعات والناس .

من الواضح - إذن - أن هذا المفهوم الشامل يضم في داخله مفاهيم فرعية أو أنواعا من السلوك تنتمي إلى طبقات مختلفة . وفي هذا الصدد - يضع المعالجون الوجوديون ثلاثة مفاهيم : العالم المحيط Umwelt والعالم الوسيط Mitwelt والعالم الخاص Eigenwelt

العالم المحيط :

يشير هذا المفهوم إلى العالم الطبيعي للسلوك ، أي الشكل البيولوجي لسلوك الفرد ، ذلك الشكل الذي لا بد وأن يوجد حتى وإن لم يكن الشخص واعيا بذاته . ويعرفه روكوماي بأنه عالم القانون الطبيعي . وأنورات الطبيعية للنوم واليقظة للميلاد والموت للتوتر والراحة ، ذلك السلوك الذي يعمل وفقا لقوانين الحماية البيولوجية . والناس الذين يحيون في هذا العالم المحيط يختارون سلوكهم على أساس حاجاتهم البيولوجية كالرغبة الجنسية مثلا ، لا على أي أساس آخر . وغايتهم من الاستجابة للأحداث الموقفية والموضوعات ولا أنفسهم هو استخدام هذه

٣ - نظرا لهذا الوعي الذاتي ، فهو قادر على انتقاء أو اختيار استجاباته .

٤ - وبهذه الاستجابة الانقائية يعبر دائما عن وجوده وسلوكه الطبيعي مفيرا من بيئته لتتلائم معه ومفيرا من نفسه ليتلائم مع بيئته .

٥ - يستجيب الإنسان للعالم الخارجي وللناس ولنفسه باستمرار وتلقائية ، وتنوع الاستجابات هو النتيجة الطبيعية لأشكال الحس المختلفة (الشم والذوق ، السمع ... الخ) . أي أن الإنسان دائما يتصل بالأحداث الخارجية بطرق مختلفة على أساس أشكال الحس المختلفة ، فالنظر إلى شيء مثلا قد يؤدي إلى استجابة تختلف عن الاستجابة التي نتج عن تذوقه أو لمسه .

٦ - يؤدي الوعي بالذات إلى التعرف على أنه من الممكن أن يفقد الفرد انيته ، بأن يفقد كل علاقاته ببيئته ، وهذا يؤدي إلى قلق طبيعي ، واستجابة القلق هذه خاصية طبيعية عند الإنسان وبالتالي فليس من الضروري أن تكون أساسا للمرض النفسي . فالقلق يحدث عادة عندما يواجه الشخص تهديدا لوجوده أو لمصلحته .

الوجود - في - العالم :

يقول بنز فانجر أن هذا المفهوم يضم « العالم الذاتي للفرد وعلاقاته المتعددة بالناس والموضوعات » وكما ذكرنا سابقا أن السلوك لا يفهم بدقة إلا إذا نظرنا إليه بوصفه محصلة التفاعل التلقائي للاستجابة (س ، ت) والأحداث الموقفية (م) .

الموضوعات للمحافظة على وجودهم البيولوجي وتحقيق الاشباع (ولذلك يقول الوجوديون دائما أن فرويد أقام نظريته أساسا على العالم المحيط) . وترمز بعض مفاهيم علم النفس في هذه الفئة مثل مفاهيم اللازم والتكيف - فالفرد يتكيف مع تغيرات الجو ويلزم نفسه مع أية حاجة بيولوجية داخلية كالجوع . هذه الاشياء تعمل وفقا للقوانين الطبيعية وكل ما يستطيعه الفرد هو أن يبذل جهده ليتلاءم معها . فالفرد لا يستطيع أن يمنع الجوع مثلا أو يغير من الجو بل يمنع تأثير الجوع بالاكل أو يحمي نفسه من الجو الخارجي . . . الخ وفي هذا الشكل من الوجود لا يختلف الإنسان عن الحيوان كثيرا .

العالم الوسيط :

وتشمل هذه الفئة من السلوك الناس الآخرين ، ولكن بطريقة معينة . فالهدف هو توسيع الخبرة الخاصة للفرد ، وذلك بإقامة علاقات جوهريّة وأصيلة بالآخرين من خلال المشاركة في الأحاسيس والمشاعر والإدراك الخاصة التي يثيرها موقف معين . وتشمل هذه العلاقة بالمواجهه ، وتشمل دائما نوعي المتبادل وتدرأ الاحساس بالعزلة ولوحدة لأن كل شخص مشارك إنما يشارك في الخبرات الخاصة للآخرين وبالتالي يكتسب وعيا جسيديا بالذات . ويزداد احساسه بانتيه . وهي علاقة أشر من كونها نليفيا أو توافقا ، ذلك لأن كل فرد يتغير نتيجة تفاعله مع الآخر . الا أنه من الممكن أن يستجيب الناس بشخص ما بوصفه شيئا لا بوصفه إنسانا . فأى شخص من الممكن أن يستخدم شخصا آخر لأشباع رغباته البيولوجية فحسب دون أن يحاول إقامة علاقة انسانية بينهما . فهناك مثلا فرق أساسي بين اغتصاب فتاة وبين المضاجعة الجنسية بين المحبين . في هذه الحالة نقول - باستخدام المصطلحات الوجودية - أن الشخص يسلك في عالم محيط لا في عالم وسيط . ومما لا شك فيه ان مدى نجاح الفرد في إقامة هذه العلاقة يختلف في الدرجة ، ولئن مقصده مهم جدا وهو الذي يحدد نوع السلوك . فالعلاقات المشاركة (المواجهه) انسانية أولا وأخيرا ويسهل إقامتها بواسطة اللغة ، الا انها في بعض الأحيان قد تقوم بواسطة وسائل اتصال أخرى غير لفظية . المهم أن التأكيد هنا على الخبرة المشتركة ، وهذا الشكل من السلوك يسمى أحيانا بالوجود - مع - الآخرين .

العالم الخاص :

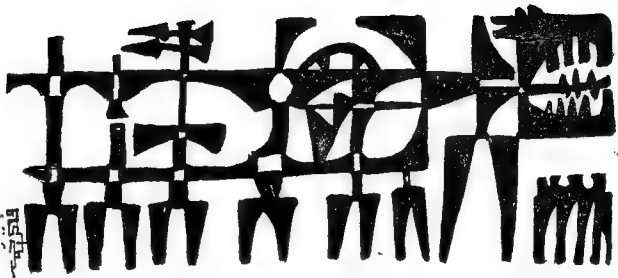
وهذه فئة من السلوك ، يرى الوجوديون أن علم النفس أهلها ولم يعرها اهتماما . فقد ذكرنا أن

الإنسان لديه قدرة تميزه بخاصة وهي النوعية بذاته . وهذا الوعي يؤدي الى نمو الشعور بالانتماء . . . ذلك الشعور الذي نفسه بأنه أنماط من تعريف الذات وتقييم الذات أو الحكم عليها ذلك الذي يسمى بالوجود في ذاته ، وتقييم الذات هذا جاء نتيجة تأريخ الفرد الطويل وخبراته المعاشة . فالفرد يستجيب - إذن - للأحداث على أساس ما يعنيه هذا التفاعل بالنسبة لانتيه ، أي بالنسبة لحكمه على ذاته . ومن خلال هذا « الشكل من السلوك » يرى الشخص العالم في منظوره الحقيقي على أساس المعاني الشخصية « أي بالرجوع الى الذات » التي تقود استجابته للأحداث من حوله .

اشكال من الوجود :

اهتم الوجوديون بصفة خاصة بأساليب الإنسان في التفاعل مع الآخرين ووصفوا أشكال هذه الأساليب . وقد وصف **بنو فانونجي** أربعة أشكال أساسية : الشكل الغفل anonymous mode وفي هذا الشكل يضع الشخص انتيه ولا يعتبر نفسه مسئولا عن أفعاله ولا الآخرين كذلك . فالفرد يعيش ويسلك « في جمع مجهول » ، وبالتالي يظهر فرديته ، كما هو الحال عند الشخص الذي يتطابق تماما مع جماعته ، أو كمشخص يتظاهر ضمن حشد . فالشخص هنا يستغل ضياع فرديته للقيام بأعمال لا يستطيع تحمل مسئوليتها بوصفه فردا .

أما الشكل الفردي singular mode فيشير الى كل اشكال علاقات الفرد بنفسه (تقييمه لنفسه وحكمه عليها) ، ويشمل ذلك طريقة استجابته لجسمه وحكمه عليه ، كما هو الحال في عقاب الذات أو الاشكال المختلفة من تدمير الذات . الخ والشكل الجمعي plural mode هو صور علاقات بالآخرين حيث يعاملهم الفرد كاشياء ، يستخدمهم لأشباع حاجاته أو الوصول الى أهدافه . كما هو الحال في العلاقات الرسمية حيث نجد الناس تتنافس مع بعضها أو تستغل بعضها أو تخدم بعضها - تلك العلاقات التي يرغب الفرد في أن يحصل على شيء من رائها ، حيث لا يوجد اهتمام بشخصي أو اعتبار إنساني أو حالة انفعالية مع الناس الآخرين . وأما الشكل الثنائي dual mode فهو أكثر الاشكال انسانية ، هو لب الخبرة الوجودية السوية . في هذه العلاقة ، يفكر كل فرد في نفسه لا بوصفه شخصا منفصلا ، بل بوصفنا نحن الاثنين نعيش معا في علاقة متبادلة مشبعة أصيلة . وتتسم هذه العلاقة



الحال - أن هذه الانماط من السلوك متعلمة أو مكتسبة من خلال خبرات الشخص . وإذا أردنا أن نفهم أي فرد ، يصبح من المهم أن نتعرف أولا على الخاصية العنيفة التي تسم سلوكه في علاقاته بالناس الآخرين وبالموقف على تنوعها واختلافها الواسع .

خصائص الخبرة الذاتية

ذكرنا أن المبالغين الوجوديين يحاولون دائما فهم سلوك الفرد على أساس خبرته الذاتية . وهذه الخبرة الذاتية لها خواص أو أبعاد معينة أو كما تسمى أحيانا «الأمنية الأولية للوجود الانساني» ، وأهم هذه الأبعاد هو الزمان والمكان .

الزمان :

وعندما نقول إن عصر الزمان خاصية أساسية للخبرة الذاتية ، فلا نقصد بذلك الزمن الموضوعي كما نقيسه بالدقائق والساعات ، بل الزمن الداخلي أو الإحساس بالزمن ، وهو بطبيعة الحال ليس مستقلا تماما عن الزمن الموضوعي . فالخبرة الذاتية بالزمن هي الإحساس بانسياب الحياة ، أي الوعي بتدفق مستمر لخبرات تتغير دوما . فهناك إحساس داخلي عند الفرد بسرعة التغير أو بمعدل لهذا التغير . وحكم الفرد على معدل مرور الزمن يختلف باختلاف الظروف المحيطة . فاحساسى بمعدل الزمن وأنا في حالة ملل يختلف عن إحساسى بهذا المعدل وأنا لعب مثلا . وينبني هذا الإحساس في تتابع منتظم . لا يتقلب أبدا .

بتقدير الآخر واعتبار له ، واستجابات وجدانية تجاهه واهتمام بمشاعره وافكاره الخاصة ورغبة أكيدة في مشاركته أهدافه واختياراته . مثل هذه العلاقة مثلا نجدها في تلك الرابطة الحميمة والوجدانية بين الطفل والوالدين وبين الأصدقاء المخلصين وبين المحبين الأوفياء . وربما كان الحب مثلا له دلالة خاصة حيث نجد المشاعر المتبادلة من القوة والإصالة بحيث أنه لا يمكن لهذه العلاقة أن تنقسم بمضى الوقت أو حتى بالموت .

نستطيع الآن أن نرى في هذه المفاهيم تأكيد الوجوديين دائما على العلاقات الانسانية الأساسية - والتي بدونها لا يمكن أن تكون إنسانيين - والاشكال المتعددة لهذه العلاقات . ومن الممكن أن ننظر الى كل شكل من أشكال السلوك بوصفه تعبيرا عن العلاقة بالناس الآخرين «العالم الوسيط» والعلاقة ذات «العالم الخاص» والعلاقة بالعالم الطبيعي «العالم المحيط» . مثلا ، الذاتية لا تمثل فقط فقدان العلاقات بالناس بل أيضا أسلوبا للتعامل مع الرغبات البيولوجية وللمحافظة كذلك على انية معينة . ومن ناحية أخرى فالموقف السلوكي الواحد من الممكن أن يضم أغراضا مختلفة . مثلا الزواج العادي ، من المتوقع أن يتم بالحب والاهتمام المتبادل وبالخبرات والأهداف المشتركة «الشكل الثنائي» ولكنه من الممكن أن يتم كذلك باستغلال كل فرد لشريكه «الشكل الجهمي» ، أو بالاهتمام الذاتي وأعمال الشريك «الشكل الفردي» . ومن الواضح - بطبيعة

فالمكان الموجه هو الاحساس الشائع وهو أكثر ارتباطاً بالمكان الفيزيقي . فالفرد هنا يخبر المكان بوصفه ذا محاور راسية (الى أعلى وإلى أسفل) محاور افقية (امام وخلف ويمين وشمال) وهذه المحاور هي التي ترتبط بها أكثر الاستجابات دقة وضبطاً . ففي هذه الخبرة المكانية يخبر الفرد الحدود والموضوعات (داخل وخارج) ، وإما المكان المستنغم فهو احساس الفرد بالمكان ملونا بحالته الوجدانية في لحظة معينة . مثال ذلك عندما نصف مكاناً ونقول عنه « منور أو مقبض » « خاو أو ممتلئ » « فالشعور بالاسى يجعل المكان مقبضاً والياس يجعله خاوياً » . ومن سمات المكان المستنغم كذلك قولنا « شرح » و « كتيب » او قولنا عن مكان ما انه « تاريخى » او « اسطورى » وبناء عليه ، فهذا المفهوم (مفهوم المكان) يشير في بعض الاحيان الى انواع من الخبرة الحسية كما يعيها الفرد ، وفي احيان اخرى يشير الى استجابات وجدانية تلون هذا الاحساس .

الانسان السوى

بناء على ماتقدم نستطيع ان نطرح سؤالاً اساسياً ، من هو الانسان السوى ؟ الانسان السوى هو من كان قادراً على التفاعل مع مواقف شتى ومتنوعة ومتيقظاً لكل ابعاد الموقف ، وهو دائماً واع بنفسه وبسلوكه وبالأحداث التي يستجيب لها . وبالاضافة الى ذلك ، فهو قادر بايجابية على اختيار طريقته في الاستجابة للمواقف لا ان يقف سلباً ليسلك بطريقة معينة تحت ضغط الأحداث نفسها . وهو قادر كذلك على تحليل احتياجات الموقف واختيار الهدف المناسب ، ويقرر الطريقة المثلى للوصول الى الهدف ويضع خطة موضع التنفيذ . والشخص السوى لا يكون قادراً على الاستجابة لمواقف كثيرة ومتنوعة فحسب . بل ايضاً لديه اساليب كثيرة من السلوك مؤثرة وفعالة ، بشكل من يسمح له بمواجهة الصعاب وذلك بتغيير أسلوبه والاستجابة لكل موقف بما يلائمه .

فالماضى هو ما تركناه خلفنا ولكن من الممكن تذكره . والحاضر نعيشه بوصفه وعياً بسلوكنا في علاقته بالأحداث من حولنا الآن . والمستقبل كذلك نعيشه بوصفه توقصاً ونشاطاً مقبلاً (المستقبل اقرب) او بوصفه آمالاً واهدافاً (المستقبل ابعد) المهم هنا هو احساس الفرد بهذا التتابع الزمنى الذى يشعره بالضرورة او الاستمرارية وهناك بعض الافراد يتسمون بانهم يتطلعون دائماً نحو المستقبل وهناك افراد آخرون يتسمون بانهم يعيشون دائماً فى الماضى . ومن المعتقد ان هذا الأسلوب يتغير بتقدم الفرد فى السن . ويؤدى تقدير الفرد للزمن الى اساليب معينة فى الاستجابة . فهناك من يملأ كل دقيقة من وقته وهناك من يقتل الوقت وهناك من يسوف او يماطل ... الخ ...

ولكى نوضح الفرق بين الداخلى الذى نعيشه وبين الزمن الخارجى الموضوعى يعطينا الكسيس كاريل هذا المثال . نحن فى طفولتنا نشعر عادة ببطء الزمن ، فعندما نتذكر أحداثنا الطفولية يبدو لنا الزمن فسيحاً طويلاً وتبدو طفولتنا ممتدة ، وعندما نكبر فى السن نشعر بأن الزمن يمر بسرعة وكان الايام والسنين لم تعد كما كانت بل تبدو اقصر بكثير من ايام طفولتنا . الواقع ان الزمن الخارجى الموضوعى لم يتغير بل احساسنا به . فنحن عندما كنا أطفالاً كنا نغير بسرعة فيبدو الزمن الخارجى طويلاً بطيئاً وعندما كبرنا أصبح معدل تغيرنا بطيئاً ليبدأ الزمن الخارجى لنا سريعاً . نستطيع ان نشبه ذلك بشباب يسبح فى نهر ، والنهر ينساب بسرعة معينة فى مجراه ، عندما يبدأ الشباب السباحة فى اتجاه المجرى يبدأ نشيطاً سريعاً حتى ان سرعته تفوق سرعة جريان تيار الماء فيبدو النهر فى جريانه حتى اذا حل به التعب ابطأ فى سرعته لدرجة ان سرعته هذه تصبح اقل من سرعة جريان تيار الماء فيبدو النهر سريعاً فى جريانه . فالزمن الداخلى يخضع لايقاع تغيرنا نحن وإما الزمن الخارجى فله ايقاعه الموضوعى المستقل عنا .

المكان :

والمكان هو الخاصية الاساسية الثانية للخبرة الذاتية . وهو يقوم كذلك على الاحساس الذاتى بالمكان أكثر من قيامه على المساحة الفيزيائية وباستطاعة الفرد ان يخبر المكان بطرق مختلفة .

واخيراً يكون قادراً على اقامة وصالح حميم مع الناس حيث يشاركونهم الافكار والمشاعر (العالم الوسيط) ويقوم مع الاخر علاقة متبادلة مقبلة بالحب الاصيل (الشكل الثنائى) .

محمود الزيدى



الثقافة والوعي الجماهيري

عبد السلام رضوان

الضيق العنيد وأمام هذه الكثرة من المسائل والمهام - الأكثر إلحاحاً - لفترة الانتقال « تقتصر على العمل في نطاق الحدود المتاحة » كما أن « مسألة حيوية كمسألة تطوير الوعي الجماهيري وتفتحه العقل والثقافي هي عملية تاريخية لا تحمل على المدى القريب - من فوط تعقيدها وحساسيتها - وإنما مع سير الأحداث ستأخذ المسألة معالها وتصبح على المدى البعيد واقعا جديداً » انه تحليل (نأخذ) ومريح مما لمشكلة الوعي المتخلف الغيبي الساكن لجماهير تتحرك بدوافع الشفرة لتصنع الفتنة المعاصرة من التاريخ ١٠٠ وانطلاقاً من الاعتراف بوجاهة هذا التحليل ، تبقى امامنا - مع ذلك - نقاط جدية بالملاحظة حول طبيعة وحدود هذا الوعي الجماهيري وإمكانياته النوعية ٠٠

لو وجهنا الى عامل صناعي ماهر ، سؤالا عن رايه في دور الطبقة العاملة في المجتمع وفي التاريخ فان اجابته لن تتعدى حدود الاشارة الى اهمية مساهمتها في الانتاج ، أي في النهوض بمستوى الاقتصاد و « المعيشة » في المجتمع . وإن اجابة

في فترة الانتقال الى الاشتراكية ، فترة سلطة تحالف قوى الشعب العاملة ، أصبحت الجماهير صانعة الأحداث ، وأصبح للوعي الجماهيري دور مباشر متاح في مواجهة وتوجيه حركة الأحداث اليومية في بلادنا ٠٠ لكن المثقفين - تلك الفئة النشطة والمتوترة في ساحة التحالف العريضة - كثيراً ما يشكون من احجام هذا الوعي وانصرافه عن مسائل الثقافة الرفيعة بل والمعتادة أيضاً ، عن أعمال كافكا وشاغال وفابيس ، وعن تأملات برتراند راسل الفلسفية ٠٠ وعكوفه على ثقافة روايات (الجيب) ومسرح التليفزيون ونتائج العباقرة من مؤلفي أغانينا الأعزاء !

ان وعي الجماهير الهائلة مصاب بعطب لا علاج له في افق مثقفينا ، وأن المثقف (التقليدي) لا يجد أمامه اخيراً الا أن « يسقط في يده » وأن يسلم بالتعامل مع هذا الوعي في اطار هذه الحدود ٠٠

ان المساهمة في صقل الوعي الجماهيري وفي تنمية ملكاته ، قضية يواجهها مثقفونا ، لكن هذه المساهمة تقتصر أمام « مضطربيات الافق الجماهيري

من هذا النوع لا ترقى الى مستوى الفهم العام والشامل لاجابة مثقف (تقليديا كان أو ثوريا ، ماركسيا أو ليبراليا .. أو حتى برجوازيا متحمسا) ، فسنستمع منه الى عبارات عن الصراع بين الطبقات وعن الثورة ، وسيحدثنا - سنسوء بآيمان أو بتحفظ أو برفض - عن مفهوم المادية الجدلية لحركة المجتمع وحركة التاريخ وعن علاقات الانتاج وتقسيم العمل ، وربما حدثنا عن بلد ظهور الطبقة العاملة وعن كيفية نموها خلال القرن السادس والسابع عشر .. الخ .

إن المقابلة بين الاجابتين السابقتين توصلنا الى استنتاج ان العامل (الفرد) لا يملك قوة الوعي الكامنة في طبقته ، وهو لا يفهم أيضا دور طبقته خارج حدود ممارسته اليومية الجزئية - والتي تصوغها علاقات الانتاج الاجتماعية التقليدية - أنه لا يملك قسرة وعن المثقف (المعتادة) على الربط بين الوقائع والأحداث اليومية وعلى الخروج منها بحكم عام . ان وعي العامل (الصناعي) لدينا هو وعي جزئي ، لا يتعامل مع الظواهر الاجتماعية ولا يفهمها .. ان هذا الافتقار الى القدرة على الادراك العام أو الشامل للأشياء (بأى صورة من صور هذه القوة) وعلى صياغة الأحكام أو القضايا العامة، هو سمة مميزة لوعي العامل (أو وعي الفلاح أو الحرفي ، فكلها يندرج تحت نفس السمة ويندرجات أعلى) ان هذا الافتقار الى الفهم العام لا يعوقه عن فهم الظواهر والعلاقات - سواء في ترتيبها الاجتماعي القائم أو في تطورها التاريخي - فحسب ، بل يعوقه أيضا عن فهم العلاقات الاجتماعية داخل حدود وحدته الانتاجية نفسها فهما متكاملان .. ان في هذا الفهم - كوعي انساني - قصورا في امكانياته النوعية .

وإذا نظرنا الى الوعي المقابل ، وعي المثقف التقليدي ، فسنجد هذه الامكانيات النوعية متحققة ، وسنجدها أيضا خلف كل أوجه فاعلية هذا الوعي الاجتماعية .. ولكننا سنلاحظ أيضا أن هذا الوعي الذي يعبر عن علاقات الواقع وظواهره الاجتماعية ويفسرها ، لا يملك القدرة على التغيير المادي لأسس الترتيب القائم بين هذه العلاقات والظواهر . انه يفهم ويفسر وينقد ، ولكنه يفتقر الى قوة «الطبقة» في التغيير . وحين يملك درجة من درجات التأثير في الواقع الاجتماعي ، فان هذا التأثير لا يصدر عن فاعلية هذا الوعي بما هو كذلك ، أي بوصفه وعي مثقف (فئة أو فرد) بل يصدر عن فاعليته بوصفه



تعبيراً عن موقف (طبقى) محدد .. ان المثقف - بأدوات هذا الوعي وامكانياته - يفسر ظواهر علاقات الواقع الاجتماعى فى ارتباطها بنظرة الطبقة التى يقف معها .

ان قصور الوعي الجماهيرى (فى كونه جزئياً وسالباً) ، وافتقار وعى المثقف التقليدى (الذى ترتبط قدرته على تفسير الوقائع والأحداث بنظرة البرجوازية المبدئية للثبات) الى قوة التغيير المادية للترتيب القائم بين الوقائع ، انهما معا نتيجة مباشرة لتقسيم العمل وفصل هذا التقسيم (الصارم) بين العمل اليدوى والعمل الذهنى .

واذا كانت لهذا التقسيم صور متعددة فى التاريخ - تعدد الطبقات المالكة للنتاج وللثروة الاجتماعية - فان هذا الفصل بين العمل اليدوى والعمل الذهنى يأخذ مكانه كعنصر حاسم فى كل تلك الصياغات المتعددة للحياة الاجتماعية بأسرها .

والى هذه الصياغة للعلاقات بين المنتجين والملاك - عبر تطورها فى التاريخ من المجتمع العبودى حتى المجتمع الرأسمالى - ترد الفروق النوعية فى الامكانيات البشرية (المادية والعنوية) بين الطبقات الاجتماعية المختلفة . وفى حدود هذه الصياغة للمجتمع الانسانى تكون القدرات المتاحة للجماهير هى القدرة على الانتاج لا على التفكير ، وتصبح القدرة على التفكير متاحة لتكوين بشرى نوعى مخالف يعيش على صياغة صور علاقات الانتاج الاجتماعية وتنظيمها ، تكوين بشرى ذى وضع قوى اجتماعى خاص يملأ المسافة بين المالك والمنتج . وفى داخل نطاق الوجوه المختلفة للصياغة البرجوازية للمجتمع ، تصبح وظيفة الوعي الجماهيرى هى فهم المعطيات الجزئية (التفصيلية) للعمل الانتاجى والاستجابة الايجابية لها . وخارج هذه الحدود يفقد الوعي الجماهيرى ايجابية ادائه ، ليصنع وعياً متلفياً ..

وحتى فى داخل الحياة الثقافية للمجتمع البرجوازى ، يقوم الفصل بين مجالات العمل العقلى والثقافى المختلفة كسمة أساسية وكتابع مميز . فالى جانب الانفصال الراسخ بين المثقف وبين الجماهير .. يقوم الانفصال بين العالم والفيلسوف ، وبين الفيلسوف والاديب ، وبين الاديب والعالم .. وهكذا ..

(فلكل من الاديب أو العالم أو الفيلسوف - بوصفه وعياً منتجا للقضايا والأحكام العامة - عالم خاص ليس هو عالم النطاق الاجتماعى العام ، ان القدرة على تكوين الأحكام العامة لا ترتبط هنسا بمسائل المجتمع السياسية

والانسانية العامة ، بل ترتبط بحسود عالم الاهتمامات الخاص . ونحن نتحقق هذا الارتباط فى وعى مثقف ما ، فان هذا الوعي ليس هو وعى المثقف التقليدى الخاضع لاطر الفكرية البرجوازية ، بل هو وعى المثقف وقد تحرر من نطاق الصياغة البرجوازية للحياة الثقافية ، ليصبح وعى مثقف ثورى ، أو وعى فرد (مثقف) ينتمى بوعيه (المكتسب) للطبقة العاملة ، أو البرجوازية الصغيرة ..

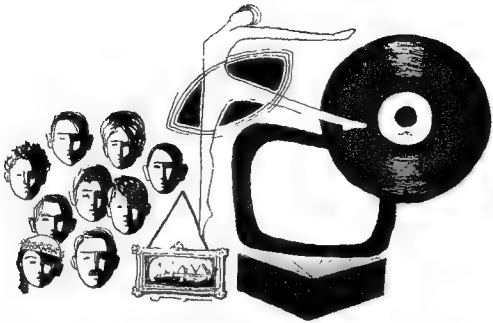
الخ ، وان كلا الوعيين السابقين لهما تعبير عن فهم نام غير سائد بعد) . أنه الفهم القائم على التقسيم ، تقسيم البشر الى انواع منفصلة قائمة بذاتها ، وتقسيم العمل الثقافى نفسه الى انواع ومجالات منفصلة وقائمة بذاتها أيضاً. وان هذا الفهم هو ما يغطي الهام الطروحة فى المجتمع البرجوازى بأشكاله وتحوراته المتعددة والتى تندرج جميعاً تحت لواء الملكية الفردية المقدس ! .

فى حدود هذا التشكيل للحياة الاجتماعية ، لا تقوم لوعي الجماهيرى - كادراك بشرى العالم وللحياة الاجتماعية نفسها - لا تقوم له قائمة خارج حدود الفهم الغيبى الساكن السالب للأمر .. فهم الأمور كما لو ان خلفها طبيعة نجتة أصيلة أزيه !



وفى فترة انتقال (المجتمع) الى الاشتراكية، لا تكفل العشرات الثورية (الهائلة) بتجميد الجماهير (لا تكفل وحدها لوعي الجماهيرى فرصة الافلات من حصار الغيبية السلبية المتفرجة الساكنة .. واذا كان التقسيم بالشروط السياسية والاقتصادية - عبر فترة الانتقال - الى الصياغة الاشتراكية ، يكفل الاستجابة الجماهيرية الكاملة للمهام الراهنة ويتيح دوراً مباشراً لها فى قلب الأحداث ، فان مهمة انتقال الوعي الجماهيرى (فى مسائل العمل الاجتماعى المختلفة) من مستوى التلقى الى مستوى المشاركة المباشرة الواعية تصبح ضرورة ملحة وداخلة ضمن مهام فترة الانتقال الثورية ، بل تصبح بالتحديد الوجه (الانسانى) لعملية تفيز الشروط الاجتماعية الأساسية التقليدية القائمة .

فى هذه الفترة تتركز مهام المشروع الثقافى اليومى الأساسية حول ائاحة الفرصة للوعي الجماهيرى - اليومى - للانتقال من شروط تقسيم العمل البرجوازى الضاغطة ، شروط الحياة على طريقة الملكية الخاصة (الساكنة) ،



الى اهتمامات الفهم الجماهيري على أنها رخيصة (مادية) ضيقة الأفق ، ومن نظرة الجماهير الى اهتماماته هو على أنها محض شغل فراغ . . (ما زالت كلمة (فكر) تستعمل عند القطاعات العربية من الجماهير كمرادف الكلمة العامة (زحل) أى الحزن) - الا يتضح من هذه العلاقة بين المثقف التقليدى وبين الجماهير مدى (صرامة) التقسيم الفاصل بين العمل الذهنى والعمل اليدوى !

ولكن من حقيقة تاريخية معروفة جيدا ، وهى أن جماهير البروليتاريا الصناعية بأسرها لم تكن شيئا يتصف بالوجود فبما قبل ظهور مجتمع البرجوازية الرأسمالى الصناعى مع بداية العصر الحديث . . يظهر بوضوح أن الجماهير ليست هى ذلك الكل المتجانس اللابى . . وإنما هى ذلك المجموع الهائل من الأفراد المنتجين من مختلف الطبقات الاجتماعية، عمال . . فلاحين . . برجوازية صغيرة . . الخ . . وإذا كنا نتكلم عن وى جماهيرى عام واحد ، فإن هذه التسمية لا تعنى أكثر من وجود مزاج عقلى وثقافى اجتماعى وعام هو نتيجة لتفاعل وتداخل الأمزجة التباينة - والمتناقضة أحيانا - لجماهير هذه الطبقات .

وحين يقوم المشروع الثقافى اليومى بتلبية احتياجات ورغبات وطامعات نوعية واحدة لطبقة ما وتعميمها على احتياجات الطبقات الاجتماعية الباقية ، فإن هذا لهُو المشروع الثقافى اليومى كما تنتجها الصياغة العقلية البرجوازية للحياة الاجتماعية .

الى شروط العمل الاشتراكى ، التى تقضى بتدرج واع وحاسم على الهوية الفاصلة بين العمل الذهنى والعمل اليدوى .

ان اتاحصة القسدية على التفكير وعلى الاستنتاج ، على صياغة المفاهيم والأحكام العامة لجماهير فى وضع ثورى وذات وهى متخلف ، هى إحدى مهام العمل الثورى فى نطاق الجماهير . وان هذا هو بالتحديد ما يسميه الفهم العلمى (ب) تثقيف الجماهير . . وأنه لمن طريق العمل على تغيير الشروط الأساسية للتكوين الاجتماعى البرجوازى ، بمؤسساته وتنظيماته الفكرية والثقافية والسياسية (وهى - جميعا - مهام أساسية فى فترة الانتقال) يهدف الطريق أمام تطور امكانيات الوعى الجماهيرى وملكانه الداخلية . ومع أن العلاقة بين عمليتى التغيير وتطور الوعى الجماهيرى هى علاقة تأثير متبادل جدلية فى حركتها ، الا أن المبادرة تنطلق من جانب عملية التغيير الاجتماعية المنظمة أولا .

ولكن حين يغيب الفهم العلمى عن ذهن مثقف نشط يعمل بحساس فى المجال ، فإنه يتعامل مع الجماهير ككل هائل . . غير متميز . . لا طبقي ، كل ساكن ذى طبيعة عقلية وإدراكية متواضعة الملكات تسترشد بحركته العقلية الراقية المسيرة للواقع وتبنيها . .

ان مثقفا أيضا - فى غياب الفهم العلمى - يتصور الأمور الواقعة على أنها طبيعة ثابتة أزلية !

(الا يتضح هنا - من نظرة المثقف التقليدى



و (عمق) حضوره في الحياة اليومية للجماهير من المعالجة الجذرية لتفاصيل البرنامج التعليمي العام أو البرنامج الاعلامي مثلا ، وربط هذه البرامج في أشكالها التنفيذية بهذه القضايا ربطا مباشرا .

وإن مهمة تثقيف الوعي الجماهيري واثراء ملكاته الابداعية الدقنية ، ترتبط بشكل مباشر بمهمة ايجاد حل - يقوم على الفهم الاشتراكي العلمي - لمسألة الانفصال (التخصصي) البرجوازي بين أوجه ومجالات العمل الفكري والثقافي المختلفة . حيث يقوم التخصص المهني والوظيفي والأدائي على قاعدة من الارتباط المباشر بهمهم وقضايا العمل الاجتماعي العام ، وحيث تتاح للمتخصص قدرات جديدة على التغاير لخدمة الاجتماعية الأشمل تأثيرا وأسهما في حل المهام المطروحة على الصعيدين الاجتماعي المصام والمهني الخاص أيضا . وهنا حيث يزول الفصل بين العاملين اليدوي والذهني تتحقق أبعاد شمولية (جديدة) للتخصص ويفقد معناده البرجوازي الضيق والمزحف . فادب منفصل عن الفلسفة ، وفلسفة منفصلة عن العلم ، وعلم منفصل عن الأدب . الخ . تلك هي الحلقة البرجوازية المغرقة ، والتي تحد الأفق أمام المثقف وتزيد من انزله عن الجماهير ، وعن القضايا (الحقيقية) لواقعها الراهن .

عبد السلام رضوان

وحيث نتحدث - في فترة الانتقال - عن الجماهير ، ولا يكون واضحا في الذهن سوى نوع واحد أو فئة واحدة من فئات الجماهير ، فإن ما سنتوصل اليه من استنتاجات وحلول وخطط قائمة على هذه الاستنتاجات والحلول ، لن يتعدى تلبية احتياجات وتطلعات هذه الفئة من الجماهير و (لوى) عنق بقية الاحتياجات والتطلعات الجماهيرية الأخرى وكذلك تطويع الامزجة العقلية والنفسية في هذا الاتجاه .

ويصبح الأمر أكثر تعقيدا وخطورة حين تصبح هذه التطلعات والاحتياجات (الجماهيرية) المبلاة لطبقة أو فئة ما - والتي تعمم وتصبح هي التطلعات الشاملة السائدة في الحياة اليومية للمجتمع - متعارضة مع مقتضيات فترة الانتقال الأساسية في إحدى لحظاتها الحاسمة .

وعلى سبيل المثال ، فإن هذا الانتاج المتراكم يوميا من التمثيليات والاغاني الماطفية المؤثرة ، وكذلك عملية تشويه الفولكلور الشعبي في فراكنس فنانة احتفالية مبتدلة - تفتقر الى أصالة المصدر - ثم وضع لافتة لتطور الفولكلور على مثل هذه الأعمال . (أليس غريبا أن كثيرا من أصحاب الشكوى التقليدية من هبوط ذوق الجماهير المحر ، هم أعضاء متحمسون في جمعية المتعنفين بالفن والفولكلور الشعبيين) ان هذه الأعمال ليست هي الأعمال التي تتطلبها والتي تقتضيها فترة الانتقال ، بل أنها تأخذ اتجاهها معاكسا . كما أن تصور مشروعات الثقافة في القرى من طريق (مجهودات) مندوبين ومندوبات قاهريين يتمتعون برقة حاشيشية وبارهاف السائح المتجول ، أو عن طريق اضعاء جو أفلامنا الميلودرامية انهيج على أمسيات انفلاخين . الخ هو تصور غريب لا ينتمي لمهام مجتمع الانتقال بصفة .

إن رفع مستوى التدفق الفني لدى الجماهير - على سبيل المثال أيضا - عن طريق المعالجة الأكاديمية في داخل دراسات شبه متخصصة وضيقة النطاق ، لن يعنى سوى رفع الكفاية التدوئية لدى جمهور خاص ، هو جمهور الدخول فوق المتوسط ، وحتى لو امتدت مثل هذه المعالجة الى مناطق جماهيرية أقل دخلا ، فلن يعنى هذا الأمر سوى إسقاط الاهتمام الدوقي لجمهور الطبقة المتوسطة على جماهير من فئات أقل دخلا وذات احتياجات واهتمامات نوعية مخالفة . لكن عملية رفع المستوى الدوقي و (العقلي) لدى الجماهير العربية لن يحققها مشروع أقل من حيث شموله واتساع نطاقه

توماس مان .. عن الفن والفنان

ترجمة وتعليق:

د. شريفة مجدى

هو المعطى الذى يعتمد عليه الأديب ، ليس هذا كله فى الأساس متساويا ؟ ماذا ابتكر شيبلى ، ماذا ابتكر فاجنى بهذا المعنى ؟ ما من شخصية وما من واقعة ابتكرها أى منهما . ولنشر الى أعظم من رآته الأرض فى هذا المجال : شكسبير لا شك فى أنه كان يملك أيضا - بجانب كل ما كان يملكه - القدرة على الابتكار ، الخيال . لكن مما لا شك فيه أيضا أنه لم يعطها تلك الأهمية ولم يستعملها كثيرا . هل ألف حادثة قط ؟ المؤامرات المتشابهة فى كوميدياته ليست من ابتكاره . لقد كان يعمل معتمدا على مسرحيات قديمة أو قصص إيطالية . على أى حال ، أنها القارئ الغاضب ، لقد رسم هو أيضا شخصيات معاصرة له . مثلا ، رسم شخصا بدينا جدا من بين أصدقائه كان اسمه كما سمعت مستر تشيتل Mr. Chettle وصنع منه فولستاف . كان يفضل أن يبحث وأن يجد على أن يتكرر . فيجد قصة ساذجة يرجع أنها تصلح كمثال وثوب ملون وأداة لإبراز تجربة أو فكرة ، وكانت تبعيته للقصة التى وجدها

أن القدرة على الابتكار لا يمكن أن تكون هى المحك الوحيد لعمل الأديب (١) . بل انها لتظهرلى قدرة ثانوية ينظر اليها الجيدون والمجيدون من الأدباء نظرة احتقار ويستفنون عنها بدون أن يفتقدوها . يقول «تورجنيف» (٢) فى خاتمة روايته «أباء وأبناء» : بما اننى لا أملك القدرة على الابتكار فأننى دائما فى حاجة الى أرضية معينة أستطيع أن اتحرك عليها بحرية وثقة . فمثلا أمدنى طبيب شهاب من الريف بالصفات الأساسية لـ «ساروف» . . ليس فى وسعى أن استشف أى أسى من كلماته تلك . بالعكس ان نوما من الاعتدال بالنفس ينطق من خلالها . وأذكر بهذه المناسبة مناقشة دارت بينى وبين أديب المانى شهاب عن عناوين القصص ختمها بقوله : «تعلم أن كل العناوين باستثناء أسماء الشخصيات إنما هى تعريف ، - سليم جدا ! ان هذه الاتجاه الذوقى هو الذى فى حد ذاته يصير على أن يسمى كل اختلاق تحريفا . على كل ، سواء كانت المصادر التاريخية أو الاساطير أو القصص القديمة أو الواقع الحى

○ الإحياء .. هاهى تلك الكلمة
الجميلة ، ليست موهبة الابتكار ،
وإنما هى موهبة الإحياء التى
تصنع الفنان .
توماس مان

يستحوذ عليه ، بالذات فى تلك الحالات التى
يفصل بينهما فيها فارق زمنى ومكانى .
أنا أتكلم عن نفسى .. عندما بدأت فى كتابة
« بودنبروكس Buddenbrooks » كنت جالسا
فى روما (٣) فى الطابق الأرضى لبنسيون صغير ،
ولم تكن لوبك ، مسقط رأسى ، تشكل بالنسبة
لى إلا واقعا باهتا لم أكن أؤمن كثيرا بوجوده ،
لم تكن تلك البلدة وسكانها فى نظرى أكثر بكثير
من حلم غريب له وقاره ، حلم حلمته فى زمن
مضى وأملكه بطريقة غريبة . أمضيت ثلاث
سنوات فى كتابة هذا الكتاب بجهد وولاء .
ودهشت بشدة عندما علمت أنه قد أثار ضجة
وغضبا فى لوبك ، ما هى العلاقة بين لوبك اليوم
وبين عملى المربع الذى نشأ فى أعوام ثلاثة ؟
العلاقة بين ذلك الشيء والجملة ؟ ضيق أفق ..
على كل حال ، هذا هو الأمر الواقع وليس
فقط فى الحالات التى تفصل فيها السنين
والخطوط العرضية الأصل عن العمل الأدبى .
ان الواقع الذى يستخدمه الفنان فى سبيل
تحقيق أهدافه الخاصة قد يكون عاكس اليومى ،

وتواضعه تجاه الواقع المعطى مثيرين للدهشة
ومؤثرين فى الوقت نفسه . بل انهما قد يتركان
بعض أثر من العبودية والطفيلية ان لم يكونا
يظهران فى نفس الحين الاحتقار التام لكل ما هو
مادى - احتقار الأديب الذى لا تعنى المادة أو
التصنع الكامن فى القصة أى شيء بالنسبة له ،
ما يعنيه هى الروح ، هو الأحياء .

الأحياء ... ها هى تلك الكلمة الجميلة .
ليست موهبة الابتكار وإنما هى موهبة الأحياء
التي تصنع الفنان . وسواء ملاً أقصوصه
متوارثة أو قطاعا حيا من الواقع بنفسه ونفسه
فان أحياء المادة وتخللها وملئها بما هو من ذات
الفنان يجعل هذه المادة ملكا له وحده ، ملكا
لا يحق لأحد ، حسب اقتناعه الداخلى ، أن
يضع يده عليه . هذا قد يؤدي بل ويؤدي فعلا
الى أزمات مع الواقع المعتد بنفسه ، الذى يريد
أن يفرض اعتباره ولا يرغب إطلاقا فى أن يعرض
نفسه للشبهات عن طريق الأحياء . هذا مسلم
به ومعروف . هنا يبالغ الواقع فى تقدير الدرجة
التي يظل عليها وأتعا بالنسبة للفنسان الذى

قد يكون أحب وأقرب الأشخاص إليه • ومهما جعل من نفسه عبداً للتفاصيل التي يمدده بها هذا الواقع ، ومهما استعمل أخص خصائصها يفهم وطاعة في عمله ، فهناك فارق عميق سوف يبقى بالنسبة له - ويجب أن يبقى بالنسبة للعالم الخارجي أيضاً - بين الواقع وبين تسيجه: **الفارق الجوهرى الذى يفصل أبداً عالم الواقع عن عالم الفن .**

عوداً الى الأحياء . الأحياء ليس إلا تلك العملية الشعرية التى يمكن أن نسميها **بالتعميق الذاتى لصورة الواقع** • من المعروف أن هناك وحدة ذاتية بين كل فنان حق وبين شخصياته • فنشخصيات أى عمل فنى هى عبارة عن انبثاقات لأننا المبدع حتى ولو كانت متعارضة ، جوته يحيا فى انطونيو وفى تاسو (؟) مثلما يحيا تورجنيف فى باساروف وبول بتروفتش فى نفس الوقت . مطابقة لهذه تواجدها ولو للحظات حتى عندما لا يحس القارئ بها إطلاقاً ، حتى حين يصر على أن الكراهية والاحتقار لا بد وأن قد استحوذوا على الفنان عنه تصويره لشخصية ما . ليس شيلوك اليهودى شخصاً مثراً للأشمرزاز ومخيفاً ؟ ألا يجعله شكسبير يخدم ويداس بالأقدام مما يشير فرح الجميع ؟ ورغم عن ذلك تمر بنا أكثر من لحظة نحس فيها بتضامن من عميق ورهيب بين شكسبير وشيلوك . . . علينا أن نفهم الآن ألا وجود المعرفة الموضوعية فى عالم الفن ، هناك فقط معرفة وجدانية ، بديهية . كل موضوعية ، كل ملكية وكل تعريف خاص فقط بالصورة ، بالقتاع ، بالحركة ، بالمظهر الذى يعرض نفسه كخاصية وكرمز حسى ، مثل يهودية شيلوك ، لون عطيل الأسود ، بدانة فولستاف . الباقى كله - وهذا الباقى هو تقريباً كل شيء - ذاتى ، وجدان وشعر ، ينتمى الى روح الفنان العارفة الشاملة . وعندما يتعلق الأمر بنسخة - ألا يجب أن يحدد ما اسميه بالتعميق الذاتى للواقع المعلمة من كل ما هو عفوى ومفتصب ، ألا يجب أن تحو تلك الوحدة بين الفنان والنموذج كل احساس بالاساءة ؟ بالعكس ، حتى ولو بدا ذلك محيراً: فى هذه المسألة الظاهرية ، أى فيما هو فنى حقاً ، فى التعميق الذاتى وفى استعمال نموذج لأهداف اسمى ، فى هذا كله يمكن الخطر الإنسانى - وإننى لأقرر هذا هنا لكى لا أفقد الإيمان بأن التصريح والكلام عن أشياء سيئة هو شيء مريب ومعوذ - أن التخصص هو ما يفرق الناس ، وعن طريق تلك الطاعة التى سبق الكلام عنها تجاه التفاصيل المعطاة تقع فى حوزة الفنان

ظاهرات تمنح العالم الخارجى الحق فى أن يقول : هذا هو فلان أو هذه هى فلانة • بينما هو يحيى ويعشق القناع بأشياء أخرى ملك له وحده ، يستغلها لوصف مشكلة قد تكون غريبة تماماً عن هذا القناع ، ثم تنبش مواقف ، تصرفات تبيد كلية عن النموذج الأصلي • عندئذ يظن الناس أن لهم الحق بناء على الظاهرات التى يتعرفون عليها فى أن يأخذوا كل شيء على أنه « **واقع** » محرف بطريقة قصصية - فضح أسرار و « **رغى** » هدفه الاثارة - ثم تكون الضجة •

ايجب أن يستمر الوضع هكذا ؟ ألا توجد هنا وسيلة للفهم ؟ هل أنا مركب تركيباً غير عادى ؟

عندما كنت طفلاً ، كانت عادة الجمهور تلك - أى التفتيش عن « **الشخصى** » فى المجهود المطلق - تثيرنى • كنت أرسوم من حين لآخر ، أرسوم بالرمصاص خطوط أشخاص على الورق وكنت أراها جفيلة • ثم اذا أبرزتها لأحد مؤملاً أن أحظى ببثائه على مهارتى كان يسألنى مباشرة - من هذا ، - فكنت أصبح وأنا أكاد أبكى - لا أحد ، يا لى ، انه مجرد رجل ، رسم رسمته ، كونه من خطوط • - ولم يتغير شيء حتى الآن . ما زالوا يتفهمون : - من هذا ؟ سئلت مرة بشكل جدى : ماذا أفعل اذا ما كتب صديق موهوب لى قصة جيدة ورسم فيها شخصية فى صورة طبق الأصل منى ترتكب مختلف الأعمال الشنيعة مما يعرضنى للقليل والقال . بالتأكيد سوف أصفعه ، هذا الصديق الموهوب ؟ هذا ما لن أفعله على أى حال . أما خلاف ذلك فلأمر يتوقف ليس فقط على موهبة الصديق فى الكتابة - ليست بالجمالى المحض الذى يحد فى الأسلوب الجيد عبداً لكل شيء ، فلا أذكر أن هناك دناءات مكتوبة بأسلوب جيد - اذا كنت أعرف الصديق كموهبة بالعلمى الرفيع والجاد لهذه الكلمة ، واذا كنت أرى فيه بناء على أعماله السابقة ليس فقط الصالح الماهر وإنما الفنان الذى يصنع نفسه عندما يعمل ويفهم عمله هذا على أنه نوع من التربية الذاتى والتحرر الداخلى - فى هذه الحالة سوف أقول له : - لقد استغريت بعض الشيء يا صديقى لانك استخدمت قناعاً لشخصية الشرير ، ولكن لا بأس ، فلن بى بالتأكيد - بجانب صفات أخرى - صفة الشرايض • على كل ، براؤف ، وأحضر ليزارى قريباً لأريك ما اقتنيت من كتب جديدة •

هاقد آتت اللحظة المناسبة للأفصاح عن شيء



كعاطفة ، كأنفعال واستشهاد وبطولة - من يعرفها ؟ أن المجال هنا للشقة وليس لسواء غاضب .

سمعت يوما من الأيام فنانا يقول : - انظر الى ! لا أبدا مرحا ، اليس كذلك ؟ هرم قليلا ، حاد القسيمات ومتعب ، اليس كذلك؟ (٦) فلنتكلم اذن من دقة الملاحظة : فلنتصور شخصا هو أصلا ساذج ، رقيق ، حسن البنية ؛ شاعري وسريع التأثر ، وقد استهلكته تماما تلك البصرة المراقبة وقضت عليه . أن الخلود نصيب ذوى النوايا السيئة ! أما انا فانتى ازداد نحافة يوما من يوم .

يعبر هذا الفنان بأسلوب مرح وحزين في نفس الوقت عما أعنيه : **عن التصارب بين الوجود الفني والوجود الانساني الذى قد يؤدي الى ازيمات داخلية وخارجية عنيفة** . فالنظرة التي توجهها كفناني الى الأشياء داخلك وخارجك تختلف عن النظرة التي تراقبها بها كإنسان ، فهي نظرة أكثر انفعالا وأكثر تباعدا في نفس الوقت قد تكون كإنسان طيبا ، صبوراً ، مليئاً بالمحبة ، إيجابياً ، ذا نزعة غير نقدية ، راضياً عن كل ما يواجهك - ولكن كفنسان يرغبك الشيطان على أن « **تلاحق** » بسرعة البرق وأن تستوعب بذلك الخبث المزمع كل التفاصيل التي هي مميزة بالمعنى الفني ، المهمة من الناحية النموذجية ، التي تفتح آفاقاً وترمز الى العنصر والى العوامل الاجتماعية والنفسية ، يرغبك على أن تسجلها بلا أية اعتبارات كأنما لا رابطة انسانية بينك وبين ما ترى .

آخر يزيد في نظري وحسب تجربتي من حدة سوء التفاهم بين الفنان والواقع - أعني العداء الظاهري بين الفنان وبين الواقع ، وهو مظهر سببه تجاهل المعرفة المراقبة لكل الاعتبارات (**المقول**) كونها شاعر المعرفة الألمانى نيتشه (٥) تعود من ينتمون اليها على أن يخالطوا بين الفنان وصاحب المعرفة . الحدود بين الفن والتقد في هذه المدرسة غائمة بشكل لم نعرفه من قبل ، نجد فيها نقادا ذوى طبيعة شعرية وشعراء يتلون خاصية الجدية الفكرية ورسالة الأسلوب . هذا النقد الشعري ، هذه الموضوعية الظاهرية وعدم الارتباط بنظرية معينة مع التعالى وحيدة التعبير ، كل هذا يعطى ذلك المظهر العدائى .

أن الفنان من هذا النوع - وقد يكون نوعا ليس بالسيىء - يريد أن يتبين وأن يشكل ، يتبين بعمق ويشكل بجمال ، واحتماله التعالى للآلام - صفة مصاحبة لهذه الرقبة - هو ما يعطى حياته ذلك الإلهام الأخلاقى .

هل يعلم أحد بتلك الآلام ؟ أن كل بناء ، كل عمل وإنتاج إنما هو تالم ، كفاح وعلاب مخاضى . يحتمل أن يكون هذا معروفاً ، من الواجب أن يعرف ومن الواجب الابتعادى أحد في الشكوى إذا ما نسى . فنان في غمرة الآلهة الاعتبارات الانسانية والاجتماعية التي قد تقف في طريق عمله . أمن المعروف أيضا أن تلك المعرفة ، المعرفة الفنية التي تسمى عادة « **دقة الملاحظة** » مؤلمة - معروف هذا أيضا ، دقة الملاحظة

وفي « العمل الفني » يظهر كل شيء .
فلنفترض أن هذا العمل الفني إنما هو صورة ،
استعمل فني لواقع متقارب زمنيا ، ها هنا
يبدأ النواح : - على هذا الشكل هو يرانا ؟
بهذا التعليل وبذلك النظرة الساخرة العدائية ،
بمعين تخلص من المحبة ؟ - أرجوكم ، ضمنا !
وحاولوا أن توجدوا في داخلكم بعض الاحترام
لشيء هو أكثر جدية وشدة وعقفا مما تسميه
رغمتم « بالعبثية » !

ذلك الفنان أشار الى شيء ثان : ماسبب
تلك الحساسية المؤلمة لدقة الملاحظة التي تظهر
وتعبر عن نفسها في كثافة التعبير ، والتي
اسميتها قبلا منبع سوء الفهم ؟ من الخطأ
الاعتماد بأن دقة حاسة الملاحظة ونضارتها في
امكانها الوصول الى درجة فوق العادية بدون
أن تزداد القدرة على استشعار الآلام لهذه القدرة
حد تصبح معه كل خبرة معاناة . السلاح
الوحيد الذي تمتلكه تلك الحساسية الفنية
لكي تتفاعل مع الظواهر والخبرات ، لكي تدفعها
عن نفسها بطريقتها الجميلة هو التعبير ،
التسمية . رد الفعل الممثل في التعبير هو -
إذا ما تكلمنا بلغة سيكولوجية واديكتية بعض
الشيء - هو الثار ، الحدوث الدهالي للفنان ضد
تجربته ، يتفخخ كلما كانت تلك الحساسية
التي تلاحم معها الإدراك مرهفة . هذا منبع تلك
البرقة المتعالية ، القاسية . هذا هو القوس
المشدود يرتعش ، القوس الذي تنطلق منه
الكلمة ، الكلمة الحادة المربشة التي تحف وتضرب
وتصيب - مرتجفة - هدفها في الصميم
أو ليس القوس القاسي مثل القيثارة الرقيقة
من الأدوات الأبولونية ؟ لا يوجد ما هو أقل
فهما للفن من القول بأن التعالي والمعاطفة يحو
أحدهما الآخر ! لا يوجد ما هو أكثر إثارة لسوء
الفهم من أن تقاس اكتشافه النقدي للتعبير على
اللؤم والعداء المعنى الانساني .

لا فائدة يجب أن نقف قليلا أمام تلك الواقعة
المدهشة : التعبير الدقيق ، الصائب يظهر دائما
كما لو كان مشحونا بالكرهية . الكلمة السليمة
تجرح . سوف أترك الأمثلة والتجارب جانباً ،
انيكم فقط الحكمة التي استخلصتها : هنذا
لك إذا لم تتفاعل شهوئك التعبيرية بشدة مع
الانارات الآتية من الواقع ، إذا لم تطالب بحقها
في القوة المنفصلة الضاربة للكلمة .
الواقع يرغب في أن يوجه اليه الكلام بحمل
ضعيفة . الدقة الفنية في تسميته تثير مرارته .

لكن من يحب الكلمة حقاً يفضل عداوة عالم
بأمله على أن يضحي ولو بتفاوت طفيف . إن
أهم المعركة والتشكيل يعطى للفنان الفني ، أي
للفنان الذي ليس بصصف روجه فقط فناناً وإنما
هو فنان بمعاصيته وطبيعته ، يعطيه التعويض
والملاهي الذي يرفعه عن كل حسابيات وقضائيات
العالم . ليس هناك ما هو أقل نفاقاً وأكثر عمقا
من ثورته الغيورة ، الملية بالحساس عندما يحاول
أي واقع بأنانية فجأة أن يضع يده على نتاج
وحده . ماذا ؟ كل هذه الآلام عبثاً ؟ أسوف
بضيق الفن ؟ ما أكثر ما يضيق ! ما أكثر
ما يعايش ويقاسي ولا يشكل أبداً ! لكن ما حظي
على شكل وملي حياة خاصة به ، العمل الذي
جسده فنان بالأمس - أيجبر على ألا يكشف
عنه ، أن يأتيه بأي شهرة ، - هذا ما يقوله
الطموح . والطموح ما يرحل ويحل وجوده بكلمات
كهذه ...

يلزه وأنا ... هناك فارق يجب أن تفروني
عليه ، لعله الفارق بين الوقاحة والحصرية .
وعندما أذكر الحرية هنا فاني أعني ذلك التحرر
الداخلي وعدم الالتزام والوحدة كشروط مسبقة
لكل مجهود طريف ومبدع . هذه الحرية
لا تتعارض إطلاقاً مع ارتباط انساني قلبي .
ولكن وقار الفنان وسموه يكمنان فيها ولا قدرة
لمتطلبات الاحترام والدفق البورجوازي عليها .
نحن نتكلم اليوم كثيراً عن « العلم غير الملتزم » .
الرفض للفن الجميل ، للعلم الفرح (V) عدم الالتزام
هذا ؟

« إن الفنان الذي لا يضحي بنفسه كلية إنما
هو عبد لا فائدة فيه » هذا ما قاله أحد الكتاب
المفكرين . كيف يمكنني أن أضحي بكل نفسي
بدون أن أضحي بالعالم ، هذا العالم الذي هو
قصوري لي ؟ هو تجربتي ، حلمي ، آلامي ؟
الكلام لا يجري عنكم أبداً ، فليكن في هذا عزاء
لكم . وإنما الكلام مني أنا ، عنى أنا فقط .

اقرأوا هذا ! احفظوه عن ظهر قلب ! إنها
رسالة ، برنامج صغير . لا تسالوا دائماً : -
من هذا ؟ - ما زلت أرسم أشخاصاً مكونين من
خطوط ولا تمثل أحداً أن لم تكن تمثلني أنا .
لا تقولوا دائماً : - هذا أنا وهو ذاك ! - كل
ما هناك أن بعض تعبيرات الفنان تشابهكم .
لا تتبرأوا عن طريق اللغو والافتراء حريته فمى
وحدها التي تؤهله لأن ينتج ما تحبون وما يحظى
برضاكم . فبدونها هو عبد لا فائدة فيه .

تعليقات

طرده الأمير الحاكم من مدينته نابولي . استقر عام ١٥٠٥ في بلاط أمير فرارا . هرب من البلاط تحت تأثير مرض نفسي مصحوب بمشاعر اضطهادية وهلاوس دينية ، ظل يعاني منه حتى وفاته .

● هذه الترجمة تشكل الجزء الثاني من مقال توماس دان : نشر عام ١٩٠٦ تحت عنوان «بلزه وإلّا» Bilse und Ich

تأثر في أعماله بهيوم وبالتراجيدين الإغريق . انتاجه الرئيسي ملحم : مشرقة بعنوان القدس Jerusalem Liberata عاليج في «المعاورات» نظريا المشاكل الخاصة بالإبداع في المجال الأدبي وارتباطاته بالاخلاقيات والفلسفة ولاستيقنا .

● «التوركواتي تاسو» اسم مسرحية كتبها جوتيه عام ١٨٩٠. أي بعد عامين من رجوعه من رحلته الأولى إلى إيطاليا أو على الأصح من هروبه إلى إيطاليا عام ١٧٨٦ . بعد هذا التاريخ بداية المرحلة الكلاسيكية في انتاجه متأثر بالتراث الروماني وبأنبجائه وتجاربه في إيطاليا . يعالج جوتيه في مسرحيته وحدة الإنسان الفنان والصراع بين الفن والحياة ممثلاً في الشخصيتين الرئيسيتين انطونيو وتاسو . ويؤكد المجتمع الذي ينظر إلى الفن كملكية للجميع والفنان كإداة من أدواته .

● أنتج نيتشه بجانب كتاباته الفلسفية مجموعة أعمال شعرية ذات طابع فلسفي نُقِدت صدرت عام ١٨٨٨ ، مهداة إلى الإله ديونيزوس بعنوان : مدائح ديونيزوس

● العلم الفرع عنوان كتاب نيتشه صدر عام ١٨٨٢ كانت قراءات توماس مان خلال إقامته في إيطاليا تشمل بجانب تولستوى وغيره من الأدباء الروسين أعمال نيتشه وشوبنهاور . ألقت فلسفة نيتشه ونظرياته في الفن على أعماله كلها . راجع هذا التأثير وعلق عليه بعد أن استغل النازيون فلسفة نيتشه لأغراضهم الإجرامية في معاشرة القاع عام ١٩٤٧ أمام «نادي القلم» في زيوريخ تحت عنوان : فلسفة نيتشه في ضوء تجربتنا .

● «العالم كإرادة وتصور»

عنوان عمل شوبنهاور الرئيسي الذي صدر في جزئين عام ١٨١٩ . تأثر فلسفة شوبنهاور النشأوية بدا مبكراً في أعمال توماس مان ويظهر جلياً في روايته «بودنبروكس» . لم يكن توماس مان يقدّر شوبنهاور كفيلسوف فحسب وإنما يشيد أيضاً بقوته على التعبير عن أفكاره الفلسفية بأسلوب دقيق ، طلق ، كما يظهر في مقاله الذي كتبه في الثكني عام ١٩٢٨ بعنوان : «شوبنهاور» .

كان ظهور رواية توماس مان Buddenbrooks في عام ١٩٠١ التي يصف فيها التحلل عائلية من كبار عائلات مدينته لوبيك ، قد أثار فيجة كبيرة في هذه المدينة التي تعد من أقدم مدن ألمانيا التجارية . انتهته البرجوازية التجارية في لوبيك بتقديم صورة مصحرفة عن واقعها الاجتماعي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . في القصة التي رفعها بعض سكان لوبيك ضده قارئة بمثل النياحة ب Bilse ، اللامز الصغير الذي كان قد كتب رواية تافهة عن «الحياة أحمدى لكتات الجيش الألماني» . قررت حذف الجزء الأول من المقال - وهو أصغر الجزئين - لأنه رد مباشر على اتهامات المدعي العام ومربط ارتباطاً وثيقاً بالأحداث البرمجة والأهمية لتذكر له في تفهم عمل توماس مان أنه الجزء المترجم هنا فيعد من أول كتابات توماس مان النظرية من عملية الإبداع في المجال الأدبي .

● - بسدا اهتمام توماس مان بالأدب الروسي الواقعي مبكراً ، وقد ترك لورجنيف وتولستوى بوجه خاص أثراً عميقاً ظهر في كتاباته . بدأ في قراءتها حوالي سنة ١٨٩٧ أي في نفس السنة التي بسدا فيها بكتابة «بودنبروكس» .

انظر مقالاته عن تولستوى وعن الأدب الروسي في القرن التاسع عشر :

● غادد توماس مان ميونيخ إلى إيطاليا في أكتوبر سنة ١٨٩٦ مع شقيقه الكاتب هيرش مان (١٨٧١ - ١٩٥٠) واستقرا في روما في أواخر العام نفسه في الشارع والبنسيون اللذين يذكرهما عرضاً هنا . كان توماس مان يجتاز أزمة شديدة من أزمات الانتاج في هذه الفترة ، من استباها الرئيسية محاولاته للانفصام عن واقعه البرجوازي والتفرغ لحياة الفن . بدأ في كتابة بعض القصص القصيرة لكن الانتاج الرئيسي الذي كان مستوحداً عليه في هذه الفترة كان رواية بودنبروكس .

● توركواتو تاسو Torquato Tasso

(١٥٤٤ - ١٥٩٤) من أكبر شعراء إيطاليا في عصر النهضة . عاش حياة قلقة متنقلاً بين بلدان إيطاليا المختلفة بعد أن

الرواية الواقعية الجديدة .. عند س . ب . سنو

د . رمسيس عوض

بحث بهما « سنو » اليه انه يعمل الآن لقب « لورد » .
بالرغم من أن « س.ب. سنو » ليس مجدداً في شئون
التكنيك، الروائي ، فإن اثره من الناحية التكنيكية في الرواية
الانجليزية المعاصرة يصل الى مدى بعيد ، فهو مسئول اكثر
من أي روائي بريطاني آخر من الرجوع بالرواية الانجليزية
بعد الحرب العالمية الثانية الى اصولها ، كما درج روائيو
القرن التاسع عشر على اتباعها . واسهم « سنو » بنصيب
وافر ، بفضل ثورته الملحة ضد الرواية « التجريبية » ،
أو « الجمالية » او رواية « تيار الشعور » التي اشتهر بها
« جيمس جويس » و « فرجينيا وولف » في العشرينات من
هذا القرن ، وبفضل ما ضربه من مثل روائي احتداه الجيل
الذي يصغره سناً من أمثال « وليم غوبز » و « كنجسلي
اميس » في اعادة الرواية الانجليزية المعاصرة الى اشكالها
الفكتورية .

وفي مقال له بعنوان « الرواية الانجليزية الواقعية »
أعلن « سنو » أن الرواية « الجمالية » ، كما كان
« جيمس جويس » و « فرجينيا وولف » ، ينسجان
خيوطها ، قد ماتت ، وأن الرواية « الواقعية » - التي
يدافع عنها أمجد دفاع - قد حلت محلها . ويقول
« سنو » في هذا المقال المنشور في مجلة « مودرناسبرك »
السويدية (المجلد رقم ١١ ، العدد ٤ ، ١٩٥٧ ، ص ٢١٥-٢١٦) :

ولد « س.ب. سنو » في عام ١٩٠٥ من أسرة تنتمي الى
الطبقة المتوسطة الصغيرة في مدينة « ليسستر » بمنطقة
« الميدلاند » بإنجلترا . ويقول « وليم غوبز » ، وهو واحد
من أشد الناس إعجاباً بـ « سنو » ، « ومن أكثرهم تهمساً
له ، أن أباه الذي شغل وظيفة متواضعة بأحدى شركات
صنع الأحذية ، كان رقيق الحال نسبياً . واستطاع
« سنو » بفضل ذكائه واجتهاده معاً ، أن يفوز باجازات
دراسية مكنته من الحصول على درجة البكالوريوس في
الكيمياء من جامعة لندن ، ثم على الماجستير في الطبعة من
جامعة كامبردج . وفي عام ١٩٢٠ اختير « سنو » زميلاً
للتدريس في كلية « كرايست » بكامبردج . ولعب « سنو »
في أثناء الحرب العالمية الثانية دوراً إدارياً هاماً للغاية ،
فقد عهدت اليه الحكومة ، خلال محنة الحرب ، بمهمة
العمل ، على الاستفادة الى أقصى حد ممكن من موارد إنجلترا
العلمية ، وذلك بتكليف كل عالم بمباشرة العمل الذي
يناسب مع تخصصه وامكانياته . وفي عام ١٩٥٧ انعمت
عليه الحكومة البريطانية بلقب « سير » تقديراً له على
خدماته . وفي عام ١٩٥٩ استقال « سنو » من منصبه
الحكومي حتى يكرس كل وقته للكتابة والأدب . وفي عام
١٩٥٠ تزوج « السير سنو » الذي يحب أن يشير اليه الناس
بمجردنا من الألقاب - من الروائية المعروفة « باميلا هاتسفورد
جونسون » . وقد اتضح لكاتب هذه السطور من رسالتين

○ لقد ولد آرثر ميلر في رواية البحث قبل ولادته
ببضعة أعوام، ولكنني استخدمت جانباً من مستقبلي
العاصي في رسم شخصيته.

« منذ عام ١٩٤٥ ، وتحديد أكثر منذ عام ١٩٥٠ ،
قرأ على الرواية الإنجليزية الجديدة فقر في الإنشاء الذي
تسلقه . وحدث هذا التغير في هندسه . ولم يرفع لهذا
التغير صوت لأن نوعاً من ضباب العلاقات الخاصة كان
يفشاه . ولكن هذا التغير أصبح الآن حقيقة لا تقبل
الجدل . وقد تم دفن الرواية « الجمالية » التي
سادت الأدب في الفترة بين ١٩١٥ - ١٩٤٥ - سرا وهيل
عليها التراب دون ضجة ودون أن تصبر في هذا الشأن
عدة بيانات صريحة ، وبالتأكيد دون تحليل نقدي كامل
(وهو ما نحن في أمس الحاجة إليه) . وإلى أعين
بالرواية « الجمالية » - وهي اصطلاح قاصر - لك
الرواية التي نقتصر باسمي « جيمس جويس » و
« فرجينيا وولف » . وقد ساد هذا الضرب من الإنشاء
الروائي جانباً كبيراً من حساسية إنجلترا الأدبية لمدة
جيل . ولكن هذه السيادة لم يكتب لها أن تستمر ، وبايجاز
واقترساب يوحيان بقلة اللوح ، فإن المرء لا يستطيع أن
يتصور الآن أن روايتي جادا ، يقل عمره عن الخمسين ،
تخاضه فكرة تأليف رواية من هذا الطراز . فقد سرت في
مثل هذه الرواية برودة الموت . ولم يعد بإمكانها الوفاء
بالأنفاس التي يبتغي تحقيقها أولئك الذين يزاولون العمل
اخلاق العاصر فعلا .



والراى عند « ستو » ان الرواية الجمالية ، او

التجريبية التي اشتهر بها جويس و سز وولف ، تعنى فقط بتصوير المصير الفردى ، في حين ان نوع الروايات الذى يكتبه « سئو » يعنى بالمصير الاجتماعى لقد عنايته بالمصير الفردى . يقول « سئو » في هذا الصدد في مقال له نشره تحت عنوان « رواء المصير الذى » في « نيويورك تيمز بوك ريليو » (٣٠ يناير ١٩٥٥) :

« ان الرواية تنفخ تنفخا طليقا فقط اذا كانت جذورها ضاربة في تربة المجتمع » .

ويعتقد « سئو » ان المصير الفردى مأساوى . وان الانسان انثى بطبعه ، ولكن انثيته لا ينفخ ان تدفعنا الى الياس ، واستطاع « سئو » بفلسل ما يتصف به من نظرة « برجمانية » الى الحياة ، وبفلسل خبرته بشئون الدنيا ، ان يتأقلم مع الصواب غير الجبهية في الحياة الانسانية . ونفس لنا نظره العملية للحياة السرى انه لا يعتبر الطموح البشرى شرا . بالعكس من ذلك ، فهو يتقبله كشيء طبيعى ، بل كشيء محتوم لا مفر منه . ويرى انه بالرغم مما يتصف به الافراد من مثالب وضعف ، فانهم - شيئا او لم نشأ - يكونون اللبسات التى يبنى صرح المجتمع ، وعلينا ان نقبلهم على حالهم . ويقول « سئو » في هذا الشأن في مقالة « الرواية الانجليزية الواقعية » (ص ٢٦٧ - ٢٦٨) :

« كان اهتمامى يتجه الى المصير الانسانى الفردى ونمطه الجماعى ، كما يتجه الى علاقات القوى بين البشر ، وإلى التقدم الذى يهيجه الافراد في حياتهم على مر الزمن . وارتدت ان ابين ان هؤلاء الافراد ، بما هم عليه من شر وخير ، هم كل عدتنا في صنع المجتمع . وبدا لى المصير الفردى مأساوى . ولكنى لم أجد نفعاً في موقف من سيقنى من الروائيين الذين استغلوا مثل هذه النظرة كتبصرة الى الامور ، حتى تكون عدرا يتناولونه للاعتقاد بضرورة ان يكون المصير الجماعى مأساويا كذلك . ليس هناك مراء في ان البشر خطاة ناقصون ، وان حياتهم محتومة تنتهى بالوت ، ولكن هذا لا ينفى ان يكون سبباً يبرر ان نترك الملايين من الناس لصائرهم يموتون قبل الاوان . وكنت اربى ان اهرب عما وصلت اليه من ردى في الانسان والجمع . ولكنى وجدت ان اسلوب جويس و فرجينيا وولف في اسرد الرواى عديم القيمة وقاصر من بلوغ غايتى ، ويتبعى ادق ، كان هذا الاسلوب بعيداً عن صلب الموضوع تماما . ولا يستطيع المرء ان يتصور انه قادر على معالجة الموضوعات التى اثارها اهتمامى باستخدام تكتيك « تيار الشعور » ، تماما كما انه لا يستطيع ان يتصور ان يهجر تصويرى عنها بلقة « هل التبت » وبطبيعة الحال ، لم اولى اسلوب جويس و فرجينيا وولف ادنى اهتمام على الاطلاق . ووجدت وسائلى في التعبير بثنائى عنهما - في اماكن اخرى » .

ويردد « سئو » نفس هذه الفكرة عن مأساوية المصير الفردى التى لا ينفى ان تحول بيننا وبين تصنيف المصير (يوليو ١٩٥٨) بعنوان « الانسان في المجتمع » :

« هناك في حياة كل فرد منّا ، بطبيعة الحال ، امر لا يستطيع الانسان ان يفعل شيئا حياله ، فعلى كل منّا ان يعيا جالبا من حياته بمفرده ، وان يواجه اوت بمفرده كذلك . ويقع هذا الجانب من تجربتنا خارج منطقة الزمن والتاريخ تماما . وليس للتقدم الجماعى فيه اى معنى او دالة . وبهذا يصبح المصير الفردى مأساويا . ولكن هذا لا ينفى ان يكون عدرا تتعلل به حتى لا نبذل قصارى جهدنا لتصميم المصير الاجتماعى » .

ويعبر « سئو » كذلك عن لورته على الرواية العالمية في حديث معه منشور في « مجلة الادب الانجليزى » (يوليو ١٩٦٢ ، ص ١٥٥) ، وعنهما سألته محصله من آرائه في تكتيك السرد الروائى ، اجابه بما يلي :

« لقد عبرت عن هذه الآراء في مناسبات عديدة ، كما تعرف . اننى بدأت حياتى الادبية بتعود مقصود تماما لى الرواية الجمالية الغالصة ، كما تتمثل في جويس و فرجينيا وولف مثلا . وبدا لى جينيداله ، كما يبدو لى الآن ، ان هذا المصير من المذهب الجمالى ينطوى على قدر ضئيل من المعنى وليس له مستقبل . ولست أعتقد كذلك ان هذا المصير من الانشاء الروائى يكتبه ان يكون جادا حسب مفرومى لهذه الكلمة . ونحن لا نزيد من درجة اهمية الانسان او حققة عندما نلزم على سلطه من المجتمع . نل اننا نعلمه ، على المدى الطويل ، تافها . وهذا هو السرى ان كل الادب الجمالى - وعلى الخصوص ذلك النوع من المذهب الجمالى الذى ساد الادب ، قل ، في الفترة من ١٩١٤ و ١٩٥٠ ، كان ، في غالب الامر ، مرتبطا ارتباطا غير حقيقى - وان كان ارتباطا لا تطلع الصدفة وحدها في تفسيره ، كما بالغوا في الرجمة الاجتماعية . اننى اكره كل هذا ، كما انى اكره المحاولات المبولة لاستبعاد العقل من ميدان الفن . والذى اردت ان افعله هو ان اقوم بكتابة روايات لا يزال في وسعها ان تقول شيئا عن الانسان في وحدته ، وان تقول كذلك شيئا عن نفس هذا الانسان في مجتمعه ، وان تشتمل هذه الروايات على استخدام العقل دون خجل على الاطلاق ، لان العقل - باعتباره صفة من صفات البشر - اشد ما يكون باعنا على الاهتمام . ولهذا ، تجدنى اشد ما اظن انه النوع الوحيد من الانشاء الروائى الذى يستطيع ، على المدى البعيد ، ان يقول شيئا كثيرا جدا عن نفسنا او عن العالم الذى نعيش فيه » .

من الواضح اننى اظهر اهتماما ملحوظا بموقف « س.ب. سئو » المعارض للرواية التجريبية . والسبب



في هذا انني اعتقد ان هذا الموقف يتضمن اهم ما يتميز به هذا الروائي من الناحية الادبية . ولا ترجع اهمية « ستو » الادبية الى ممارسته العملية للفن الروائي ، بقدر ما ترجع الى المثال الادبي الذي غربه للجيل الاصغر سنا ، فاحتداه كثير من الروائيين الانجليز المعاصرين .

وبهنا ان تتبع التاثيرات الادبية في « س.ب. ستو » الذي اصبح واحدا من اكثر الناس نفوذا في الرواية الانجليزية المعاصرة . ومن الحديث مع « ستو » في « مجلة الادب الانجليزي » - الذي اشرنا اليه - يتضح لنا انه يبجل « تولستوي » ، بل انه يخصصه على موهبته في افساء الحياة على اي مشهد يصوره في ادبه ، وذلك من طريق وعيه الحسي المباشر بكل شيء يصف به . كان « ستو » في شبابه يحصل اعجابا متنافسا لكل من دوستوفسكي وديروست وتولستوي . ولكن تقييمه لهؤلاء الروائيين تغير تغيرا كبيرا في سني نضجه مما كان فيما مضى . ف « دوستوفسكي » و « بروس » ، ثم يموذا يعينان في نظره ما كانوا يعتنانه في حياته المبكرة . اضاف الى ذلك انه اصبح الآن يمجس « بلزاه » و « ديكنز » و « تولوب » . وانه كن القراءة يمكن ان نجد ان الرواية الميكنتورية التقليدية التي نجدها في « ستو » اكثر مدافع عنها . ليس لها اي اثر واعي عليه ، الامر الذي يحدو بنا الى الاعتراض فانه لابد انه قد تشبع بالرواية الانجليزية التقليدية دون وفي من جنبته . في حين انه على وفي واضح بنفوذ الكتاب الاجانب عليه . ويقول « ستو » في هذا الشأن :

« اعتقد ان الناس الذين تأثرت بهم اكثر من سواهم ليسوا الروائيين الانجليز على الاطلاق ، ولكنهم الكتاب الروس الكلاسيكيين واحب ان اقول انني تعلمت بطرق مختلفة شيئا من « تولستوي » و « تورجينيف » و « فليسلا » من « دوستوفسكي » ، بل ومن كتاب روس من الدرجة الثانية مثل « ليسكوف » .

درج النقاد على وصف جو « ستو » الروائي - وصفا لا يجانبه الصواب - بأنه جو يشبع فيه دفة الراحة ، فهو جو مترقب يتوفر فيه وقت فراغ يقضيه اشخاص الروايات من اسئلة الجسامة في احتساء الخمر ، وهم يتناولون الحديث فيما يفرس لهم من مشاكل ، ويحكون المناورات التي تحقق مقامهم في اسلك الجامى . ولكننا نجد ان مشاهد الالم الاسيفة والاجباط والاخلاق تذكر صفو هذا الجو المريح من وقت لآخر . فكتاب « دوى كالفرت » الممر للذات ، و « بول جاجو » الممرود ، يذكر الى حد ما صفو جو كامبردج الذي يشبع فيه دفة الراحة . ولكن تصغير هذا الصفو لا يدوم طويلا ، ويستمر جو هذه الروايات ، الذي يشبع فيه دفة الراحة اساسا ، على ما هو عليه . ويدعوني هذا الى ان اصف ادب « ستو » بأنه ادب ببرجوازي بالرغم مما يزعمه صاحبه من اليسارية .

فصلا عن ذلك فإن فشل « آرثر ميلز » في إجراء بعض التجارب العلمية ، وانصرافه عن العلم إلى الأدب يتناقضان إلى حد ما مع ما نعرفه عن حياة ستو نفسه . فمن المعروف أن ستو نفسه قطع صلته بالعلم نظرا لفشله في إجراء إحدى التجارب التي كان يقوم بها مع أحد زملائه من الباحثين . فقد تورط الاثنان في خطأ نجم عن عدم التدقيق والتقصيص حين قلنا انهما قد اكتشفا « فيتامين » جديدا . وبالرغم من أن نفس الشيء تقريبا قد حدث لـ « آرثر ميلز » في رواية « البحث » ، فإن رد فعل « ستو » للفشل العلمي يختلف من رد فعل « ميلز » . فهجران « ميلز » للعلم كان كاملا ، في حين أن « ستو » هجر العلم هجرانا مؤقتا ، لم يدم أكثر من بضعة شهور أنتج فيها مخطوط رواية « البحث » لم ما ليث أن عاد إلى العلوم ، التي قل يقوم بتدريسها في جامعة كامبردج حتى وقت متأخر من حياته . وبقيسول « وليام كوبر » وهو عالم قبل أن يصبح أديبا شانه في ذلك شأن ستو . أن فشل « ستو » العلمي يشبهه فشله « ميلز » شعبيا ظاهريا ، في حين أنه يختلف عنه من الداخل .

والرأي عندي أن رواية « البحث » تعهد السبيل لروايات « ستو » اللاحقة ، فهي تشتمل على العناصر الأساسية التي ألح في الظهور في انتاجه الأدبي اللاحق . ويمكننا أن نتتبع في يسر العناصر الهامة التي تتمثل في سلسلة « غرباء واخوة » في هذه الرواية المبكرة . ففي رواية « البحث » نطالع انتشال « ستو » بوفوسومات « السلطان » و « الاخلاق » ، و « الحب » و « الفوحشة » . وهي موضوعات يدللنا ترددها في طول ادب « ستو » وعرضه على شدة اهتمامه بها .

تقع سلسلة « غرباء واخوة » في عشر روايات يروي لنا أحداثها معام متشائم وكل دقيق الملاحظة اسمه « لويس البيوت » . يتخذ المؤلف وسيلة التعمير من آرائه في الحياة ويترقب « ستو » بأن « لويس البيوت » لسان حاله في كل ما يجول بباليه من فكر جاد وعميق . ويذكر ستو في هذا الشأن في حديثه في « مجلة الأدب الإنجليزي » التي سبق أن أشرنا إليه :

« ان لويس البيوت يختلف عني في كثير من المواقف كما يختلف عني كثيرا في مظهره الخارجي . ولكنه يشبهني في كل معنى جاد يبعث على الاهتمام » .

وقد أوشك « ستو » على الانتهاء من مسمليته الروائية فقد نشر منها حتى الآن مالا يقل عن تسع روايات هي « غرباء واخوة » . ١٩٢٠ ، « النور والظلام » ١٩٢٧ ،

واسلوب « ستو » الثرى مسطح خال من الزخارف وليس فيه انواء . ولكن بساطته وخلوه من الزخرفة ، على أية حال ، لا يمنانه من أن يكون بالغ التأثير في كثير من الأحيان . ويتضح لنا هذا بجلاء من وصف « ستو » لوفاة عميد الكلية المجوز في روايته « النور والظلام » ، كما يتضح من طاب « روى » في نفس الرواية . ولعل من هذه المشاهد المؤثرة وحدها هي التي تبرز ما يلهب إليه « وليام كوبر » من أن أسلوب « ستو » الثرى يتميز بشاعرية خاصة . وعلى كل حال ، فإن أسلوبه المسطح يسير جنباً إلى جنب مع توره على الرواية الجمالية ، التي تولى عنايتها البالغة بتنسيق الأسلوب والابداع في صياغته . ترجع أول محاولة قام بها « س.ب. ستو » لكتابة الرواية إلى أيام الطلب في جامعة « كلية « ليسمستر » . وفي خلالها كتب « ستو » رواية فيه لم تر طريقها إلى النشر حتى الآن بعنوان « بحث الشباب » ، يعترف صاحبها الآن بالفشل من نسبتها إليه . وفي عام ١٩٣٢ نشر « ستو » تحت اسمه أولى رواياته بعنوان « موت تحت الشراع » وهي رواية بوليسية تدور أحداثها حول جريمة ارتكبت على ظهر سفينة بحرية . وفي العام التالي (١٩٣٣) نشر « ستو » « حياة جديدة بدلا من الحياة القديمة » ، أخفى انه مؤلفها . وتضمن هذه الرواية من الخيال العلمي ما يجعلها قريبة الشباب بأعمال « ويلز » . وهي تصور تدهور الحضارة الغربية الأخلاقي والاقتصادي . ويعطينا « ستو » سبين لاختلاف نسبة الرواية الثانية إليه : أولها انه كان شديد السخط عليها . وثانيهما أن نسبتها إليه كان من الممكن أن تضيع عليه الفرصة في الحصول على وظيفة كان شديد الحاجة إليها حينذاك .

وتعتبر رواية « البحث » التي نشرها لأول مرة في عام ١٩٢٢ لم راجع طبعها الثانية وصدر لها في عام ١٩٥٨ أول رواية جادة كتبها « س.ب. ستو » . وانتهى « ستو » من كتابة رواية « البحث » قبل أن تخطر على باله فكرة سلسلة « غرباء واخوة » الأساسية ، التي هيئت عليه فكرتها كالوحي في مارسيليا ذات ليلة من عام ١٩٢٥ جمعت بين شدة البرد وشدة بؤسه معاً . ووصلت فيها البرودة إلى درجة التجمد .

وتلحق رواية « البحث » أضواء على بعض المساعي في سيرة « ستو » المتصلة بغرة تعليمه بالجامعة ومراته المبكر في ميدان العلم . ويوضح « ستو » أوجه التشبه بينه وبين « آرثر ميلز » بطل هذه الرواية في المقدمة التي صدر بها طبعها الثانية المنشورة في عام ١٩٥٨ . يقول « ستو » : « لقد ولد « آرثر ميلز » في رواية « البحث » قبل ولادتي ببضعة أعوام ، ولكنني استخدمت جانباً من مستقبلي في رسم شخصيته . »

○ إرت الرواية تنقسم تنقساً طليقاً فقط ، إذا كانت جذورها ضاربة في تربة المجتمع . س.ب. سنو

« وقت الأمل » ١٩٤٩ ، « عماء الكلية » ١٩٥١ ، « الرجال الجدد » ١٩٥٤ ، « الأوبة إلى البيت » ١٩٥٦ ، « ضهر الإنثى » ١٩٥٨ ، « القضية » ١٩٦٠ ، « ورقة السلطان » ١٩٦٤ .

ويلعب الراوى « لويس السيوت » في معظم هذه الروايات دور المراقب الذى يستعرض ما يدور أمام عينيه من أحداث . ولكنه يصعب في روايته « وقت الأمل » و « الأوبة إلى البيت » مركزاً للتجربة المباشرة .

ويشرح لنا « ولیم كوبر » السبب الذى حسدا به «سنو» الى أن يختار عنواناً لمسلسته « فيقول ان عنوان « غرباء واخوة » يرجع اساسا الى أن المسلسلة تصور وحشة الانسان ووحده كما أنها تصور صلته بالجماعة التى تعيط به في آن واحد :

« يبين العنوان « غرباء واخوة » على الفور أعماق ما تعالجه المسلسلة من موضوعات يواجهها ، ويتلخص هذا في أن جميع الناس سجناء في ذواتهم يشبهون بالوحدة ، وغرباء من بعضهم بعضاً ، في حين أنهم اخوة في أوجه الشبه والاستجابة التى تربط بينهم ، وفي الواهم وأعمالهم وعذابهم . ويعيش كل انسان في توازن ديناميكي بين العالتين . فهو أحياناً غريب أكثر من أنه أخ ، وأحياناً أخ أكثر من أنه غريب » « ولیم كوبر في « س.ب. سنو » العدد رقم ١١٥ من مسلسلة « الكتاب وأعمالهم » ص ٣٠

ستتناول في هذا المقام رواية « غرباء واخوة » وهى أول رواية في المسلسلة الروائية الطويلة التى تحمل هذا العنوان ، باعتبار أنها مثل يلقى بعض الضوء على ادب « سنو » واهتماماته الروائية .

تصور رواية « غرباء واخوة » الحياة المقعدة المتداخلة التى يحياها نفر من الشباب من كلا الجنسين . وتنقسم العلاقة بينهم بأنها وطنية ودافئة وحسية كذلك العلاقة التى تربط بين أكثر الاخوة محبة وارتباطاً . ولكن هؤلاء الاخوة يبدون كالأغرباء في بعض اللحظات ، وتوترت العلاقة بينهم بسبب ما بينهم من خلاف في الزواج والموقف العائلي ومن تباين في اهتماماتهم .

وتقع أحداث هذه الرواية خلال الفترة بين ١٩٢٥ ، و ١٩٣٣ . وتصل هذه الأحداث بالضرورة اتصالاً وثيقاً بمشاكل هذه الفترة . فبعد أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها ، بدأ الشباب الذى طعن في إحلامه وابت خيبة الأمل في أوصاله ، يسمى حينئذ الى تجديد الحياة التى غاضت في عروقها الدماء . ويشكل هذا ، على كل حال ، موضوع الرواية التى تنسم بالأساوية الى حد ما . ولا شك





من مصيره التراجيدي إلى فلقته الساذجة التي لا تجعله يدري أنه ليس في العالم الحديث مكان للظلال ولخلفى البشر .

وكان لـ « باسانت » صديق اسمه « ماركوم » يختلف تماما عنه . ويلقى العمال « باسانت » في وجه صديقه « ماركوم » ضوفا على مزاجه البشرى وإيثاره بأن أمامه رسالة مقدسة عليه أن يؤديها ، تتلخص في سعيه إلى تحطيم الصناعات المتوارثة والكتب والقيود التقليدية :

« أنك لم تغفر لي أبدا ، لانا تمثل شيئين متناقضين . وأنت تعلم هذا طيلة الوقت ، ولأني أمثل الجانب المغم بالأمل والرجاء . من الحياة ، في حين أنك تمثل التقييد من هذا . التي أفضل شيئا من أجل خلق العالم الذي أؤمن به . أما أنت فانسان مجذب . وأنت تعرف هذا . اننى أومن بالطبيعة البشرية في حين أنك تحتقرها لأنك تظن أن كل الطباع البشرية ملتوية مثل طبيعتك . اننى أومن بالتقدم كما أومن بأنه ينبغي تحقيق السعادة الانسانية . ونحن بصدد تحقيقها . أنت تشمر بالمرارة لأنك لا تستطيع أن تؤمن بأى من هذه الأمور . ان العالم الذي أؤمنه سيتحقق وأنت تعرف هذا . اسعافك فسيقتله أناس منحرفون شانون مثلك » (« غرباء واخوة » طبعة بنجيون ١٩٦٢ ص ١٤١)

كان « باسانت » يعمل محاضرا في القانون بعض الوقت في معهد محلى للفنون والتكنولوجيا وساعده عمله في هذا المعهد على تجنب الشائعات للذهب التحرر الجديد الذى يدعو اليه . ويتخلص هذا المذهب الجديد في التحرر من أسس القيود الاجتماعية ، وفي مقدمات التقاليد الخاصة بالجنس . وبلغت حول دعوة « باسانت » إلى التحرر ، التي يقوم بنشرها في حذر وسرية خشية أن تلقى حتفها في المهد ، عند من المريدين المتحمسين . ولكن الأمر ينتهى بدعوة « باسانت » إلى الاخلاق . وبدلا من أن يصبح « باسانت »

اننا نذكر الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت العالم في علم ١٩٢٩ وما انطوت عليه من كساد ، دون أن يعنى حل لجة العالم من طوفان الحرب الأول أكثر من عشرة أعوام . وبالرغم من أن هذه الرواية تشير إلى هذه الحرب من طرف بعيد للغاية ، فإن هذه الحرب تقع في خلفيتها بصورة مزججة . وبالرغم أيضا من أن هذه الرواية لا تؤم أنها تصور مأساة الحياة في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن ، فالتى لا يرقى إليه الشك أن احساسا أكيدا بالمأساة يخيم عليها قرب نهايتها .

وإذا كانت التراجيديا محنة روح نبيلة يضفيها المذاب وتقسر عليها الظروف فاننا نستطيع أن نقول أن رواية « غرباء واخوة » دوحا جلييلة يضفيها المذاب ، يسمى المجتمع إلى سحقها لأنها تسمى ما وسعى إلى أن تتخلص من أسس المبادئ ونير التقاليد .

تدور رواية « غرباء واخوة » حول بطل تراجيدى ، بالمعنى غير العقيق لهذا التعبير ، اسمه « جورج باسانت » ، الذى لم يقصد « سنو » أن يخلقه في روعة وجلال أبطال شيكسبير التراجيدين السابقين مثلا . ورغم هذا ، فإن « باسانت » بطل تراجيدى بطريقته . وهو جليل ورائع بطريقته كذلك « باسانت » شاب متابع الداء شديد التقيد بجميع بنى الساقطة والشهوانية التي تستأجر . يادق حلجائه بدا حياته بأعمال ككتاب محام في شركة يعملها «المستر ايند» و «المستر مارتينو» في منطقة «مايلاندز» . كان « مارتينو » رجلا غريب الأطوار لا يقل عن « باسانت » نفسه في عراة أطواره .

ويتميز « جورج باسانت » - وهو شاب كف ، قدير - بحساس تبشيري غير عادى ، ویرغبة ملحة متاحة لإصلاح ما أوجع من هذا العالم وينظر « باسانت » إلى نفسه على أنه مسيح جديد جاء ليبنى البشرية ويخلصها . ويرجع جانب

مغمورا في ادارة التربية والتعليم . وربما تعيش ذكرا
كذلك في بعض من شامت ظروفهم أن يحتكوا به . ويقول
«لويس اليوت» في هذا الصدد : «أما عن نفسي» فاني أقول أنه
لولا «جورج» لكنت الآن لازلل . كسب جنهين في الاسبوع -
عمل ككاتب في ادارة التربية والتعليم ، وللاستبدت بي
الميرة كيف أنصرف في المرات المكون من ٣٠٠ جنهيا الذي
ورثته عن خالتي . لقد كان من الجائز ، في نهاية الامر ،
أن أفضل شيئا من أجل تحسين مستقبل . ولكن كنت في
التاسعة عشرة من عمري انذاك . وهو عمر واضح المعالم
يكتشفه الفوضى ، في حين أن «جورج» لم يتركني وشأني ،
فقد دأب على ملاحتي بالتهديد ، وعلى استنكاره نحوى حتى
بدت أدرس القانون ، وأحضر لشهادة المحاماة (ص ٢٩)

ويشياك مصر «باسانت» غير السعيد بالقرارات التي
اتخذها «مستر مارتينو» صديقه صاحب الشركة التي يعمل
بها ، وهو رجل غريب الأطوار يثوق إلى أن يحيا حياة
القدسيين النورانية ، عقد عزه على حيران الدنيا من أجل
خلاص الروح . ويقرر «مستر مارتينو» أن يتنازل عن
نصيبه في الشركة . ولما كان «باسانت» صديقا له ، فقد
كان يطمح في أن يستفيد من هذا القرار . ولكن «مارتينو»
على عكس ما توقع «باسانت» تنسأل عن نصيبه لشركة
«مستر ايند» رغم ما يعرفه عن «ايند» من ثراء ، وعن
صديقه «باسانت» من احتياج . كان «باسانت» يأسل
في أحلام يقظته أن يحصل على ثروة «مارتينو» لأنها ستوفر
له من الاستقلال المادي اللازم ما يمكن مشروعه في التحرر
من النجاح . ولكن «مارتينو» يخيب رجاءه . وبعد أن
يتنازل «مارتينو» عن نصيبه لشركة «يسلك سبيلا» أخيه
ما يكون بسبيل الرهان «الفرنسيسكان» الذين
يعرضون الفقر والحاجة على أنفسهم طوعية واختيارا . ويبدأ
«مارتينو» في كسب قوته الضئيل للمغاية من وكالة اعلالات
وجريدة صغيرة ، يصبح شريكا فيها . ونرى ، فيما بعد ،
أن «مارتينو» أعانا في الاذل النفس إلى أبعد حد ممكن
يبيع نصيبه في هاتين الوكالات والجريدة . ويسير في مسالك
الحياة كراحم لا مأوى له أو مستقر .

ويتجلى لنا من عرض هذه الرواية أن «سنو» يولي في
أديه اهتمامه بالحب والإخفاق والوحشية ، و«باسانت»
يدعو إلى التحرر من كل ما يوقو ممارسة الحب ، ولكنه
أخفق في دعوته ، وتردى بسبب دعوته في وهدة من الماز .
ومن ثم كانت وحشته ، وإذا كان اهتمام سنو بالسلطان
ليس واضحا في «غرباء وأخوة» ، فإنه يتجلى لنا في سائر
رواياته اللاحقة وفي «وقت للأمل» بالذات حيث يصيح
شغل يطلها «لويس اليوت» الشاغل هو السعى لاكتساب
السلطان واحتلال مكان يرى أنه خليف به تحت الشمس .

رويس عوف

ناديا للبشرية في المجتمع الحديث نجد أنه يتورط في
فضيحة جنسية يؤكدها الأثوف . ويقدم «باسانت»
إلى المحاكمة ومعه نفر من أصدقائه والمشايعين له ، بوصفه
زعيمًا لجماعة تدعو إلى إباحة الجنس وممارسته طليقا بغير
قيد ، يدعوهم أنهم اقترفوا مالا عن طريق الزيف
والإدعاء ، كما أنهم يمارسون الفسق والانحلال . ولكن
هذه التهمة الثانية تقل عن تهمة إبتزاز المال في مدى
خطورتها من الناحية القانونية ، وفي مدى ما يترتب عليها
من نتائج . وهذا الجانب الأسيف من حياة «باسانت» مقسم
بالإيماءات التراجيدية . وبالرغم من اقتناع «لويس اليوت»
بأمانة صديقه الحميم «باسانت» ويشرف مقصده ، فإن
الراي العام ينظر إليه نظرة مفارقة باعتبار أنه رجل شهواني
ممثل لإخلاق . وعنده محاكمته يدافع «باسانت» عن
نفسه بطريقة تكشف عن مزاجه التبشيري . ويتحلى
«باسانت» في قاع المحكمة بلغة مسيح جاء ليخلص البشر
في عالم يرفض في هتاد وأصدا أن ينصت إليه : -

« انني أهدف إلى أن أعني عددا من الناس على الحصول
على الحرية في حياتهم » (ص ٢٩٣) وعندما يسأله المحقق
عما يعنيه بمساعدة الناس على الحصول على الحرية في حياتهم
نراه يجيب عن ذلك في الحكمة بقوله : -

« لست أمل أن يفهم الناس ما أرمي إليه . ولكني
أؤمن أن يتوفر لدى الناس في شبابهم فرصة تحقيق ذواتهم
التي لن تقوم لها قائمة إلا إذا تمت حمايتهم من مسافر
المؤامرات التي تسعى إلى سحقهم . وهم الآن مدفوعون
بفكرهم ويشعرون تماما كما يريد لهم العالم الخارجى أن
يفكروا ويشعروا . لقد كنت أسعى إلى إقامة مجتمع تتوفر
للناس فيه فرصة الحرية » (ص ٢٩٣ - ٢٩٤)

بالإضافة إلى تحدى «باسانت» للمجتمع ، نجد أن
شخصيته المعقدة التي تجمع بين نقيض الشهوانية والمثالية
في صعيد واحد ، تسهم في إساءة فهم الناس لمقصده .
ويلاحظ «لويس اليوت» في صديقه «باسانت» وجود
بعض النزعات المضادة للمجتمع . فهو يزعم أنه يعاني من
احساس عيق بالتقص الإشتاعي . ولكن حين «لويس
اليوت» البصيرة تكتشف بطلان هذا الرغم ، وتدرك أنه
لا يمدد أن يكون قلنا يخفى «باسانت» وراه نزعته نحو
العدوان ونحو معاداة المجتمع .

ولكن هل تحقق حلم «باسانت» في خلق عالم
أفضل ؟ كلا ، بكل تأكيد . ولكن ذكرى «باسانت» الذي
يفشل في تحقيق رسالته الاجتماعية تظل حية باقية في
مخيلة صديقه «لويس اليوت» بطريقة تذكرنا بالآثر الذي
خلفه سقراط وراءه بعد أن قضى . فلولا تشجيع باسانت
وحته على مواصلة دراسته لظل «لويس اليوت» كاتباً

مصطفى أحمد مصطفى فنان الكراما التشكيلية

د. نعيم عطية

فيها طوال الدراسة بالكلية . وقد انطوى مشروعي للدبلوم عام ١٩٥٤ على البلمرة الاولى لوجهة نظري الفنية التي مضيت تتطور بعد تطرقي متحررة من الاساليب المدرسية اسيرة الواقع البصري التزمّت . واشتمل المشروع المذكور على التني عشرة لوحة عن الطفولة والاسرة والاحياء الغفيرة بمعالجة واقعية اقتربت من التعبيرية .

ويمضي مصطفى احمد في حديثه لي فيقول : كان علي ان انتقل بعد تحرري في عدة اتجاهات متنوعة ، وتأثرت بالعديد من المصورين الاوروبيين المعاصرين ، الى ان تبينت الدرب المتفرّد الذي آليت على نفسي ان أسير فيه ، فبدأت

(١) يشير الناقد مصطفى ابراهيم مصطفى من ضمن هؤلاء الى ادفارد مونش فيقول في ملحق جريدة الاحرام بمددما الصادر في ١٨/٢/١٩٦٦ « .. ان مصطفى احمد مصطفى يقدم لوحات قائمة الطابع تقرب في بعض الاحيان من روح اعمال ادفارد مونش ، ولكنها تتخطاها لتبحث عن درامية تشكيلية تختلف عن تعبيرة ادفارد مونش . فالتناقض لا ينبع من التفسير وانما من الطابع الكارثوني الذي يحس المساعد به بسبب النقل الداكن القائم لخلفيات اللوحات ، بالإضافة الى انها تصيف حرارة لم نر لها في اعمال التورودين » .

عندما اشترك الفنان المصور مصطفى احمد مصطفى بلوحاته في معرض الفنانيين بقاعة الفرقة التجارية بباب اللوق بالقاهرة في فبراير ١٩٦٦ اجمع النقاد على انه مرهبة جديدة واصلية استلكت الانظار . ولكن كان مصطفى احمد قد عرض اماله من قبل في معارض اربيع والمصاليون وبينالي الاسكندرية ومعرض الفنانيين العرب بيوغوسلافيا الا ان لوحاته في معرض المتفرغين في فبراير ١٩٦٦ بين اعمال رمسيس يونان والنبي افلاطون ومحمود مرسى كانت - على حد قول نقاد البروجريه اجيبسين في ١٢/٢/١٩٦٦ او الايماج في ١٩/٢/١٩٦٦ والارب اوبزوفر في ٢١/٢/١٩٦٦ - لكشف الكبير في ذلك العرض .

ولد مصطفى احمد بالقاهرة عام ١٩٣٠ وتخرج في كلية الفنون الجميلة (قسم التصوير) عام ١٩٥٤ وكان ترتيبه الاول على دفعته . وقد حصل على جائزة الانتاج الفني في التصوير عام ١٩٥٦ ثم على الجائزة الثانية في مسابقة العلوم عند المصريين القدماء عام ١٩٥٨ وعلى الجائزة الثانية للتصوير في عيد الثورة العاشر عام ١٩٦٢ . وقد اشتغل مدرسا للتربية الفنية بالاعاهد الازهرية وحصل على منحة التفرغ من الدولة عام ١٩٦٤ واتم عام تفرغه الثالث في يناير ١٩٦٩ . وفي لقاء مع مصطفى احمد يقول : مسرتي بي فترة طويلة من اللق والتمرد على الاساليب الاكاديمية التي عشت

○ حتى ألتقى بعالمى المسكون بالهزوف والعزلة أذهب
إلى مسرح مصطفى أحمد زى الأسطىل الصحريه .
أنجوس ويلسون

دؤى الخامسة منه عام ١٩٦٠ فى مرحلة يمكن تسميتها
«بمرحلة الافق» تمثلت فى خمس عشرة لوحة لم يقدر لها
أن تعرض بعد ، أتحدث فى مضمونها وأن تنوعت أشكالها ،
فهى تعبر عن التناقض والقموض والغربة والخوف ، ويظهر
خط الافق يخرق اللوحة من منتصفها وتبدو السماء نارة
كبركان ثالر يطل على أرض صحيرية ، وفى الافق الرمادى
شخصان صغيراً الحجم وبعضهم من نور ، كما تبدو السماء
نارة أخضرى بيخضاء مضربة ، والأرض ناعمة ملساء ،
والشخصون تعبر الافق المعتم ، وقد تنوعت لوحات هذه
الرحلة بين السماء والتوازن والهدوء من ناحية والتناقض
والقموض والتصادعات الكونية من ناحية أخرى .

ويبقى الفنان فى حديثه قائلاً : تجرئ كلمة «كروية»
الى لوحات سنة التفرغ الأولى . وقد أتاح لى التفرغ فرصة
البحث المتواصل فى الشكل ، مما حقق تعديلاً ملحوظاً فى
الأسلوب اتسم بوضوح الرؤية ورسوم اللدم على الطريق.
فانجزت فى تلك السنة «اللوحات القمرية» ذات الظلليات
القائمة المجردة من آثار الحياة حيث تتبع أشكال جامدة
مفجعة متحجرة ، ومضيفة متحركة أحياناً .

وقد قدم مصطفى أحمد فى معرض التفرغين الأول عام
١٩٦٦ أربعاً وعشرين لوحة استقاهامان «الرحيل عن الأتربة»



وتقوم هذه اللوحات على فكرة اختيار لحظة فجيعة غير محددة المعالم .

وأول ما يستوقفنا في تلك اللوحات هو الطابع السكوني المهيمن عليها . ان الكتل البشرية عند مصطفى أحمد ذات رسوخ ولزج يتشبه مع الكتابة المستوحدة على دوحها . وتتحرك الاشكال في فراغ . لادنى كافية للوقوف عليها . وليس لمة لغوار للمنظر . فاشخصوس تتبع من ظلام خلفية الصورة في محاولة جادة للانتقال الى شكل إنساني يجمع بين التلخيص والقدرة التعبيرية . ولهذا يفسل الفنان الا يرسم وجوها وقسمات بل لشكلا قلبية تتواجد في فراغ غير محدد بمكان او زمان تاريخي .

والشخصوس عند مصطفى أحمد تكاد تكون قد فحمت من جرأنته ، وهي ترفل في لياب يبيضه شاحبة فضفاضة تقترب من رداء المرأة الثوبية والسودانية ، وتتركنا هذه الثياب في بعض الأحيان أيضا بالناتحات في التراجيديا الافريقية ، ويثوب الطراد في أعمال مصورى عصر النهضة العظام .

وتدخلنا هذه الشخصوس الى عالم ميستيكي يؤدي فيه نوع من الطقوس المبهمة . ويمكننا ان نصف هذه الشخصوس أيضا بأنها اشكال مسرحية ساحرة . تجلب التفرج بعمتها وفوضها فيتعاطف معها وبعها حب المشفق على الهم الدفين ، المشفق على الموقف الاساوى الذى وضعت فيه لاسباب غير ملصح عنها . وعدم الافصاح هذا هو الذى يفسى على تلك الشخصوس «الظالم السحري» الذى تحدث عنه الجيس ويسون في كلمته التى كتبها في دفتر زيارات معرض الفنرطن في فبراير ١٩٦٦ حيث يقول «حتى التقى بماهى السكون بالظوف ولأعلة أذهب الى مسرح مصطفى أحمد ذى الاشكال السحرية» (١) .

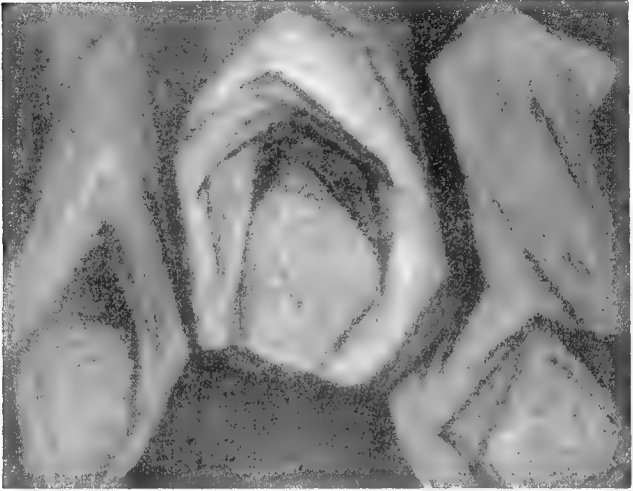
(١) وفي هذا يقول الناقد الدكتور رمزي مصطفى بجريدة المساء في عدده الصادر في ١٩/٧/١٩٦٦ ان «... أعمال الفنان مصطفى أحمد مصطفى تمتاز بارتباطها بصراع الانسان مع قدره وليس مع ذاته ، وهي تعود بالاشهاد الى ما كانت عليه الدراما الاثريية «القدسية» عندما كان ابطالها يصارعها الاله او القدر ، وطبيعى ان ينتهى الصراع بانتصار الاله ونهاية الانسان» . والفنان يرى انسان اليوم مضيقا مع قدره وصغيرا في عالمه الذى يعيش فيه في عزلة وتفرق وهي ملقوفة بأفلية توفس بكسرتها ككل اجسامهم دون تميز في «الجيس» . وكأنها افلية الغير الاخيرة «والمودة المروسة قد تكون صلاة جنائزية او عبادة للشيس باعتبارها مصدر الخيرات او النور او الحياة» . وقد تكون صراع هذا الانسان مع هذه القوة الكبيرة المهيمنة وسط هذا العالم المجهول وهكذا يلس الفنان مصطفى أحمد خطوط حياة الانسان في صراعه مع قدره بحساسية وفهم شديد» .

والجماعات عند فناننا مصطفى أحمد تظل ذات طابع فردي . فهي لآلآت مجموعات من الافراد لا يضم التجمع شخصوس واستقلالهم . ان كل عضو في الجماعة انسان قائم بذاته ، متفرد رغم تشابه الآخرين تشابه قد يصل الى حد التكرار ، ومع ذلك فان الذى تنضج به اللوحات ليس هو دوح كتان جماعي يتصدى اعضاءه ويمتص ذواتهم ، بل هو دوح فردية تتمثل في نفر من الافراد يتكروون ، يعزفون تنويجات اربية على ذات اللحن .

لا نبات ولا حيوان بل حجارة وتراب يشعن الجسو المحيط بالانسان .. لاشبه سوى الانسان في غير ما مكان او زمان . ليس لمة سوى الانسان غارقا في مأساة مجسدة غير محددة المعالم ، غير واضحة لاسباب . واذا كان التناد قد القوا ان يشيروا الى «الذكريات الطفولة» يصفون ويشرحون بها أعمال كثير من الفنانين الكبار أمثال مارل شاجال وبول كلي وجوان مروفانثا يمكننا ان نعكس القول عند حديثنا عن مصطفى أحمد فنقول ان أعماله - وهو يقترب في ذلك كثير من المصور الانساني تاييس - نابسة من ذكريات شيفرطة مبهمة . ربما في ماضى سحيق يرجع الى تلك اللحظات التى اندحرت فيها حشرات مولقة في القدم ، عمالها خراب واحلال ، يشيح الناس عنها بوجوههم ويولولوا ظهورهم مدبرين .

والاثر في لوحات مصطفى أحمد طائمه القنامة ولمة هارمونية تجسم الصور كلها ، ويقلب عليها دن الأرض ، والطوى ، من نبات ورماديات طينة . اما الافساء لفخافتة . وتتبع الاشكال من الظلام المحيط بها . والغلب لوحات مصطفى أحمد تدور في جو الليل . ويمكن تسميتها - استعارة من الموسيقى الكلاسيكية التى يشبهها - «بالللمات» (٢) . ويأتى الثوب من الامام ، ولئن كان الشكل القفرى العادلى 'و الكروى يتكور في لوحاته الا انه قمر يخفتق لا يكاد يلقى

(٢) وفي هذا يقول الناقد حسين بكار بجريدة اخبار اليوم في عدده الصادر في ١٢/٢/١٩٦٦ «... عندما يصلح الفنان مشكلة الفراغ في الجانب التجريدى من لوحاته فانه يحول اجواء لوحه الى مزوفات موسيقية تناسب فيها اللسات الاثريية لتؤلف لنا شاملا يلحق بالرائى في آفاق من الموسيقى التصويرية . انك تكاد تستمع الى مزوفات ل «باغ» و «هايدن» تحملك الى آفاق تتكاتف فيها الموجات الصوتية وتتلوى ثم تنفرد وتتقارب ثم تتصاعد . وتلو لم تنخفض في تنعيم تشكلى من يختلف باختلاف القاطع والحركات . ان الفنان لا يستطيع ان ينتزع من قلبه ولمة بالموسيقى ، وهو عندما لا يجد القيثارة التى ينادى اوتارها بأنامله فانه يلجأ الى ريشته ليعزف بشعرها المنة محاولا السيمفونية التى يربى لها نضجا أكثر وخسوة أوفى» .



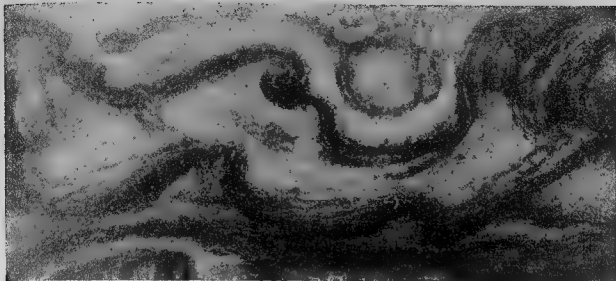
العمل بالسد العالي

وفي سنة ١٩٦٨م قام مصطفى أحمد بتأسيس اتجاهه السابق الذي بدّءه في «لوحات الرحيل» متطورا إلى «أشكال شبه تجريدية» فبدت الشخصيات أشبه بجلود شجر يابسة معتزلة ، كما ازدادت تلك الشخصيات صلابة وسكونا ، ولم يكن ذلك إلا نموا تشكليا تحت ضغط من اختيار هذه الأشكال ومعايشتها ، فقد فُتحت تعادله وتوجهه إلى تعديلها للوصول إلى شكل أصيل يتفرد به . وكان خاتمة المطاف بالنسبة لهذه المرحلة لوحته « قروب » و « الشمس تنظف » . (١٩٦٦) .

وإذا قلنا أمام هذه اللوحة الأخيرة فلاننا نجسده شخصين مثل شاهد قبر في جو عاصف تلفظ الخاسر شمس تختنق تحت وقاية سحابة ضخمة تمتد بعرض الصورة كجنح صغرى لظائر فاص جائر . ودّ نقف أمام هذه الزويزة الترابية التي تتاد تسمى الميون في مقبرة نائية بعيدة من عالم البشر الأحياء يستلقتنا نسج للصورة نحو

على الوجود نورا لكنه يعطي المنظر تشكيلا خاصا . وهذا القمر يقع في الغالب بأعلى منتصف الصورة مصقفا بذلك توازنا يحتاجه التكوين التشكيلي . ولما كان لا يوجد خط أفقي للتقي عنده الأرض والسماء فإن القمر يسبح مع الأشخاص في فراغ غير محدود . وإن منظر شروق الأرض التي نعيش عليها - كما صوره رواد الفضاء من على سطح القمر يذكرنا ويربطنا كثيرا بقمر مصطفى أحمد الذي يوفى في القدم حتى نقوش الفراشة منذ آلاف السنين (١) .

(١) كتبت الأبحاث في معدتها الصادر في ١٩٦٦/٢/١٩ ان لوحات مصطفى أحمد المألجة بمجينة بنية مطعمة بالأبيض تعطينا فكرة عما سيكون عليه رؤى رائد لفناء يحط في المستقبل بمفنيته على شاطئ القمر أو على شاطئ كوكب مجهول . وتعتبر شخص الفنان النسبية التي تتحرك في جو ضامض حول شمس مختنقة أعمالا شمعية حائلة بالليزرية. وفي بعض الأحيان أيضا بالوقار والغممة .



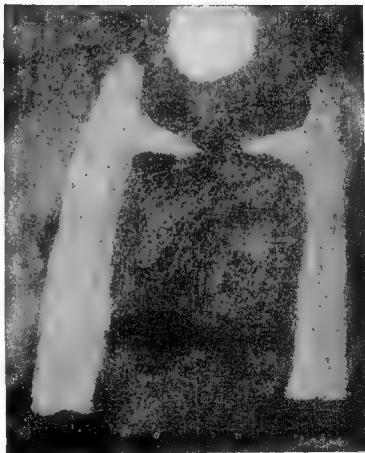
شروق ١٩٦٦

نسيج شائك موضوع يسكن البائسة من ألوان مختزنة تتركز في البنيات المحترقة .

ولئن كانت هذه المرحلة المتطورة - التي تتألف من خمس عشرة لوحة زيتية - قد قلت فيها « الشحنة العاطفية » ، إلا أنها جاءت أكثر احكاما من ناحية التشكيل ومتطلبات التوازن في اللون والتصميم والارتفاع .

ولئن كان انتاج مصطفى احمد قد اصيب بنوع من التوقف خلال عام ١٩٦٧ وعلى الاخص في النصف الثاني منه ، إلا ان عام ١٩٦٨ قد تميز بأعمال زيتية ذات احجام موحدة واصغر من سابقتها .

وقد أخذت الأشكال الإنسانية في هذه اللوحات تردد وضوحا . وأصبحت أكثر حرية وحركة بعد أن تخلف مصطفى احمد من الطابع السكوني لشخصه الدقيق في مرحلتى «الرحيل» و «الشمس المنطفئة» . لم تعد الأجسام جلدوع شجر أو كتلا من حجر بل صارت اشكالا متعنية ومتكئة ودائمة بل هي تظهر أيضا . وعلى الرغم من أنها اشخاص أرضية من لحم ودم فهي الربة أحيانا شبيهة بأحيانا أخرى، دون أن تكفل كثافة اللون الذي عولجت به من تلك الأبرية أو الشبيهة الكفرقة عليها .



ومن خلال أربعين لوحة نجد أن موضوعات مصطفى احمد أصبحت أكثر تنوعا ، فاشتغلت على لحظات جديدة



رؤية مصرية ١٩٦٦

معبرة من الخوف والحزن والغيرة والحسب والموت وطلب
الخلاص . كما ازدادت الألوان ثراء مع التزام التجسّد
الأصلي في «هارمونية اللون» والولاء للتلوان القائمة عموما
مع بث مزيد من الدفء والحرارة في ثنايا الأشكال التي
تنومت ، فظهرت أشكال جديدة مثل شكل يوحى بابى الهول
الفرعونى (لوحة «عصر الحروسة» ١٩٦٨) وشكل يوحى
بظائر الموت الأسطورى (لوحة «ظائر الحرب» ١٩٦٨) . كما
ظهرت لوحات في هارمونية زرقاء تعتبر الثراء لاجدية مصطفى
أحمد اللوحنية ، وتجربة جديدة مباشرة «بالخروج من «المنفى
اللونى» الذى وضع نفسه فيه باختياره كما فعل الكاتب
اليرلندى صموئيل بيكيت بدوره في أعماله المسرحية
والروائية) وتتفق مع الموضوع الذى يمالجه ، كما في لوحة
« ظهور على قبر » ١٩٦٨ .

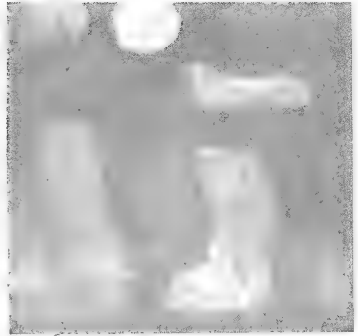
وبلغة درامية فصيحة تحدثنا الشخصوس في تلك
اللوحات الأربعين عن لوائح الألم الكامن في أعمالها .
النساء منكسات الرؤوس ، منهذلات الشعور ، يتكوين ،
يدفن وجوههن في راحتي يديهن ، يتدن على شيء ملى ،
ويتحن على خطيئة مبهمة ، خطيئة سابقة مهولة ، قاصمة
لظفر ، تثقل الكتفين ، وحتى تلك المرائين اللتين تقتسلان
من آثار جرم أو لعنة ربما حلت بهما أو بابتلاهما ورجاها
على أن يعفى تلك الشخصوس أيضا بدات. ترفع رأسها وتشمخ
متطلعة الى أمل بعيد .

وإذا سدلنا الى الوراء قليلا ، الى ما قبل مرحلة
«الرحيل» 'و بعبارة أخرى الى ما قبل التفرغ فالتنا نجد
عند مصطفى أحمد مرحلة سابقة فنية أيضا يمكن أن نطلق
عليها أسم «المرجيد العمل» .

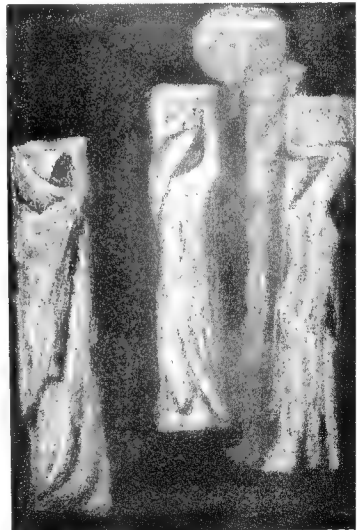
كانت لوحات «العمل في الحقل» (١٩٦٠) و «العمل في
السد العالى» ١٩٦٢ منطلعا لمرحلة جديدة تنطص فيها
مصطفى أحمد من آخر رواسب الدراسة الأكاديمية موليا
صوب أسلوبه الخاص ، مشيدا اتجاهه التميز .

في لوحة «العمل في الحقل» نجد خمسة اشخاص
كادحة ، خمسة فلاحين رفحوا الغلوس متساهين لعزق
الأرض . الحقل كبحر داكن الموج ، والسحب في الجسما
مراكب تشي الهوينى فوق أرض ظهرت تجميدها السعراء ،
وانسبغت الى الاعمال حيث الثيل يبدو في الغلب ممتدا
بعرض الصورة .

وفي لوحة «العمل في السد العالى» نرى اشخاصا
لا حصر لهم تساروا في أرجاء المشهد ينحتون الأرض
الصخرية الممتدة الى الافق البعيدة . وقد نالت هذه
اللوحة التقنيّة الجائزة الثانية في مسابقة التصوير عام
١٩٦٢ بينما حصل مصورنا الراحل عبد الهادى الجزار
على الجائزة الأولى عن لوحته المعروفة «البيشاق» .



كوين



الرحيل في الثوب ١٩٦٦

ويلاحظ أن الشخص في « لوحتي العمل » قد برزت
بصفة معينة . إنها ليست « الإنسان » فحسب ، بل
« الإنسان العامل » على وجه التحديد ، فهما لوحتان
تتحدثان عن طائفة من البشر ، عن الإنسان في وضع من
أوضاع حياته اليومية . وإن كان وضعاً يمتد عبر التاريخ
وعلى مر الأجيال . من الذي يصور في هذا اللصام ليس
« الإنسان العامل » على وجه التحديد ، فهما لوحتان
لوحات « الرحيل » فالذي يصور فيها هو الإنسان مجرداً
عن كل مكان وزمان . إنه الإنسان متروكة لحزنه ولله ،
يؤدي طقوس مأسائه ، ولهذا فإنه يمكن أن نقول أن
لوحتي العمل تصفان بتأؤل ، تأؤل أولئك الذين سيرون
ثمرة عملهم ، سيرون التربة سسمراد لتبت وتطهر ،
والبناء ينهض ويشمخ عالياً . فما في « لوحات الرحيل »
فهي لا تنطوي على يارقة أمل ترسم على الحركات أو
القسمات . ولهذا أيضاً كان طبيعياً أن ينتهي الأمر بالا
توجد حركات وقسمات . ولا يبقى هناك سوى صلابه
تفرغها المقوس الغامضة التي تؤديها تلك الشخص .
ليس هناك حزماً مثل ذلك الذي يتجلى في اللؤوس الشهرة
والسواعد المرفوعة لتسوى على الصخر فتقهره ، وعلى
التربة فتشلقها وتثبت فيها الحياة . في « لوحات الرحيل »
وجوه يكاد يكون قد أسدل عليها نقاب يخفي القسمات ،
كما تخفي الموييساء أربطة التحنيط ، ورديه طويقه
فضفاضة تفضي الأجساد من قمة الرأس إلى أخمص القدم
فبينهم العصر الذي تنتمي إليه هذه الشخص الشخص ،
ويتمضي زمان الذي تتحرك فيه ويصير « زمناً فنياً »
أكثر حقيقة من أي « زمن واقعي » بفضل عمليات التجريد
الأدبية التي يجريها الصور الفنان بحساسية مرهقة ترقى
بعمله - زماناً ومكاناً وشخصاً - إلى تراجيديا غير مرتبطة
بحدث معين ، تراجيديا شمولية مثل ذلك الشجن الأبدى
الكامن في أعماق الوجود ذاته .

وفي هذا يقول الناقد حسين بيكار في مقابلاته أثناء
الذكر « .. والإنسان عند مصطفى أحمد شبيب بلا معالم .
شبيب مرمرى ينساب في عالم شاعرية حائلة ، مرتدياً أزاراً
تتناغم فوقه الثنايا كما تتناغم فوق سطح قطعة نحت
بارز فوق جدار معبد يوناني قديم ، يفوره ظلام شاعري
يتسلل إليه بصيص من نور قمرى هامس . ويبسود من
عماق الفنان أنه يؤمن بالتجربة فهو لا يكتفى بما تسفر
عنه المحاولة الأولى مهما كانت ناجحة . أنه ينظر إلى
الموضوع الواحد من عدة زوايا حتى يكاد يقتصر آخر قطرة
فيه . وتبدو الكمانية واضحة في معالجة القراب الثقيلة
الوزن لكي يؤكد كثافتها بما يكسده من طبقات لزنية
تتألف من ملمس خشن نابض يتفصح بالحساس فسوى
عميق » .

كما أن الناقد كمال الجويلي في العبد الصادر في



بكالية

مجهولين ، هم عمال وفلاحون .. والمكان غير مجهول هو الحقل أو الجبل .. والطقوس التي تؤدي غير مجهولة ، فهي طقوس العمل الشاق من أجل الخضرة والبهاء .. ولكن هناك على أي حال في أعمال مصطفى أحمد حسنة ممتازة في الأداء حتى تتعبر بأصالة تلك الروح التي ولدت هذه اللوحة لتلحمة البناء والتركيب على مدى مراحل مختلفة متتابعة ، لا تفقد وحدتها وأمتدادها . وقد أمكن مصطفى أحمد ، معها تتابع مراحل الفنية ، أن يفرض شخصيته ومزاجه بحيث لا تغطي العين أعماله ، فهي بظاهرها الخاص تستطيع أن تألف متفردة وسط السيل النهر من الإنتاج الفني لا في مصرنا وحدها بل وفي العالم بأسره . وربما كان من أصعب مطالب الفنان في العصر الحديث أن يفرد بظاهمه ، أن يكشف الأغنية التي يغنيها فتلتصق به وسط خضم لفنتين .

نعيم عطيه

١٩٦٦/٢/٨ من جريدة المساء يقول عن مصطفى أحمد انه « يقدم تجربة جديدة ينقل بها تجارب في النحت ويحاله الى مجال التصوير ، فهو يعالج العلاقة بين الكتلة والفراغ ويتمثل هذا بشكل واضح في تصويره لبحر القمر ووضعه في الفراغ الكوني ، ويحاول أن يشحن هذه الصورة بوجود الإنسان الذي يدرك مكانه على الأرض . وينقل مصطفى أحمد هذه التجربة وهذا الاحساس بالكتلة والفراغ الى رؤيته في النوبة ورؤيته للعاملين في السد العالي . ومن خلال هذه الأعمال تفرد برفض ما يتمتع به الفنان من حصر عريض شامل بالحياة .. »

كثيراً ما تولينا الشخص في « الرجل » ظهورها ، أو هي على وشك أن تستدير تنمى في طريقها الى لغوات اللوحة .. مكان مجهول ، أشخاص مجهولة ، طقوس مجهولة .. اما في « لوحتي العمل » فالإنسان في

«عود إلى المنهج الجدلي عند هيجل»

إمام عبد الفتاح إمام

لا بد أن يتمرد في عروق محاسننا الفلز إلى مرتبة الاستاذية .. ؟!

لدي في أن «المقصود» الفكرية هي نفسها «خسوة» فكرية ، وأن الاختلاف في الرأي هو الطابع المميز للتفكير الفلسفي بصفة عامة . ومن هنا فإن الانتقادات التي وجهها الأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم لكتابي ودي عليها ليست إلا مناقشة «فكرية» أرجو أن تكون مثمرة وهي استمرار للمناقشات الكثيرة التي دارت بيننا حول الفلسفة الهيجلية ..

وأول انتقاد يوجهه استاذنا لهذا الكتاب هو أن عبارة «المنهج الجدلي» عند هيجل هو المنطق نفسه «تعارضاً صارخاً مع قول هيجل : «أن هذا المنهج الذي سرت عليه المنطق أو بالأحرى الذي ساد عليه المنطق نفسه بغفل الكثير من الإصلاح والتعديل .. الخ» . لكنني لا اعتقد أن بين العبارتين «تعارضاً صارخاً» ولا غير صارخ بل اتفاق وتطابق اللهم إلا إذا كنا سنخضع بكلمتي «المنهج» و «المنطق» ولهذا فقد حرص هيجل نفسه على توضيح المعنى الذي يقصده فقال في نهاية العبارة : «أو بالأحرى الذي ساد عليه المنطق نفسه» .. أي أن المنهج ليس شيئاً مختلفاً عن المنطق بل هو حركة المنطق ذاتها ، وإذا أردنا أن نترجم عبارة هيجل السابقة في معنى أوضح وأصرح قلنا أنه يريد أن يقول : «أن المنهج الذي سرت عليه في تحليلي للعقل الخالص : أو

هناك عبارة جميلة عن النقد والنقاد لـ «بليامين فرانكلين» يقول فيها : «أن النقاد والمعارضين كانوا طوال حياتي يسوف مذاب بلهب ظهري ، لكنهم في نفس الوقت كانوا أمامي أنواراً كاشفة تضيء لي الطريق ..» تذكرت هذه العبارة الجميلة حين قرأت المقال الذي تفضل استاذنا الدكتور زكريا إبراهيم فعرض فيه لكتابي «المنهج الجدلي» عند هيجل «بالتحليل والنقد» . ولست أدري ما الذي يكون عليه شعور فري حين يجد استاذَه يتفلسل بعرض كتابه ونقده ، أما أنا فقد شعرت بسعادة فائقة حين قرأت هذا المقال في العدد الماضي من «الفكر المعاصر» . وسواء تلفننا أو اختلفنا في الرأي فليسوف تبقى حقيقة هامة هي : أن مجرد التفات استاذنا الكبير لهذا الكتاب وحرصه على نقده هو في حد ذاته شرف لي أكثر به وفخر . أما إذا ظهر لبعض القراء أن استاذنا قد انتهال على البحث بمعدل حاد فالحالة التي كومة من تراب ، فيجب أن نتذكر دائماً أن الهدف في النهاية هو البناء لا الهدم ، البناء القوي الذي لا تهزه لجة هواء مهما جت عاتية .

ولا بأس من أن أتحوّل للقارئ هنا اتني كان لي شرف تلقى العلم على يد الاستاذ الدكتور زكريا إبراهيم ، كما أنني استمتعت بفتح سنين بأشرافه على هذا البحث ، استلقت خلافاً من توجيهاته الكثيرة ، وانتقاداته القيمة . أكون بدماء - إذن - أن يواصل استاذنا توجيهاته وانتقاداته ؟ - أم أن الباحث حين يشتد عوده ويصطب

٥ إن التفاد والمعارضية كانوا
طوال حياتي سوط عذابت يلرب
ظرفي، لكنهم في نفس الوقت كانوا
أماى أنوارا مشقة تضى رلى الطريق.
ب. فزا فلفايت



هيجل

عنت الماركسيين في ثلاثة قوانين هي ١ - قانون تحول الكم
الى الكيف والعكس ٢ - قانون تدخل الإعداد ٣ - قانون
نفس الشيء - فهل يمكن أن يهش المسائل - ناهيك أن
يتعجب ويعتبر الاجابة « خطأ جسيما » - ويقول : كيف
يكون ذلك .. ؟! ليست هناك تطبيقات ماركسية لهذا
الجدل فام بها ماركس في الاقتصاد السياسي ، وفام بها
الجلز في علم الطبيعة : فكيف تجيز لنفسك بعد ذلك أن
تقول أن هذه القوانين هي الجدل الماركسي .. ؟ أو أن
مصدري أبدي هذه المهشة لأجيته في هدوء : « سالتني
ياسيدى عن الجدل الماركسي ولم تسألني عن تطبيقاته ،
ورسالتني في « المنهج الجدلي عند هيجل » وليست في
تطبيقات هذا المنهج . وإذا سلمنا بأن المنهج موضوع
وتطبيقاته موضوع آخر ، كما أن العلم شيء وتطبيقاته
التكنولوجية شيء آخر ، انتهينا الى أن دراسة المنهج
الجدلي عند هيجل كان لابد أن تقتصر على المنطق وحده .
لم هل كان من الضرورى أن يقول هيجل صراحة أن المنهج
هو المنطق حتى نقتنع بذلك .. ؟ إذا كانت الاجابة
بالإيجاب ، فسوف القول بدورى . أن هيجل ذكر ذلك
فعلا ، فهو يقول صراحة : « اما العرض المنظم لهذا
المنهج فتلك هي المهمة الخاصة التى يضطلع بها المنطق ،
بل هي المنطق نفسه » (ص ٢٨) . وأود أن أصادح
استاذنا الكبير باننى حين وصلت الى هذه النقطة في نقده
خظرت لى فكرة غريبة وطريقة في أن مما ، وهي أن عبارة

بالأحرى الذى ساد عليه العقل الخالص نفسه يمكن أن
تدخل عليه تعديلات لكنه مع ذلك المنهج الوحيد الصحيح»
.. . فهل يرى القارئ أى تناقض بين هذا القول وبين
ما قلته مرارا من المنهج هو حركة العقل الخالص .. ؟
ولقد حرص هيجل في مقدمته المنطق الكبير أن يحصل
القارئ من خطأ الظن أنه يؤلف كتابا في المنطق على غرار
ما فعل أرسطو مثلا ، كما حرص على إبراز فكرة رئيسية
عنده وهي أنه لم يفعل شيئا سوى أن يترك العقل الخالص
يلقى مكوناته الداخلية بحيث تتوالد هذه المكونات
- أو القولات - توالدا ذاتيا بعضها من بعض ولهذا فانه
« طبعا » لهذا المنهج فان الاقسام والناويز والكتب
والفصول والأبواب الوجودية في المنطق ، وكذلك الشروح ،
ليس لها قيمة ذاتية فهي لا تدخل حوس نطاق العلم
نفسه ، لكنها جمعت ونهيت بواسطة تفكير خارجي
(انظر المنهج الجدلي عند هيجل ص ٣٣) .

ويستبر استاذنا فيقول : « وإذا كنا نراه (أى
المؤلف) يقر في موضع آخر بأن للمنهج الجدلي تطبيقات
أخرى يمينية ، فكيف يصر على أن المنهج الجدلي هو
المنطق وحده » ؟ وعلى الرغم من أننى لم أفهم في الواقع
المقصود بكلمة « يمينية » هذه ، فانا أريد من القارئ أن
يتأمل معى هذا المثال : هب أن سالتنا سالتى : ما المقصود
بالجدل الماركسي .. ؟ واجبتة : أن انجاز يلخص الجدل



هيجل

في الفلسفة إنما تعنى أن نبين كيف أن الموضوع ذاته يجعل نفسه على ما هو عليه .. » . وللمباراة الأخيرة لهيجل - وفلسفا عن ذلك : لماذا نعمل وهناك عادة هيجلية مألوفة للغاية وأعني بها إطلاق اسم الجزء على الكل .. ؟ فالجدل - مثلا - هو على وجه الدقة اسم يطلق على الصلح الثاني في كل مثلث ، لكنه يطلق كذلك على الحركة بأسرها . والوجود - مثلا لانيا - اسم يطلق على 'ول مقولة في المنطق لكنه يطلق أيضا على القسم الأول من المنطق كله (الوجود - الماهية - الفكرة الشاملة) . والفكرة الشاملة - مثلا ثالثا - هي آخر مرحلة في المنطق ، وهي اسم يطلق على المنطق كله . والمثل - مثلا رابعا - مرحلة عليا من مراحل المعرفة ، لكنه هو نفسه مسار المعرفة كلها .. الخ الخ . فربا أننا يجب أن نتعد من الوقوع في خطأ اللحن بأن المسألة مجرد أسماء ، ذلك لأنها وسيلة هيجلية للبرهنة على أن الشيء ثبت نفسه بنفسه البائنا ضروريا ، وهي من ناحية أخرى فكرة فلسفية تعتبر من أقدم الأفكار التي عرضها هيجل وأكثرها شيوعا : فهو يعرضها في « مؤلفات الشباب » في مرحلة مبكرة من حياته الفكرية . ولقد قمت في كتابي هذا بتجليل بعض هذه المؤلفات وأنا أتصقب جلدور الجيدلي اليجلي في اللاهوت (وهو تحليل لم يشر اليه 'استاذنا قط' ربما لأنه اعجب 'بعرض الأزياء الجميل') فوقف بتأمله ونسي بقية البحث - يقول هيجل في « مؤلفات الشباب » : « لقد كان العرب يقولون عن زيد من الناس أنه من «بنساء

هيجل التي صدرت بها الباب الأولى من بحثي كان هيجل يقصد ربما استاذنا الدكتور ذكريا إبراهيم نفسه ! أما العبارة فهي : « لقد كانوا ينظرون إلى الجسد على أنه جزء منفصل عن المنطق ، وهم بذلك يسيئون فهمه ، أما نحن فنضع الجسد ونفسا يختلف عنهم أنم الاختلاف » !

الجزء هو الكل ..

ويواصل استاذنا مناقشته لكتايب فيقسرل : « إنه إذا كان الباحث نفسه يعترف بتسبب البداية بأن المنهج الجدلي « خطوة » من خطوات المنطق ، فكيف يكون الجزء هو الكل ، أو كيف تكون الخطوة الواحدة هي المسار الكلي بأكمله .. ؟ لم كيف يعود فيزعم بعد ذلك أن « المنهج جزء من نسج المنطق نفسه » .. ؟ » . والإجابة بسيطة جدا وواضحة غاية الموضوع : فالمنهج الجدلي اسم يطلق على مرحلة عليا يصل إليها المنطق في نهايته ، وهو من هذه الزاوية جزء من كل ، ومع ذلك فهو الكل أيضا ! اليس ذلك غريبا ؟ لكنه حقيقة ! . والحق أنني أثرت هذه المشكلة في كتابي (ف . ١٠ - ص ٢٢ - ٢٣) وأجبت عليها بأن « تفسير ذلك أن المنهج الجدلي ينبغي أن يثبت نفسه بنفسه ، وأن يبرهن هو نفسه على جميع مبادله ، وأساسه ، وقوانينه ، داخل إطاره الخاص ، وذلك هو المعنى الصحيح للبرهنة في الفلسفة : « ذلك لأن البرهنة

الجدلي» .. (انظر : « المنهج الجدلي عند هيجل » ص ٢٥٨) .

دراسة منطقي هيجل .

ويقول استاذنا بعد ذلك : « لو ان الكاتب أطلق على رسالته اسم «منطقي هيجل» لما لخص صلب البحث في كثير أو قليل .. » ولعل القارىء قد أدرك من المناقشة السابقة ان هذا هو ما أقوله باللفظ ، والغريب ان استاذنا نفسه يعلم ذلك ويعتبره «اللقضية الأصلية التي تقوم عليها كل رسالة الباحث .. » ولقد قلت ذلك صراحة في أول فقرة من فقرات البحث : فعلام الدهشة إذن .. ؟ وابن هو النقد في هذه العبارة التي يذكرها استاذنا الدكتور .. ؟

ولأبأس بهذه المناسبة من أن أعطى القارىء فكرة موجزة عن الخطوط الأساسية للكتاب ، أن البحث الذي قدمته تحت عنوان «المنهج الجدلي عند هيجل» هو دراسة لمنطقي هيجل من زاوية خاصة ، فقد ذهبت إلى أن الجدلي الهيجلي ليس إلا حركة العقل الخالص ، أو هو حوار للعقل الخالص مع نفسه ، حوار يفتش فيه مكتوباته وبين علاقاتها بعضها مع بعض ، ولهذا كان لابد من دراسة سابقة لفكرة العقل نفسها ، وهذا ما قمت به في الباب الثاني كله والذي أطلقت عليه اسم «شعاب الطريق» . فالذا كان المنهج الجدلي حواراً للعقل مع نفسه ، فكان من الطبيعي أن

أريش ويعتبرن بذلك أنه مفسو من أعضاء القبيلة ، لكنهم لم يتصوروا بهذا القول أنه جزء من كل ، لأن الكل لا يقع خارجه وإنما هو نفسه هذا الكل ، فهو يحول في جوفه خصائص القبيلة كلها وهكذا نجد أن العرب كانوا ينظرون إلى الفرد على أنه جزء وكل في وقت واحد . أما القول بأن الجزء خلاف الكل فهو قول لا يصحح إلا على الأشياء المادية وحدها ، أما الموجودات العينية فالجزء ليها : جزء وكل . (انظر كتابنا ص ٢٣) . ففسر أن هيجل لم يكن يجرى أن بعض « العرب » سوف يعجبون - في القرن العشرين - من الفكرة التي استمدها منهم وهي أن الجزء هو الكل ! لكن ينبغي علينا - فضلاً عن ذلك كله - أن نلاحظ أن هذه الفكرة طرأت على ذهن هيجل في مرحلة الشباب فحسب وأنه عاد وتخطى عنها في مذهبه النهائي ، فهذه الفكرة نفسها كانت أحد الأفكار الرئيسية في منطقته كما سبق أن ذكرنا ، وهي أيضاً عماد فكرته عن العلاقة بين الكل والجزئي والفردى : أعني العناصر الثلاثة التي تتسلف منها الفكرة . (راجع الكتاب من ص ٢٥٦ إلى ص ٢٥٩) . ولبي استغاضى في النهاية أن أحيل القارىء إلى عبارة « ليتين » التي فهم فيها فهما مبدئياً كيف أن المنهج الجدلي وأن كان آخر عبارة ذكرها هيجل في المنطق ، فإنها في الوقت ذاته تلخص المنطق كله - إنها هذه العبارة فهي : « أنه لما يستلقت النظر حقاً أن تكون آخر عبارة يقولها (أي هيجل) ، وهي في نفسه الوقت تلخص جوهر منطق هيجل كله هي عبارة : المنهج

١١ - إذا خلعنا الفكر من انغماسه في الحسوسات
ودرسناه في طبيعته الخالصة كنا أمام المنهج الجدلي في
صرامة المنطقية الكاملة .

١٢ - هذه الصورة الخالصة هي استنباط المقولات
أو تولدها تولداً (لثانياً بعضها من بعض) .

هذا الجزء نقلته بثمة من البحث لانه يصور خيوطه
الاساسية ويوضح الفكرة العامة السائدة في هذه الدراسة
ولقد عرضته بالتفصيل في الباب الثاني كله ، الذي اعتبره
أهم أجزاء البحث وأكثرها أصالة . فبحر ان استأننا الدكتور
زكريا إبراهيم أفطهنا ، وكانني لم أفعل شيئاً - طوال
البحث - سوى «التحاف الفاردي» يعرفه جميع للمقولات ،
وكلنا هي مجموعة من معارضات الآراء اللاتي تتابع الواحدة
منهن بعد الأخرى « . ولهذا أقول ان عرض المقولات في
«طريق الجدل» ليس الا تلمحة لتحليل سابق طويل لمفهوم
المثل عرضته بالتفصيل في «شعاب الطريق» . ولو ان
الاستاذ الدكتور عرض لهذا الجزء الهام من البحث لما
سألني هذا السؤال : (فلنقل لنا المؤلف - مثلاً - ماهو
الفارق الاساسي بين كتابه هو ، وكتاب آخر مثل كتاب
«ميوز» المسمى باسم «دراسة لمنطق هيجل») أو فلنقل
لنا ما الذي يميز بحثه الموسوم باسم «المنهج الجدلي عند
هيجل» عن الباب الثاني الموسوم باسم «المنطق» في كتاب
«ستيس» الكلاسيكي المعروف : «فلسفة هيجل» . . ؟ .
والاجابة أوضح من ان أميد تكرارها : فليس أهم انني
عرضت لدراسة منطق هيجل كما عرض لها غيري (اذ لو
صح ذلك لما كان هناك مبرر لوجود دراسات لاحصر لها من
هذا المنطق في اللغة الواحدة) وإنما المهم - كل الأهمية -
هو «لزومية» التي يعرف منها كل باحث لهذا المنطق ،
ومن ثم كان الفارق الاساسي بيني وبين غيري من الباحثين
هو انني عرضت للمنطق الهيجلي لتطبيق لوجهة نظر
خاصة في تحليل العقل سقتها في الباب الثاني ، وهو
تحليل لم يسبقني اليه - على ما علم - أحد من الباحثين :
لامبور ولاستيس ولا غيرهما . لم يعضي استاذنا فيقول انني
اعتمدت على «ستيس» أكثر من اللازم حتى ان بعض
الفقرات في كتابي تكاد تكون ترجمة حرفية لعبارة بعضها
من كتاب «ستيس» . وأنا اود ان أسوق عدة ملاحظات
على ذلك : الملاحظة الأولى : هي انني لا أتكبر انني اعتمدت
على «ستيس» في شرح المنطق ، واخذت منه فقرات
متعددة لتفسير النصوص الهيجلية قد يكون بعضها أطول
من اللازم ، لكن إذا كان استاذنا يريد ان يقول - صراحة -
ان الباب الثالث الذي عرضت فيه لمنطق هيجل منقول
من كتاب «ستيس» أو أنه ترجمة حرفية أمسية على
حد تعبيره ، أو هو نفسه - الباب الثاني من كتاب
(ستيس) الموسوم باسم المنطق : فانا أقول بملء الفم
لا ، فقد كان مرجعي الأول في هذا الجزء هو هيجل نفسه ،

تسائل : وما المقصود بالعقل ؟ . واجبت بأن العقل يتألف
من مجموعة من الكليات الخالصة - أو المقولات - وهي لون
خاص من ألوان «الكلي» ، وتؤدي بشأ ذلك الى دراسة
«الكلي» ، ولقد أتت به يمثل الخلايا الأولى التي يتألف منها
نسيج العقل ، وأنه أشبه بالنظرة من ماء البحر فيها ملوحتة
وجميع خصائصه ، ولهذا كان هذا الكلي نفسه عبارة عن
مثلث صغير يكمن السلب في جوفه . وفي نهاية الفصل الأول
من الباب الثاني (رف ١٢٢ - ص ١٢٤) . لخصت هسبد
الخيوط العامة على النحو التالي : -

١ - طبيعة المنهج الجدلي إنما توجد إذا ما حللنا
طبيعة العقل ، وطبيعة العقل هي الفكر .

٢ - الفكر عبارة عن مجموعة من التصورات ،
فالتصورات هي الخلايا الأولى التي يتكون منها الفكر .

٣ - التصورات على أنواع ، أنماها التصورات الحسية
أو المستمدة من الحس ، وأعمالها التصورات العقلية الخالصة
أو المقولات .

٤ - التصور - أيما كان نوعه - عبارة عن حركة ثلاثية
(إيجاب وسلب وجمع بينهما) .

٥ - الفكر كله يتكون من هذه الحركة الثلاثية ،
وهي حركة باطنية بمعنى أن عناصرها ليست الا تفصيلات
ذاتية أو لحظات داخلية .

٦ - تسمى هذه الحركة الثلاثية بسمات خاصة
بمكونات العقل : -

(أ) الجانب الأول فيها هو جانب الفهم .

(ب) والجانب الثاني هو جانب العقل السلبى .

(ج) والجانب الثالث هو جانب العقل الإيجابى .

٧ - توصف هذه الجوانب أيضاً : بالمباشرة والتوسط
والمباشرة التي دخلها السلب - على التوالي .

٨ - تلك هي السمة الرئيسية للفكر وهي تظهر في
جميع مستوياته وألوان نشاطه المختلفة .

٩ - ليس الفكر ذاتياً وإنما هو فكر موضوعى .

١٠ - الفكر هو جوهر الموجودات كلها ، وبالتالي فجميع
الموجودات يكمن لسلب في جوفها ، والسلب هو النظرة التي
تصل بين الحركة الأولى والثالثة .

فتبعت عرضه للمقولات في كتابة «موسومة العلوم الفلسفية» خطوة خطوة مستعينا في شرح هذه الخطوات بتفسيرات «ستيس» و «ميور» و «مكتجارت» و «ووندي» وغيرهم . بل إلى لادراك أنه من أولى الأعمال التي قيم بها أثناء كتابتي لهذا البحث - ترجمة الجزء الأول من «موسومة العلوم الفلسفية» لهيجل وقد عرضته على الأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم ووعدي بمراجعتها ونشره وأرجو أن يظهر قريباً . والملاحظة الثانية : هي أنني كنت أشير إلى «ستيس» باستمرار كلما استعنت به في تفسير نص أو شرح فكرة (وقد أشار استاذنا إلى ذلك) بل أنني حين اضطررتي ظروف الطبع إلى حذف الكثير من الهوامش كنت أشير إليه - وإلى غيره - في صلب الكلام نفسه (انظر مثلاً ص ١٩٦ ، وكذلك ص ٢٢٧ ، وأيضاً ص ١٧٤ و ١٩١ و ٢٠٩ .. الخ الخ) . والملاحظة الثالثة : هي أن «ستيس» كان في بعض الأحيان ينقل من هيجل مباشرة دون أن يذكر ذلك وكنت أنا أيضاً أخذ من هيجل ، ولهذا بدت بعض الفقرات وكأنها مأخوذة من «ستيس» لكنها في الحقيقة من هيجل . ولهذا كنت أحياناً أشير إليهما معاً كما هي الحال - مثلاً - ص ١٨١ ، وكذلك ص ١٧٩ وأيضاً ص ٢٤٢ .. الخ الخ . وتلك هي الحال نفسها مع «ميور» انظر ص ١٩٨ ، وكذلك ص ٢٠٢ ، وأيضاً ص ٢٧٦ .. الخ الخ . معنى ذلك كله أنني استطيع أن أقطع - بآمانة وصديق - أن مرجعي الأساسي في هذا الجزء - كما كان في بقية البحث - هو أولاً وقبل كل شيء هيجل نفسه . ومن هنا فقد كان استاذنا دقيقاً حين وصف عرضه للمناقشة بأنه «يأخذ يسيراً المنطق الأخير بصورة معينة» دقيقة ، وأخيرة .

تعريفات مختلفة لكنها متحدة ١٠٠ !

ويمتد استاذنا في مناقشة الكتاب فيرى «الديالكتيك الهيجلي ليس مجرد (منهج) فلسفي فحسب ، وإنما هو أيضاً تعبير عن صميم الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة ..» ولست أدري ما الدارق بين التعريف الذي يذكره استاذنا وبين تعريفى للجدل بأنه «تعبير عن صميم الحركة (الصيرورة) الباطنية للعقل» ، لذا ما فهمنا أن المقصود بالعقل هنا ليس هو عقل الفرد الجزئي ، وإنما هو العقل الشامل السارى في الكون .. ؟ وتصدق هذه الملاحظة نفسها على التعريف الآخر الذي ذكره الاستاذ الدكتور حين قال أن «الجدل هو الخبرة التي يعصفها الوعي .. الخ» ، فافهم هنا هو تعريف هذا «الوعي» وأنا اعتقد أنه مرادف للعقل . وأنا أتخيل استاذنا معترفاً ويخ : تسيت أن هيجل قال : «الخبرة التي يعصفها لنفسها ..» وأنا أظن أنه انتهى لم أتس بل على «وعبر» تام بذلك . ولست اعتقد أن الخلاف بيننا كبير على نحو ما يبدو عليه ، لكنه يمكن أن يزول بالتوضيح

الآتي : سبق أن ذكرت في مقدمة الكتاب أن هيجل عاش في عصر مليء بالتناقضات وأنه أخذ على عاتقه تلمس هذه التناقضات لأن الفلسفة عنده لابد «أن تشغل نفسها بشيء عيني حاضر باسمى معانى الحضور» . وأتينا هيجل في تفسيره إلى أن هذه التناقضات ليست إلا تعبيراً عن العقل الكلى الشامل السارى في الوجود ، لأن هذا العقل نفسه نسج من التناقضات . ولست فلسفة هيجل بأسرها إلا عرضاً لهذا الطاهر التناقضى بجملوده الماهية ومحاولة تفسيره تفسيراً ضرورياً من وجهة نظره الخاصة ، فهو - مثلاً - في المنطق يعرض علينا هذا العقل بخبرته التي حصلها في الماضي (بعد أن تسقط منه الجوانب الاجتماعية والمادية .. الخ التي ستكون موضوعاً لدراسة خاصة في فلسفته) . ومن هنا فإن الفكرة المطلقة في المنطق أو هي آخر مقولة - وهي في نفس الوقت تمثل مذهب هيجل نفسه - ليست مقولة مجردة (بالمعنى الهيجلي المبسده للكلمة) ولكنها «عينية» أي أنها تتضمن كل خبرات الماضي ، أو بمعنى أوضح : تتضمن مذهب بارمنيدس (مقولة الوجود) ومذهب هيراقليطس (مقولة الصيرورة) ومذهب فيثاغورس (مقولة العدد) .. الخ الخ . وهكذا يدعى تاريخ الفلسفة مجرأً من سلسلة المقولات في صورة مذاهب فلسفية تتدرج قدرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً لمقولة أعلى .. حتى تصل هذه السلسلة إلى مقولة الفكرة المطلقة ، وهي المقولة الأخيرة التي يعبر عنها مذهب هيجل . ومعنى ذلك أن المنهج الجدلي لا يغيب شيئاً جديداً لأن مهمته - بالنسبة لتاريخ الفلسفة - أن يبرز للعالم ما سبق أن فاتته العصور الماضية كلها من الفكر» . (انظر كتابنا ص ١٤٩) ، ولهذا فحين يقول استاذنا : «ولستنا ندري كيف يكون (الجدل) عند هيجل مجرد حوار للعقل الخاص مع نفسه» في حين أن الاستاذ الباحث نفسه قد اعترف منذ البداية بأن الديالكتيك الهيجلي منهج شاسع أريد له استيعاب كل من الطبيعة والعرف والتاريخ وحتى مظاهر الوجود» . فإن الأجابة ببساطة هي أن هذا العقل الخاص الذي يلفي مكوناته هي شكل حوار في المنطق فيتسج لنا نسج التناقضات الذي يتألف منه - هو الذي يتشكل في الطبيعة والتاريخ والوجود - ولست أدري أن أعيد هنا ما شرحتة بالفاصلة واسهاب في الفصل الأول كله فليرجع القارئ إلى الكتاب ص ٣٦ - مثلاً ويقرأ ما يقوله «كرون» و «كولتيجور» عن سير التاريخ عند هيجل ، وما يقوله «فولستر» عن نظرية هيجل في القانون والحرية - وكيف أن هؤلاء جميعاً يتفقون على أن الحرية الجذلية في هذه المجالات ليست إلا صورة من الحركة الجدلية الأساسية التي عرضها هيجل في المنطق . وليرجع القارئ ، أيضاً إلى ما يقوله هيجل نفسه من تاريخ الفلسفة ، وكيف أنه يذكر صراحة «على مؤرخ الفلسفة أن يوضح بطريقة أكثر دقة مدى اتفاق هذا التطور



التاريخي للفلسفة أو اختلافه مع السير الجدل للفترة المنطقية الخالصة (ص ٢٧) . وليقرأ أيضا ما يقوله « ولش W. Walsh » من أن « الوطن الأصلي للديالكتيك هو المنطق .. » (ص ٢٧) - أقول على التقدير وأن يطالع ذلك كله ليعرف أنه ليس من « الخطا الجسمي للباحث الفلسفي الذي يتصدى لدراسة الجدل الهيكلية » أن يعيد الديالكتيك المسائل في الطبيعة والفكر والوجود إلى مجرد تحليل منطقي صرف للمعل الخالص » وليألف على أن هذه النظرة إلى الجدل الهيكلية لها ما يبررها ، وهي أن لم تكن صحيحة تماما فهي - على أقل تقدير - ليست ، خطأ جسيماً ، اللهم إلا إذا كان هؤلاء الباحثين - قد اتفقوا على غير ما موعود - على الوقوع في مثل هذا « الخطا الجسمي » .

الجدل الماركسي

لم يعرض أستاذنا بعد ذلك لتفاد الباب الرابع ، فیری أن عبارة « ستالين » القائلة بأن ماركس واتنجر « لم يقتبسوا من جعل هيجل سوى « نواته العقلية » وطرحا خلافه الثالثي : ثم وسماه واعطاه طابعا علميا حديثا : « ليس فيها - كما توهم الأستاذ المؤلف - أي تعامل على هيجل ، أو انتقاص من قدره .. » . واستأذنا هنسا يعتمد على « التوازي » ، أعني أنه يفترض أن ستالين كانت نزاهة طبية ، بدليل أن « ماركس نفسه سربق

ستالين إلى استخدام هذا التعبير .. » . وليس سمح لي استاذي الكبير أن أضع العبارة التي اقتبسها من حديثي في سياقها الأصلي . لقد قلت أن هناك فريقا من الماركسيين يحاول أن يجعل الجدل ماركسيا من ألفه إلى ياله وأنه « حاول أن يجد له أساليب من ماركس نفسه ، فراح تصيد عبارات مما كتب ويفسرهما على هواه . ويعود أن « جوزيف ستالين » كان على رأس هذا الفريق الذي حاول أن يطمس المعالم الهيكلية بأى شكل ، حتى ولو بالخروج من أبسط حدود الأمانة العلمية .. » . لم سكت في حاشية طويلة مثلا لخروج ستالين عن حدود الأمانة العلمية حين اقتبس نصا هيكليا من انجلز « وسأفقه كما لو كان مثلاً بغيره انجلز نفسه .. » لم قلت : « ومما يدعو إلى الدهشة أن نجد ستالين بعد ذلك بقليل يقطع سياق حديث انجلز ليختلف سطرين يقول فيها انجلز : أما الميدان الذي تالوا فيه قانون الطبيعة الذي اكتشفه هيجل وكل بانتصارات بالغة الأهمية فهو ميدان الكيمياء .. الخ » . لم عقلت على ذلك بقولي : « واضح أن ستالين تعتمد حذف اعتراف انجلز باكتشاف هيجل لهذا القانون ضاربا بالأمانة العلمية عرض الحائط حتى في اقتباس النصوص الماركسية نفسها » (ص ٢١٨ - ٢١٩) . لكن أستأذنا يتجاهل ذلك كله ويسوق عبارة « ستالين » كما لو كانت حجة الحجج . وكما لو كانت قد جاءت بقتة بشر مقدمات ! لم يرى بعد ذلك أنه « غات الأستاذ المؤلف أن ماركس سبق ستالين إلى استخدام هذا التعبير .. » . ولست أدري كيف يمكن أن « يغتوى ذلك » وتلك هي نفسها المقدمة التي بدت منها حين قلت أنه « يحاول أن يجد له أساليب من ماركس نفسه ، فراح يتصيد عبارات مما كتب .. الخ » .

لم ينفى استاذنا بعد ذلك فينكر أن يكون « الجدل الماركسي » هو نفسه « الجدل الهيجلي » وإلقيم حجته على أساس أن التفرقة بين « المنهج » و « المذهب » تفرقة غير مشروعة ، ومن ثم فإن فعل « الجدل الهيجلي » من مذهب هيجل أمر غير مشروع ولا مقبول بل هو مستحيل ثم يتساءل : « كيف جاز للمؤلف بعد ذلك أن يفصل « جدل » هيجل عن نزعة « المثالية » ، وكان في الإمكان فصل صورة « المنطق الهيجلي » عن مادته ؟ ليست المثالية هي الذن لعمة « الجدل الهيجلي » وسداه ..؟» وهذا كله تعطيل رائع لا غبار عليه ، لكني - حقيقة - لا أدري كيف يمكن أن يتفق ذلك كله مع عبارة الأستاذ الدكتور التي قلت ذلك مباشرة والتي يقول فيها : « لسنا ننكر أن ماركس قد اصطنع قراءتين للجدل الهيجلي فقال بالتفريق من الكم إلى الكيف ، ونادى بصراع الافراد وتداخلها ، وذهب الى القول بنفي النفي .. الخ » . أقول لسنا نعدى - بدوننا - كيف أمكن لماركس أن يصطنع الجدل الهيجلي والمثالية هي لعمة وسداه .. ؟ لا شك أننا سنقف هنا أمام أمرين 'صلاهما من كما يقولون : فاما أن يكون ماركس قد نجح فعلا في فعل الجدل الهيجلي عن المثالية واستطاع بعد ذلك أن يستخدمه استخداما ماديا ، وهنا تصبح التفرقة من المنهج والمذهب تفرقة مشروعة ، واما أن يكون ماركس قد فشل في عملية الفصل هذه - لأنها مستحيلة - واستخدمه بلعمة وسداه ، فيكون بذلك فيلسوفا مثاليا !

ويواصل استاذنا فقدته فيبين لنا كيف أن جدل هيجل يختلف تماما عن جدل ماركس فيرى أن الأخير يحاول

باستخدامه للجدل أن يتنبا بالمستقبل في حين أن هيجل : « حصر نفسه في دائرة الحاضر والماضي وحدهما دون التورط في التنبؤ بأي شيء من المستقبل » وفي هذا يظهر الفارق الكبير بين جدل هيجل وجدل ماركس .. » . لكن هل هذا « الفارق الكبير » يتطابق بالجدل نفسه أم باستخدامه ؟ هب انني استخدمت خطوات الاستقراء العلمي الذي أشار إليها « مل » في دراسة موضوعات حاضرة ، واستخدما أخرى في دراسة تلاميذ القشرة الازرقية التي حدثت منذ مئات السنين ، واستخدمتها ثالث في التنبؤ بظواهر المستقبل - فهل يكون كل منا قد استخدم في هذه الحالة منهجا مستقلا ؟ هل تكون قد استخدمنا ثلاثة مناهج مختلفة - دح هناك أن يعارض بعضها بعضا .. ؟ افرس مثلا أن هيجل استخدم قانون نفي النفي في تفسير الظواهر الحاضرة والماضية في أن معا ، بينما استخدمه ماركس في التنبؤ بالظواهر المقبلة ، أكون ماركس في هذه الحالة قد استخدم قانونا آخر ؟ هل يمكن أن نقول أنه أفساف قانونا جديدا إلى القوانين الهيجلية يبرر لنا التزل بأن جدل ماركس « يختلف تماما » عن جدل هيجل ؟



ويقول استاذنا بعد ذلك : وكسنا ندرى كيف جاز المؤلف كتاب « المنهج الجدلي عند هيجل » أن يزعم بأن « المنطق الهيجلي يغلو من المثالية والمادية معا .. » . وأود أن أسوق ملاحظتين على هذه العبارة : -

الملاحظة الأولى : هي أن العبارة التي ذكرها الأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم انقطعت من سياقها ، فقد جاءت في

ميل عدواني للمؤلف 1 . ثم يستمر استأذنا يصد ذلك مباشرة فيقول :

« ثم لا يلبث المؤلف أن يعترف وجهة نظر أخرى للأستاذ كاولمان .. » مع أن العبارة السابقة القائلة «بأن المنهج الجدل ليس منهجا بالمعنى الدقيق » هي نفسها وجهة نظر كاولمان ! لكن لتساهلا في الظاهر المؤلف بمظهر التخليط !

خذ مثلا خامسا على ذلك : يقول الأستاذ الدكتور (ويعبد أن كان السيد أمام قد دافع بحرارة عن المنهج الجدلي في مرضي حديثه عن موقف الماركسيين من هيكل نراه يصود فيحطم كل من إبتدأه 100 . « ولست أدري أين هو » هذا الدفاع الجار « أو غير الجار عن المنهج الجدلي في مناقشتي للماركسيين .. ؟ ألا ثم ادافع إلا عن وجهة النظر التي ترى أن الماركسية نقلت عن هيكل منهجا الجدلي سواء كان هذا المنهج سليما أم فاسدا يمكن نقده أو لا يمكن ، لكن استأذنا ينقل الدفاع عن الرأي القائل بأن الماركسية استخدمت المنهج الجدلي إلى دفاع عن هذا المنهج نفسه ، مع اتهاام أمان مختلفان يتم الاختلاف !

خذ مثلا سادسا : يقول استأذنا أن المؤلف « أخذ بوجهة نظر كاولمان بعد أن سبق له في مقدمة رسالته أن أشاد بوجهة نظر مكنتجارت .. » ومن يرجع إلى البحث يجد في الواقع أية أشادة بوجهة نظر مكنتجارت وكل ما في الأمر أنني كنت الفاشي في الفصل الأول - لا في الملحق - وضع المنطق الهيكلية بالنسبة للفلسفة هيكل بصفاءه . وقلت أن هذا المنطق هو حجر الأساس في المذهب واستشهدت برأي بعض الباحثين القائل بأن « المنطق هو أنجيل الهيكلية » وبعبارة مكنتجارت التي يقول فيها « : أن المنهج الجدلي هو حجر الزاوية في بناء المذهب .. الخ » . فهل يرى القارئ في ذلك « أشادة » بوجهة نظر مكنتجارت .. ؟

ويقول استأذنا أخيرا : « وإجابه النعمة إحتامية للكتاب ملأجة لم تكن في الحسبان ، ألا يبرز لنا هيكل بشفة بصورة الفيلسوف «الواقعي» الذي أعلن استقلال العالم عن الذات وأنا أدرجو من القارئ أن يعيد قراءة هذه العبارة بأعمار مرة أخرى ، وعليه بعد ذلك أن يفتح كتابي ص 113 ويقرأ هذا التعليق الذي كتبته ونحن نحلل نظرية المعرفة عند هيكل : « معنى ذلك أن هيكل رفض المثالية الذاتية - كنتك التي عبر عنها باركلي مثلا - « أي (المثالية التي ترى أن العالم من خلق الذات) ، فهو هنا يرفضها ويرى أن الأنا الجزئي الذي يصر أن «زيه أو فكره» عن الأشياء هي وحدها الحقيقية بصفته باركليهم من الناس الذي يصر بدوره « على رأيه » . وبعد أن ينتهي القارئ من قراءة هذا التعليق أدرجو منه مرة أخرى أن يفتح كتابي من جديد ص 140 ويقرأ : « يجب أن تكون على حذر فلا نلن - كما فعل كثير من - أن موقف هيكل هنا هو نفسه موقف باركلي .. » ثم عليه أن يواصل المناقشة من ص 140 وص 141 التي تدور حول المثالية الوضعية عند هيكل ، وهي المثالية التي تعترف باستقلال الموضوع أو الواقع عن الذات البشرية ، ومناقشة بعض الفلاسفة الذين تسرعوا بحسبوا أن مثالية

مناقشة للواقع « ليتين » أن المنطق الهيكل فيه القليل من المثالية أو الكثير من المادية « فقلت تعليقا على ذلك : «الواقع أن ليتين لوذهب إلى أن المنطق الهيكل يغفل عن المادية والمثالية معا لكان في غفنا أقرب إلى الصواب » ذلك لأن هذا المنطق ليس إلا دراسة لصور الفكر ومقرولته .. ومن هنا فهو لا يوصف بالمثالية أو المادية إلا من حيث ارتباطه بهذه الفلسفة أو تلك » (ص 308) .

واللاحقة الثانية : أنني قلت تعليقا على العبارة السابقة ما نصه « ذلك لا يتعارض بالطبع مع القول بأن الجدل قد ارتبط في تاريخه الطويل بالفلسفة المثالية لقربها منه » ولأن الجدل لا يكون إلا حيث يكون الوعي - وسوف تعود إلى ذلك الفصل القادم » (نفس الصفحة السابقة حاشية 3) . ثم عدت إلى هذا الموضوع نفسه (ص 308) . لكن استأذنا يتجاهل ذلك كله ولا يشير إليه إشارة واحدة ، بل يبرز العبارة وحدها ليبدو للقارئ ، وكان « مؤلف المنهج الجدلي عند هيكل » لا يدري ما يقول !

واحق أن العبارات من هذا النوع السابق كثيرة : خذ مثلا آخر هذه العبارة « وهذا ما فطن إليه المؤلف نفسه فقد عاد يقول أن هيكل فيلسوف مثالي .. » . وواضح أن العبارة توحى للقارئ ، أنني سبق لي أن أشرت أن يكون هيكل فيلسوفا مثاليا ، وهو أمر لم يحدث في الإطلاق ! خذ عبارة ثالثة من هذا القبيل : « على أننا لا نلبث أن نجد المؤلف نفسه ، بعد كل هذا الجهد الشاق الذي بذله في سبيل التوحيد بين الجدل الهيكل والجدل الماركسي يصود فيحصل على الجدل الماركسي . ويتهمه بأنه ليس إلا تشويها للجدل الهيكل 100 . مع أنني لم أستطع كلمة التشويه هذه على الإطلاق - طوال البحث - بل حرصت على أن تكون تعبرا في دققة قدر المستطاع ، وكل ما قلته أن الماركسية نقلت الجدل الهيكلية نصا وروحا لكنها استخدمته استخداما جديدا أو هذا الاستخدام الجديد - في رأيي - استخدام سوء . فهل هذه القضية البسيطة الواضحة تحتاج إلى كل هذا العناء من استأذنا لنفصحه .. ؟ وهل يرى فيها القارئ أي تناقض ؟

خذ مثلا رابعا : يقول الأستاذ الدكتور : « وأما بنسبة فصل في غائمة الخلف إلى هذه النتيجة العجيبة التي لم يكن ثمة شيء يؤيد بها على الإطلاق ، وهي أن « المنهج الجدلي عند هيكل ليس منهجا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة » - وهله « النتيجة العجيبة » التي يتحدث عنها استأذنا ليست عجيبة على الإطلاق اللهم إلا إذا كان من المفروض أن يبدأ الباحث نقده للموضوع الذي يدرسه في بداية البحث لا في نهايته . وهنا أدري زلما على أن أوضح للقارئ الطريقة التي اتبعتها فقد آليت على نفس أن أعرض الأفكار السطحية بأبسطها وتصورها هيكل نفسه دون أن أعرض لها بالذات إلا في نهاية البحث . ومن هنا فلا يجوز للقارئ أن يسخره عرض هذه الأفكار فيلن أنني وافقت على كل ما قاله هيكل حتى إذا ما وصل إلى مرحلة النقد وصف كل نقد بأنه «نتيجة عجيبة» لم يكن يتوقعه ، أو بأنه لابد أن يكون تعبيراً عن

هيجل تعني أن العالم من خلق الذات - قول على القاري،
ان يطالع ذلك كله وإنما على يقين أنه لن يجد بعد ذلك أن
« النعمة الخاتمة للكتاب كانت مفاجأة لم تكن في الحسبان »
وسوف يخالف الأستاذ الدكتور زكريا إبراهيم في قوله أن
هيجل يرى لنا بثقة بصورة الفيلسوف الذي أعلن استقلال
العالم عن الذات !

وتجدر الإشارة إلى أن المثالية لا تتعارض بالضرورة مع
الواقعية (وأنا على يقين من أن أستاذنا يعلم ذلك تمام العلم
- لكنني أسوق هذه الملاحظة حتى لا يختلط الأمر على القاري) .
ولقد مرر بالفيلسوف الإنجليزي المصاصر « ج . ليرنر »
J. Turner « لدراسته هذا الموضوع في كتابه
المسمى : « نظرية المعرفة المباشرة » وعلاقة المثالية بالواقعية
فقال : « مما لا شك فيه أن كلمة المثالية يختلف مدلولها
الفلاسفة اختلافاً واسع المدى . غير أنه من الخطأ الجسمين أن
نوحده بينهما وبين كون خاص منها وهو المذهب الداتي (أو
(المثالية الداتية) كما يفعل بعض الواقعيين المحدثين . .
(ص ٢٥٥) ويستمر ليرنر يرى أن ما تعارضه الواقعية هو
المثالية الداتية (تلك التي عبر عنها براكلي) التي تنكر
استقلال الأشياء الخارجية عن الذات المدركة . وهذا ما حاربه
هيجل كما رأينا من قبل :

منظور « جبر الخواطر » . . . !

حين مرصت للدكتور أجنيل الهيجلي في نهاية الكتاب قلت
بالحرف الواحد : أن النظرية الحقيقية المنصفة التي تبرز
ما لجيدل الهيجل من قيمة ، وما عليه من مأخذ ، لا بد أن
تكون نظرة مزدوجة تأخذ بمنظورين مختلفين : المنظور الخارجى
والمنظور الداخلى . ص ٢٧٧ ثم شرحت ما المقصود بذلك فقلت
أن المنظور الخارجى يتمسك بالمعنى الخرفى كما يقوله هيجل عن
منهجه من أنه منهج عقلى مستلزم تحكيم الضرورة العقلية
وعندها . . أما المنظور الداخلى فهو يتغاضى عما قاله هيجل
لينظر إلى ما قام به فعلا في هذا المنطق . وهذه النظرة ليست
على هذا النحو الغريب الذى صورها به الأستاذ الدكتور
زكريا إبراهيم لى - مثلا - وجهة النظر التى يأخذ بها
« فينبدلى » ويكترون فيه . لكن أستاذنا يستخف بها ويصف
المنظور الخارجى بأنه منظور « الكيول المصنوعة » (وكل لله
عنده يعبر عن ميول عضائية ، تفقد الماركسية ميل عضائى
وقد هيجل ميل عضوائى ، مع أن الكتاب لو كان من النقص
لنعرض لنقد أعنف !) وهو بدلا من أن يقول لدهشة أين
أخطأ يكتفى بتصويره تصويراً ساخراً بأنه « شمشون » بين
جدران الكعب ! أما المنظور الداخلى الذى يتعامل مع بعض
الأفكار التى يثبتي للباحث أن يسع على عهدها أن أجاد أن
يتمنى في خامسة البحث أن يقيم شامل للمنطق الهيجلي ، تخلى
فيه في أن مما عن منظوري الكيول المصنوعة وجبر الخواطر !

الأخطاء اللغوية . .

يتحدث أستاذنا في نهاية المقال عن لغة الكتاب فىرى
أن « أسلوب الكاتب - فى الحقيقة - أسلوب سهل ممتنع لا

يخلو أحيانا من إشراق ونصاعة . . . لكنه يذم على
الأخطاء التى كان يرد أن يتجنبها . مؤلف مثل « يجب علماء
الطبيعة (المحدثين) وهو خطأ تكرر في نفس الفقرة ، واستأذنا
على حق تمام في ذلك ، لكنني أكاد أقول أن هذا هو الخطأ
الوحيد في الكتاب كله ، أما المثل الآخر الذى ذكره أستاذنا
وهو : « يقول الماركسيين . . فواضح جدا أنه خطأ مطبعي
لأن العبارة في الكتاب هي : « تقول الماركسيين . . » (لكن
أستاذنا صحيح وتركه هكذا !) . وليرجع القاري إلى الفقرة
التي ذكرت فيها هذه العبارة وسوف يجد أنها كلها تتحدث
عن الماركسية ص ٣٤٢ وهي تشير على النحو التالي :
« الماركسية تقطع شريحة من الجدل الهيجلي » . « الماركسية
تتشرف عن . . . وتقول الماركسيين . . » فهل يمكن أن يكون
لدى القاري ظن من شأنه في أن العبارة الأخيرة فيها خطأ
مطبعي وأن صحتها . . . وتقول الماركسية . . . « أما الجملة
الأخيرة التى يذكرها أستاذنا لى : « ذلك لأن هذا المنطق
ليس إلا . . عرض بارع للركائز . . » وأود أن أنقل العبارة
كلها بما فيها الجزء المحذوف لأنها ليست بالضرورية خطأ .
والعبارة « وذلك لأن هذا المنطق ليس إلا دراسة عقلية لصور
الفكر ومقولاته » وعرض بارع للركائز التى قامت عليها
المعرفة البشرية ، ليست عبارة « عرض بارع للركائز » الخ
جملة جديدة ؟ ألا يمكن أن تكون « عرض بارع » غير
أبتدا محذوف ، أى « وهو عرض بارع . . » ؟ وحتى لو
سلمنا بأنها خطأ وإنما لابد أن تفهم على النحو الذى فهمه
الأستاذ الدكتور فهل وجود خطاين في هذا المؤلف الضخم
على حد تعبيره - يبرر مثل هذه العبارة - وكنا نود لو حرص
الأستاذ المؤلف على تجنب الأخطاء النوعية والفقرية حتى
يجبى العرض سليما شكلا وموضوعا ولكننا مع الأسف
نلتقي بالكثير من أخطاء الإعراب . . . » فهل وجسود
هذين الخطاين يسره إلى « الشكل البهيمى بعينه لم يعد يثاق
فيه الشكل مع المضمون ؟ ! لكنها ذقة أستاذنا الكبير التى
لا تريد أن تترك صغيرة ولا كبيرة .

كلمة شكر . . .

ومعما يمكن من أمر اختلافنا مع أستاذنا الكبير بشأن
النقاط التى ذكرها (وهو اختلاف صغرى بل فزوى في
مجال الفلسفة بالذات) فلا بد لي في النهاية أن أتوجه إلى
أستاذنا الدكتور زكريا إبراهيم بعميق شكرى . . . ناديا
الشكر له شكران : الأول : لحرصه على عرض الكتاب
على صفحات الفكر المعاصر وتقديمه للقراء وتعريلهم به .
والثاني لعبادات الثناء والوديع الرقيقة المتشابة طوال
المقال ، والتي كان لها - بأمانة وإخلاص - أعماق الآلى في
نفسى ، خصوصا وأنها صادرة عن أستاذ كبير ومفكر ممتاز
يشرع له الجميع ، وأولهم كاتب هذه السطور - بمكانته
العلمية التى لا تنكر .

أمام عيد الفتح أمام

لوحات الغلال :

للفنان التشكيلي المعاصر عمر النجدي الذي يعد واحداً من فناني الطليعة المصريين ، واكثرهم حصولاً على الجوائز الفنية في مصر والخارج ، والذين هم على اجتياز حاجز المحلية والإقليمية الى حيث أفاق الفن العالمي . وعمر النجدي فنان مصري أصيل اتخذ من التشكيل لغة يعبر بها عن ذات نفسه وعن الواقع من حوله ، فجاءت أعماله وبخاصة في النحت اضافات فنية جديدة ، فيها أصداء من الماضي البعيد ، ماضي النحت المصري القديم ، وفيها ملامح من الواقع الحاضر ، واقع الفولكلور أو المأثور الشعبي ، وفيها تطوير للهدن البعدين الى المفهوم الدوائي والجمالي الحديث . ثم فيها بعد هذا كله رؤى معاصرة تشع منها أضواء هذا العصر . . عصر الثورة التكنولوجية على مستوى التشنيك الفني ، وعصر الثورة الصناعية على مستوى الطامة المستخدمة ، وعصر الثورة الاشتراكية على مستوى توظيف الفن لخدمة الواقع وتهديله لمنصرة الحياة .

المجلات الثقافية

تصدرها المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

المجلة

مجلة الثقافة الرفيعة
رئيس التحرير

يحيى حقي

تصدر يوم ٥ من كل شهر

العدد ١٠ قروش

الفكر المعاصر

تكرمه للثقافة

رئيس التحرير: د. فؤاد زكريا

تصدر يوم ٣ من كل شهر

العدد ١٠ قروش

الكتاب

رئيس التحرير: أحمد عباس صالح

تصدر أول كل شهر

العدد ١٠ قروش

المسرح

كل جديدي في فنون المسرح

رئيس التحرير: صلاح عبدالحميد

تصدر يوم ١٥ من كل شهر

العدد ١٠ قروش

الكتاب العربي

أول مجلة ببلليو رافية

في العالم العربي

رئيس التحرير

أحمد عيسى

تصدر كل ٣ شهور

العدد ١٠ قروش

السينما

كل جديدي في فنون السينما

رئيس التحرير

سعد الدين وهبة

العدد ١٠ قروش

الفنون الشعبية

دراسات عن الفنون الشعبية

رئيس التحرير: د. عبد الحميد لويس

تصدر كل ٣ شهور

العدد ١٠ قروش

اشتراك مخفضة لطلبة الجامعات والمعاهد العليا ومنظمة كساب
الاشتراكات والإعلانات: إدارة المجلات: ٥ شارع ٢٦ يوليو - القاهرة.

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

الطبعة الثقافية

رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٠/١٩٧



الفكر المعاصر

العدد ٦٤ يوليو ١٩٧٠





مجلة الفكر المعاصر

مبیس التحریر
د. فنؤاد زکریّا

مشاررو التحریر
د. أسامه الخول
أنیس منصُور
د. زکریّا إبراهیم
د. عبد الغفار مکاوی
د. فنوزی منصُور

محریر التحریر
جلال العشری
المرث الفنی
السید عزمی

تصدر شهریا عن :
المهیئة المصریة العامّة
للتالیف والنشر
ه شارع ٢٦ یولیو القاهرة
ت: ٩٠١٦٤٨ / ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١١٩٧



صفحة

٢	د . فؤاد زكريا	الفلسفة الوضعية بين لينين وماركيوز
١٢	تقديم : د . عبد الغفار مكاوي	سلطان الكلمة
١٩	السيد يس	مشكلات الشباب ٠٠ نظريا وعقائديا
٣٠	قندري حنفي	نظرة مادية الى نشأة علم النفس
٤٢	صلاح قنصوه	اغتراب العلم
		<u>كتيبة جديدة :</u>
٥١	جلال المشري	قلب أوروبا وأوروبا بلا قلب
٦٥	تقديم : سليم الاسيوطي	برتراند رسل في سيرته الذاتية
٧٢	د . محمود قاسم	متيافيزيقا الجوهر بين ليبنتس وابن عربي
٨٢	مصطفى لبیب عبد الغنى	حول التراث العلمى عند العرب
٨٨	اسماعيل البنهاوى	محاورة فى الحب والكراهية
٩٢	جمال بدران	نحو موسيقى المستقبل
١٠٠	صبحي الشاروني	اتجاهات فنون الشباب العالمى
		<u>رد على مقال :</u>
١٠٧	هاني سليمان	« التجديد والترديد فى الفكر الدينى المعاصر »



الفلسفة الوضعية بين رابرت ليدن وماركيوز

د. فؤاد زكريا

منذ أن ظهر المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر وهو يحاول أن يشرح الفلسفة في إطار اهتمام عامة ، أو في إطار عالم بيده . وفي الحالة الأخيرة كان العلم الذي يربط الفلسفة في إطاره هو علم الطبيعة الذي يهتم بالظواهر من جهة في فترة معينة ، وبعد أسودجها للضرورة البشرية بوجه عام . وهكذا ظلت وضعية القرن التاسع عشر تتكيف مع العلم الطبيعي عموماً ووجهها للفكر الفلسفي وتفسير الانساني بوجه عام ، واضمحلت مصطلحات العلوم الطبيعية فدائمة التنازع منه وعسفت المصطلحات الانسانية ، بل منه وقد وصف البعض الانساني وما يتولد عنه في ميولاته .

وفي الزمان من أن العلوم الطبيعية لم تفسد أصالتها في القرن العشرين . بل اكتسبت مزيداً من الكفاءة بوصفها التل الأمل لتسرفه الدائقة . فإن الوصول اليها إلى طرق علمية مند بداية هذا القرن ، والذي أدى إلى ارتفاع مكانتها على عهد النحوي ، كان يعشقل في اصطلاحها على نحو متزايد بالفلسفة الرياضية ، وفي استغلالها للتقدم الواقع الذي أحرزته الرياضيات إلى حد كاد يضيع فيه الكثير بين مجال العلوم الرياضية والطبيعية .

وحين ظهرت العلوم الرياضية بهذا المظهر الجليل الأهمية ، تحولت إليها الفلسفة الوضعية لبحثها أسودجها للفكر الانساني . ولما كان الطابع الشير لرياضة الحقيقة هو التحليل . فقد أصبحت الفلسفة الوضعية بدورها فلسفة تحليلية ، واضمح المطلق هو العلم والرئيس الذي تركز فيه علمه الفلسفة جوهرياً ، والذي يمثل أسمى جهد يملكه الفكر الفلسفي من أجل الاقتراب من مجال العلم .

هناك تدو وضعية قديمة ، أو وضعية متجددة وضعية جديدة . وهذه الأخيرة ستل في نطاق كثيرة مع ، التجريبية المنطقية ، ومع وصفه التحليل ، ومن يتصور عن شخصيات أن يكفروا عن نطاق الإحلال بين الوضعية القديمة والحديثة في أي جوانب أدائية في داخل مصنفين بمراتب الوضعية المبرزة ذاتها . ولكن ماذا لا يتحول دون تأكيد وجود عناصر مشتركة قوية واسعة النطاق . تعتمد بها الفلسفة الوضعية في عموماً . وهناك العناصر المشتركة كانت ذاتاً خلاف حسد بين التفكير منه أن ظهر ذلك للفلسفة حتى اليوم .

ولقد اشتهرت بيننا مجموعة في الكتابات التي

خصصت لهذه الوضعية (في صورتها المنطقية بوجه خاص) ، واستفان ربا كليا ، أو بعبارة . هذه غير قليل من كتابات الذين تلامذوا الفلسفة الوضعية على صفحات الكتب والمجلات ، بل وفي إطاره اليومية ولما انتشر هذه الكتب ذكروها سبداً (مع مقلقيها الماركسيين بوجه خاص) كتاب بدعاف في الفلسفة ، هذه الوضعية والبرجماتية ، و تأليف موريس كورتوت - ولا يقتل من ذلك شهرة كتابه نقد الوضعية التحليلية ، من تأليف جود - لم كتاب فصح (و احتجاس) لتوضيح المسألة ، تأليف جود - واسترج ، و كتاب ميخائيل الوضعية المنطقية والحسنة في حيل .

هذه الكتب أصبحت بيننا ألباناً للبلد الفلسفة الوضعية على أسمى تكاف إلى كون ثابتة - فلسفة أصبح من المألوف مذا هذا للفلسفة على أي منحي التحليل المنطقي الذي يتصور به - ليقرأه منقاد على طريقة جود أن الوضعية تتل في ذاتها على كثير من العناصر المنطيقية التي تسمى أحياناً تسمى على تكتيها ، أو يتل عليها فلسفة السيماني

والأدبولوجي بطريقة مناجلة لاظهار من السيمانية [على طريقة كورتوت] . ولم يكن تكرار علمه الانطلاقات المنطقية في عشرات الألفاظ حالاً دون إيراد كين من يرد أن يحربه فضلاته في ميدان الفلسفة لتسلي الألفاظ وتسلل أصبح ، كلما بدا له أن يصغر حكماً على المذهب الوضعي .

على أن الفكر الفلسفي لا يشري بتدريج حبيج سحر على دولة وحدة ، مهما تدر أسودجها على أن المسألة الواضحة يتك أن تتسبب الألفاظ بدهشة ، وكفوس في رواية لفرمانة ، كذا جنت ظروف بسر إعادة تفسير الفكر المألوف في ضوء جديد . وكذا مهد عمل الانساني لتس في السبحة من جو غير مطروقة لظواهر ، لتكشفتها به الظروف عديدة التي أصبح ينسج عدالظاهرة في إطارها .

ولعل لظـ الذي قدم فيه الفكر المنطقي المشهور و حررت ماركوز لهذه المسألة الفكر الوضعي ، في مسمت الحادية ، وهي صيغة التحليل المنطقي بعد سدا بارداً لندرة على القاء أسودج ديدلته على ظاهر . كانت موجودة في عالم الفكر منذ عشرات

السنين ، ولكن تطور أحداث المجتمع أصبح يحتم تأملها من منظور جديد . هذا النقد يكشف عن تلك الحيوية التي يكتسبها الفكر حين يصبح قادرا على متابعة أحداث العصر واعادة تأمل البناءات الفكرية القائمة من خلال هذه الأحداث ، وهو في الوقت ذاته درس بليغ يثبت أن الجسود والتكرار والتريد ، في مجال الفكر ، راجع الى قصور في العقول التي تمارسه ، وان مجال الاجتهاد والتجديد مفتوح على الدوام لكل من يبذل في سبيله المجهود المطلوب .

على أننا حين نقدم رأى ماركيزو العميق في عيوب الفلسفة الوضعية ، لا نود أن نكتفى برد آرائه بطريقة سلبية ، بل نود أن نستخلص من العرض الذي تقدمه نتائج فلسفية إيجابية . والفصل سيبذل الى ذلك هو مقارنة النقد الذي وجهه الى الوضعية بنقد آخر مشهور سبق أن وجهه لينين الى أحد أشكال هذا المذهب في الأعوام الأولى من القرن العشرين . وسوف نتكشف لنا من خلال مواجهة كل من هذين المفكرين بالأحر ، أفكار مشعة كثيرة ، بل سنستار مشكلات فكرية حافلة بالامكانات ، فضلا عن أن هذا التقابل في الرأى يمكن أن تكون له دلالة عميقة في بحث موضوع الصلة بين الفكر الفلسفى وبين أساسه الاجتماعى وإطاره السياسى .

أول ما يستلفت الانتباه في معالجة ماركيزو للفلسفة الوضعية هو استخدامه للفظ «الوضعية» بطريقة يعترف بها ذاته بأنه تعتمد أن تكون مؤدية الى الخط من قدر هذا المذهب ، وبأنها لا تخلو من تصرف أو تلاعب فى اللفظ . ذلك لأن كلمة Positivism ، التى تدل على الوضعية ، تدل فى الوقت ذاته على الإيجابية (فى مقابل الاتجاه الى النفى أو الرضى) ، وبالتالى على قبول ما هو موجود ، أو تركه على ما هو عليه . وفى كتاب «العقل والثورة» يأتى ماركيزو بشواهد قاطعة تثبت أن المذهب الوضعى كان منذ بداية نشأته أى فى وضعية أوجست كونت وتلاميذه فى القرن التاسع عشر ، مرتبطا بنوع من النزعة المحافظة فى مجال السياسة ، ومن الرضوخ للنظام الاجتماعى القائم والرغبة فى المحافظة على الأوضاع السائدة ومحاربة أى اتجاه الى تغييرها . ومن المؤكد ان النصوص التى أوردتها ماركيزو فى هذا الصدد تثبت على نحو قاطع أن وجهة نظره تركزت على أساس متين ، وأن اتهماته للوضعية - فى صورتها الأولى على الأقل - بأنها فى ضميمها محافظة على الأوضاع القائمة ، هو اتهام له ما يبرره . والواقع أن نزوع هذا المذهب الى تأكيد

«الوضع» القائم يمكن أن يستدل عليه من اسمه ذاته ، سواء فى ترجمته العربية وفى أصله الاجنبى فضلا عن أن الأصل الاجنبى يضيف معنى الإيجابية والتأكيد ، الذى سبقته الإشارة إليه ، والذى قلنا انه إيجاب بالنسبة الى ما هو موجود بالفعل ، وتأكيد له ، واستبعاد لكل ما يقف من هذا الوجود موقفا سلبيا رافضا .

على أننا لا نود أن ندخل فى تفاصيل النقد الموجه الى الوضعية النقدية ، ولذا سنترك آراء ماركيزو فى «العقل والثورة» جانباً ، ونركز بحثنا على العرض الذى يتضمنه كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» ، وهو كتاب يحوى فى فصوله الأخيرة نقدا فلسفيا له قيمته الكبرى ، وإن كانت شهرة الكتاب ترجع أساسا الى فصوله الأولى التى انتقد فيها الإنسان المعاصر ومجتمعه انتقادا مباشرا ، بحيث انه قد يكون من المحتمل ألا يكون الشباب المتمرد الذى قرأ عشرات الألوف من نسخ كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» قد قرأ هذه الفصول الفلسفية الا فى أحوال نادرة .

يحدد ماركيزو معنى الوضعية بأنها تنطوى ، منذ بداية استخدامها ، على ثلاثة معان :

١ - تحقيق الفكر المعرفى عن طريق تجربة الوقائع .

٢ - توجيه الفكر المعرفى الى العلوم الفيزيائية بوصفها النموذجا للدقة واليقين .

٣ - الاعتقاد بأن التقدم فى المعرفة يتوقف على هذا التوجيه . على أن الوضعية فى صورتها الحاضرة لا تستمد الوعى - كما قلنا من قبل - من العلم الفيزيائى وحده ، بل تستمد أساسا من العلم الرياضى ، الذى تربط بينه وبين الفلسفة من خلال المنطق ، فتكون ثمرة هذا الارتباط مذهبيا فى التحليل القوي يرى أن وظيفة الفكر الفلسفى هى ابضاح اللغة وتحليل الظاهرات ومفاهيمها وتراكيبها ، ويحارب كل نظرة تعتقد أن للفلسفة اية وظيفية أخرى .

فما هو الشكل الذى تتخذه الوضعية المعاصرة فى صورتها التحليلية ؟ انها تتخذ شكل تفكير علمى ، فى مقابل التفكير الفاض ، المختلط ، الميتافيزيقى ، الانفعالى ، اللامنتطقى ، الذى دأبت المذاهب الفلسفية التقليدية على ممارستها . ولكى تحقق فلسفة التحليل النموذج العلمية هذا ، تتخذ طابع النسق الشكلى أو الرسمى الحاصل الذى ينطوى على ذاته ، كما تتخذ من جهة أخرى طابع التجريبية الشاملة . وهى فى كلتا الحالتين تحذرنا بلا انقطاع من الناقض مع عالم الحديث والسلوك الشائع ، ومن محاولة تجاوزه أو رفضه .

الأيدولوجية تظل مع ذلك قائمة ، وتحتل براعة
ماركيوز أضعف ما تكون في تحديد معالم هذه
الصلة .

إن فلسفة التحليل تتخذ من الاستخدام الشائع
للألفاظ ، ومن السلوك المتعرف به ، مرجعاً لها ،
وتحدد مهمتها بأنها استبعاد التصورات التي
تتجاوز هذه الاستخدام . وعلى ذلك فإن موقفها
من التراث الفلسفي يتسم بأنه مضاد لطرق التفكير
التي صاغت مفاهيمها على نحو متوتر ، بل متناقض
مع أساليب التفكير والسلوك الشائعة . وبعبارة
أخرى فإن موقفها مضاد ، مثلاً ، لفلسفة هيجل ،
التي كانت الصفة المميزة للعقل في نظره هي
التناقض ، وكان السلب أو النفي هو المبدأ الذي
يسمك وضعه لتصوراته . فالأطوار الذي تتحرك فيه
فلسفة التحليل اللغوي لا يسمح أصلاً بهذا التناقض
لأن المعيار الذي تقيس عليه الصواب أو الخطأ هو
الاستخدام القائم فعلاً للغة ، وطرق السلوك
المتعرف بها .

ومن ثم كانت الوضعية صراعاً ضد كل
ميثافيزيقا ، وكل نزعة إلى العلو والتجاوز ، وضد
كل مثالية ، على أساس أن هذه كلها طرق غيبية
عتيقة في التفكير . وبذلك يصبح الفكر الفلسفي
في نظرها ميثاقاً ، إيجابياً ، ويمارس النقد الفلسفي
« داخل » الإطار الاجتماعي القائم ، وتوصم المفاهيم
غير الوضعية بأنها محض تأمل أو خيالات وأوهام .
فالوضعية تستبمع مباشرة تقصص الفكر ، إذ
تستبعد منه كل محاولة للتجاوز والتعالى ، بل إن
المذاهب الوضعية المختلفة تتبارى في تضيق
نطاق الفكر الفلسفي ، وفي تطبيق مبدأ « الامتناع
عن تجاوز ما هو معطى » . ويترب على هذا
الامتناع أن يترك الواقع دون أن يمس ، أي أن
الفلسفة ، على حد تعبير فلتجنشتاين - وهو من
أقطاب هذا المذهب - « تترك كل شيء على ما هو
عليه » . ويتجلى هذا الموقف المسالم إذا ما هو
موجود فعلاً ، في قبول لغة الحديث المعتاد عند
رجل الشارع واتخاذها معياراً للنقاش الفلسفي ،
والالتجاء في بعض الأحيان إلى نماذج شبه عامية
من هذا الحديث ، وهي طريقة في البحث تقليد
- إلى جانب ذلك - في خلق جو تشيع فيه السخرية
من اللغة الميثافيزيقية « المترفعة » ، ومن أصحاب
العقول المفرطة في « التنقف » .

بل إن الذي يحدث في كثير من الأحيان هو أن
ما يستخدم في التحليل ليس هو اللغة المعتادة
في سياقاتها الطبيعية ، بل إنه فتات لغوية أشبه
بكلام الأطفال ، فيكرس فلتجنشتاين مثلاً صفحات
طوالاً لتحليل عبارة « المكسفة في الركن » ويبدأ

فما الهدف الذي تسعى إليه فلسفة التحليل
من تحذيرها هذا ؟ أنها تستهدف علاج الفكر أو
شفائه من الرغبة في تجاوز حدود الاستخدام
اللغوي « الصحيح » ، أي المتعارف عليه . وبهذا
المعنى تكون الميثافيزيقا في نظرها مرضاً ، ويكون
الفيلسوف صاحب المذهب الميثافيزيقي شخصاً
لا بد من علاجه ، وتكون كتابات الفلسفة التحليلية
« وصفات » طبية مطولة تستهدف وقاية القارئ .
- كلما أراد أن يستخدم اللغة في التعبير عن فكره
- قبل أن يصبح بدوره مريضاً يحتاج إلى علاج .
- فإذا تساءلت عن السبب الذي يدعو هذه
الفلسفة إلى أن تخصص كل هذا الجهد والعناء ،
وتكرس عشرات الألوف من الصفحات لعلاج العقول
من مرض كان ينتابها في الماضي ، كان الرد هو أن
التنبية المتكرر ، الذي لا ينقطع ، إلى خطورة هذا
الداء يرجع إلى أنه ليس مماثلاً لتلك الأدواء التي
يمكن أن تعالج مرة واحدة تختفي بعد ذلك إلى
غير رجعة . أنه داء إذا عولج مرة فإنه لا يلبث أن
يعود ، وإذا تخلص منه عصر ، عاد إلى الظهور في
عصور تالية ، بل إن الخلاص التام منه يكاد يكون
في حكم المستحيلات ، إلا إذا تدرب المرء على
أساليب العلاج والوقاية الميثافيزيقية التي تصفها له
كتابات التحليليين . . أنه داء لم يمس أحد عن
طبيعته خيراً مما عبر عنها « كانت » في السطور
الأولى من مقدمة كتاب « نقد العقل الخالص » ، حين
وصف نزوع العقل إلى الميثافيزيقا بقوله : « من
عجيب أمر العقل البشري أنه في أحد ضروب
معرفته تفقد كاهله أسئلة لا يملك أن يتجاهلها
لأن طبيعة العقل ذاته هي التي تفرسها ، ولكنه
في الوقت ذاته لا يملك أن يجيب عنها لأنها
تتجاوز كل قدراته » .

وكما أن علم الاجتماع - الذي ظهر أصلاً بفضل
جهود الوضعية القديمة - يسعى في المجتمع
الصناعي الحالي إلى معالجة كل انحراف عن القواعد
المقبولة في المجتمع ، وإلى كشف السلوك الشاذ
في المجتمع الصناعي وتقويته ، واستبعاد الأفكار
النقدية التي يمكنها أن تقيم رابطة بين هذا السلوك
غير العادي وبين المجتمع ككل - كذلك يكشف
التحليل كل ما هو غير مألوف ، وغير معترف به
في اللغة المعتادة أو التجربة الشائعة . صحيح أن
فلسفة التحليل ليس لها ذلك الهدف العملي المباشر
الذي يتجه نحوه علم الاجتماع القائم على أسس
وضعية ، وإن كفاحها ضد تجاوز عالم الحديث
الشائع لا ينبغي أن يربط مباشرة بالكفاح ضد
تجاوز المجتمع القائم على المستوى السياسي ، ولكن
الصلة بين طريقة التفلسف النظري وبين



في ذاته أم أنه وسيلة لغاية زخري ؟ ان الفلسفة قد اعتادت أن تستخدم الوضوح أداة تحقق بها أهدافا لا شأن لها «بطريقة التعبير» ، أعنى أهدافا تتعلق «بمضمون التعبير» ، ولكن الفلسفة التحليلية تتخذ من اللغة ، بقدر ما تكون أداة للتعبير ، حدا نهائيا لكل جهودها . وصحيح انها لا تكف عن تأكيد الفوائد التي تعود على الفكر ، في أى مجال نشاء أن نستخدمه فيه ، اذا ما كان القلب المغوى الذى يعبر الفكر عن نفسه فيه سليما دقيقا واضحا ، ولكن جهودها وطاقتها ، في واقع الأمر ، تستنفد كلها في بحث القلب الشكلى وحده ، ولا يتبقى منها شيء للانتفاع من هذا الوضوح الذى أجهدنا انفسنا فى سببيل اكتسابه ، من أجل البحث فى مشكلات أكثر عينية وأشد إلحاحا .

وهنا تكمن المشكلة الكبرى ، ويأتى موضع السؤال الهام الذى ينبغي أن توجهه كل فلسفة تحليلية الى نفسها وتحاول الاجابة عنه بامانة تامة، هل هذه حقا هي مهمة الفلسفة ؟ هل يتعين على

غيره من التحليليين جهدا مضنيا لتحليل احساسنا بشيء طعمه مشابه لطعم الاناناس ، وتؤخذ هذه القصاصات اللفظية مأخذ الجد الشديد ، وان كان من الطبيعى أن يؤدى ذلك الى شيوع نوع من الهزل غير المقصود فى جو البحث .

ومع ذلك فمن الغريب حقا أن الهدف المعلن عنه يظل هو ذاته بعيدا عن التحقق ، فاذا كان هذا الهدف هو استبعاد القموض الميتافيزيقى ، والوصول الى الوضوح فى استخدام اللغة . فان أبسط تصفح لمؤلفات التحليليين (ج ١٠٠ مور على سبيل المثال) يقنعنا بأن القموض مازال قائما وبأنه لا يقل بحال عن غموض أعقد الميتافيزيقيين بل ان «أشد ضروب الميتافيزيقا تعقيدا» ، كما قال ماركيز : «لم تظهر فيها مشكلات لفظية وهمية كتلك التى ظهرت فى صدد مشكلات الرد، والترجمة ، والوصف ، والإشارة ، وأسماء الاعلام الخ ..»

ولكن ، لنفرض جدلا أن هذه الفلسفة تحقق هدفها هذا ، وهو الوضوح ، فهل الوضوح غاية

الفلسفة أن تترك كل شيء على ما هو عليه ، وتكتفي بتحليل اللغة دون أن تحاول الاقتراب مما تعبر عنه اللغة ؟ وهل يحق للفلسفة أن تتصل في التواضع ، بل في المذلة ، الى حد التنازل لغيرها عن كل صلة بمضمون الفكر الانساني ؟ هل تكون الفلسفة قد أدت مهمتها على الوجه المطلوب اذا ما تركت جانبا كل ما هو موضوع تنازع وخلاف ، وكل ما لا يزال فرضيا أو بعيد الاحتمال ، وكل ما لا يكون موضوعا لتجربة مباشرة ، بل ما يظل بعيدا عن مجال التجربة بوجه عام ؟

هنا تظهر الخطورة الأيديولوجية لفلسفة التحليل ، من وجهة نظر ماركيز . فالانقصار على اتخاذ الوضوح في التعبير هدفا والنظر الى الحديث الشائع على أنه معيار للتعبير السليم ، أو على أنه هو الاطار الذي يتحرك داخله كل تعبير سليم ، يؤدي الى حرماننا من فرصة الاحتفاظ بحقا في التفكير من خلال عبارات غير العبارات الشائعة استخدامها - أعني تلك العبارات التي لا يكون لها معنى ، ولا تكون معقولة ، الا لانها عبارات مختلفة عما هو شائع . والواقع أن اللغة الفلسفية التي ترد فيها عبارات مثل « الفكرة » و « الاقتراب » ، لاستهداف عملية كتلك التي تستهدفها اللغة المعتادة بعبارها مثل « المكتسة في الركن » . والتحليلات المبهمة لتجربة تنوق طعم شيء قريب من طعم الاناس لا تقيد فهمهم الاوضاع البشرية شيئا . وهي تفصل الانسان عن السياق الأكبر الذي تتكون فيه اللفاظ ، وهذا السياق هو واقع المجتمع الانساني ، هو التسابق في التسليح والحرب الباردة ومذابح فيتنام وحصار كوبا .

ان التعبيرات التي لا يمكن تحقيقها بالمقاييس المعتادة ضرورية ، والخروج على قواعد الاستخدام الشائع ، بل على قواعد المعنى ذاتها ، كان في أحيان معينة أمرا لا بد منه لكي تؤدي الفلسفة مهمتها الحقيقية ، مهمة تمكين الانسان ، على المستوى الأيديولوجي ، من تجاوز الأوضاع الفاسدة أو العتيقة أو المتناقضة السائدة في واقعة . لذلك كان من السمات الصحيحة في الفلسفة (وليس على الاطلاق من سماتها الموضيعة) أن تتضمن مفاهيم لا تنتمي الى « حصيلتنا الشائعة » من الألفاظ ، كالمثال الأفلاطوني ، والماهية الأرضية ، و « الروح » لهيجلية ، و « التشيز » الماركسي . هذه كلها مفاهيم يستحيل أن توجد في ذلك الحديث المعتاد الذي يفرغ الموضوعين لتحليله ، أي بمقاييسهم أوهام وإساطير ، ولكنها بالنسبة الى المهمة الحقيقية للفلسفة ضرورات لا غناء عنها .

وحيث يكون الواقع نفسه متناقضا ، خادعا ، وهميا ، فمن انطبعي أن تبسود النظريات التي تنقده ، عندما يحكم عليها بمعايير ، غير عليه وغير دقيقة . ولكن الوضعية لا تحاول أن تناقض هذا الواقع الأول الذي تبسدا منه ، وترفض كل نظرية تقف منه موقفا نقديا . وحقيقة الأمر أن وجود نوع من العلو والتجاوز ، بل والتناقض ، أمر لا بد منه لكل فكر نظري يريد أن يثور على هذا الواقع المتخبط وأن يصل على تغييره . خد على سبيل المثال ، المثال الأفلاطونية . انها بالمعيار التحليلي أوهام لفظية متناقضة مع الواقع ، وهي فعلا كذلك ، ولكن أفلاطون لما اليه لأن الواقع الذي كانت تتناقض معه هو ، من وجهة نظره ، واقع غاشم يسعى الى رفضه أو تجاوزه ، انه واقع الديمقراطية بالنسبة الى فيلسوف أروستقراطي الجحاركي . وقد لا يوافق المرء أفلاطون على حكمه على طبيعة هذا الواقع ، أو على الأهداف التي كان يستهدف تحقيقها من وراء نقده لهذا الواقع ، ولكن هذا لا ينفي أن النظرية الفلسفية تستخدم ما يعد اللفاظ وهمية لأن الواقع الذي كانت تنقده كان من وجهة نظرها هو الوهمي والواقع .

وهذا يؤدي الى الربط بين الفلسفة والسياسة - لا بطريق فج مباشر ، بل عن طريق إدراك الوظيفة النقدية للفلسفة ازاء الواقع الذي تصوغ فيه مفاهيمها . ولو لم يتحقق هذا الربط لكانت الفلسفة تخون جانبها أساسيا من جوانب رسالتها ولكانت تدفن رأسها في رمال عالم لا تسوده خلافت ، أو لا تعرف فيه سوى خلافت أكاديمية مصطنعة لا أساس لها في الواقع .

كذلك يؤدي هذا الى الربط بين الفلسفة وبين السياق التاريخي الذي يصوغ فيه الانسان أفكاره ومفاهيمه من خلال صراعه مع الطبيعة وداخل المجتمع ، فالوضعية ، التي تتجاهل كل علو وتجاوز ، تهمل البعد «التاريخي» للفكر البشري ، وتنظر الى التجربة الحاضرة نظرة مطلقة منزلة عن دلالتها التاريخية ، وهي بذلك تضع معايير مطلقة للاستخدام الصحيح والباطل للغة ، وتفض الطرف تماما عن السياق التاريخي الذي لا يفهم معنى للصحة أو البطلان الا من خلاله .

إذا كنا قد توسعنا الى هذا الحد في تقديم نقد ماركيز للفلسفة الوضعية . فذلك لأن هذا النققد ليس معروفا بالقدر الكافي ، أما آراء لينين في هذا الموضوع نفسه فقد كتب عنها الكثير ، وخاصة في الآونة الأخيرة ، ولذلك فلن تقدمها الا بالقدر الذي

يسمح بإجراء مقارنة، نتعتقد أن لها دلالتها العميقة بين هذين المفكرين الكبارين .
كان لينين « في كتاب « المادية والنقدية التجريبية » يتقدم شكلا من أشكال المنهج الوضعي ظهر في أوائل القرن العشرين ، ويعتقد البعض أنه اختفى في عصرنا الحالي . ولكن الواقع أن هناك صلة وثيقة بين مدرسة ماركس ، التي وجه إليها لينين حملته ، وبين الفلسفات الوضعية الجديدة . هذه الصلة تتمثل في :
١ - التمسك « بالمعطيات الحسية » إلى حشد النقد .

٢ - الاعتقاد بأن التقابل بين المادية والمثالية وهمي ، وبأن « التجربة المباشرة » تتجاوز هذا التقابل .

٣ - الاعتماد على التحليل المنطقي الشكلى بوصفه الوسيلة الرئيسية للتحليل الفلسفى .

ولقد حاولت النقدية التجريبية أن تستغل الكشفوف الانقلابية التي حدثت في ميدان العلم الطبيعى في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، لكي تحارب النزعة المادية (ومن ثم ظهر بوضوح أن ادعائها الحيساد بين المادية والمثالية ، أو تجاوزهما معا ، هو فى واقع الأمر - شأنه شأن كثير من أنواع الحيداد - تأكيد لأحد الطرفين على حساب الطرف الآخر) . هذه الكشفوف أدت إلى تغيير صورة العلم الطبيعى ، وبالتالي صورة العالم الفيزيائى القديم ، تغييرا جذريا . فالذرة التي كانت تظن جزءا لا يتجزأ ، انضغحت أنها تنقسم ، ومن ثم فلا وجود - فى رأى أصحاب هذا الاتجاه - للمادة . والكتلة ، التي كانت تظن مطلقة ، تبين أنها تعتمد على سرعة الحركة ، والمادة تنحل إلى طاقة ، والزمان والمكان متداخلان وليس لواحد منهما تحديد مطلق بمعزل عن الآخر .

هذه النتائج الانقلابية أدت ببعض العلماء المتفلسفين إلى استنتاج عدم وجود قوانين فى الفيزياء ، بالمعنى الموضوعى لهذا اللفظ ، وبالتالى عدم اتصاف النظريات العلمية فى عمومها بالموضوعية . فالصفات المطلقة والثابتة للظواهر الطبيعية لا وجود لها ، والنسبية - بمعنى انعدام القانون الموضوعى - هي السائدة فى كل شئ . ولا بد أن تكون المادة أسطورة غابرة قضى عليها تقدم العلم الحديث .

إزاء هذه الموجة التي تهدد المادية الديالكتيكية فى صميمها ، لاسميا وانها صادرة عن علماء كان لهم فى ذلك العصر وزنهم الكبير ، وقف لينين يتصدى للتيار الجديد بقوة وحزم ، وكان لهذا

التصدى مغزى هام : ذلك لأن لينين لم يكن عالما بالمعنى المتخصص لهذه الكلمة ، ولكنه لم يحجم عن نقد علماء كسار عصره ، إذ أنه لم يكن يتقدمهم على أرض البحث العلمى المتخصص ، بل على أرض الفلسفة . ومع احترامنا جميعا للعلماء فى ميادينهم الخاصة ، فإن الكثيرين منهم حين يتفلسفون يقعون فى أخطاء ساذجة لا يصعب على أى ذهن مبرر أن يكتشف نواحي الضعف فيها . مثل هذه الأخطاء لابد أن تتقدم بقوة ، ليس فقط لأنها أخطاء ، بل أيضا لأن سلطة مرتكبيها ومهابة العلم الذى يمثلونه ، تجعل الأذهان أكثر استعدادا لقبولها بالقياس إلى غيرها من أخطاء الفلاسفة أو المفكرين غير المشتغلين بالعلم .

وهكذا قسم لينين بحثا مفصلا أراد فيه أن يثبت أن الكشفوف الأخيرة فى الفيزياء لا تؤدي إلى تفنيد المادية فى عمومها ، بل تقدم نوعا واحدا من المادية وهو النوع الميتافيزيقي الميكانيكى ، أما بالنسبة إلى المادية الديالكتيكية ، فإن هذه الكشفوف تزيدها تدعما ، وتقدم لها أساسا علميا جديدا .

والواقع أن ازدياد اعتماد السلم الفيزيائى على التحليل الرياضى التجريدى ، جعل بعض المتصورون إمكان الفصل بين المجرودات الرياضية التي تعبر عن القوانين الفيزيائية ، وبين الأساس المادى الذى تركزت عليه ، فانتهوا من ذلك إلى نتائج مثالية . كذلك تصور هؤلاء أن أية نظرية ، وأى قانون ، لا يحل قيمة مطلقة ، مادام ميدان النسبية قد أصبح هو السائد فى الفيزياء الحديثة . ولكن لينين يؤكد فى هذا الصدد ضرورة التفرقة بين أمرين : القضايا التي تصدرها عن تركيب المادة وطبيعة القوانين التي نصف بها المادة ، أو العالم الفيزيائى بوجه عام . فالأولى يمكن أن تكون نسبية ، لأنها تتغير بالفعل تبعاً لمستوى تقدم العلم ، أما الثانية فلا بد أن تكون موضوعية ، لا مجرد مواضعات مصطلح عليها .

واذن فلتتغير طبيعة المادة كما تشاء ، وليكتشف العلم عن تركيبها ما يكتشف ، فستظل هناك ، من وراء هذا كله ، قوانين لا يمكن أن توصف بأنها من ابتداء العقل الإنسانى . والأساس المؤكد لموضوعية هذه القوانين هو أن العالم الذى نتحدث عنه خارجى مستقل عن الوعى الإنسانى . صحيح أن مايمسى « بماهية الشئ » يتسم بطابع نسبي وأنه ليس إلا تعبيرا عن مدى تعمق المعرفة الإنسانية بالمالم . وصحيح أن كل المفاهيم التي نكونها عن الطبيعة ، كالذرة والالكترون ، والفوتون ، لاتعدو أن تكون علامات على طريق معرفتنا بهذه الطبيعة .

ولكن هذا لا يحول دون الاعتراف بحقيقة لاسبيل الى الشك فيها ، وهي أن الطبيعة ذاتها توجد خارج ادراكنا ، وخارج ذهننا ، وأن القوانين العلمية تعبر عن موضوعات مستقلة عن الانسان .

وعلى هذا الأساس انتهى لينين الى تعريف للمادة أخذ فيه بعين الاعتبار الاكتشاف الحديث في الفيزياء واستبعد فيه أخطاء المادية الميتافيزيقية انطباعه ، فقال ان « المادة مقولة فلسفية تدل على الواقع الموضوعي الذي يظهر للانسان بواسطة احساساته والذي تقدم اليها احساساتنا نسخة منه ، وصورة فوتوغرافية ، وانعكاسا ، له ، هذا مع وجوده مستقلا عنا » . وبفض النظر عن الصعوبات التي تنطوي عليها تعبيرات « النسخ والتصوير الفوتوغرافي ، والانعكاس » ، والتي يمكن أن يكشف عنها بسهولة أي تحليل دقيق لهذه الألفاظ فإن أهم ما في هذا التعريف هو المبدأ العام نفسه أي استقلال المادة في وجودها عن الادراك . وأغلب الظن أن لينين ، مع اصراره على هذا المبدأ ، كان في الوقت ذاته يدرك صعوبة التعبير عنه ، بدليل أنه استخدم ثلاثة ألفاظ ، وكأنه يقول للقاري : اختر ما شئت من الألفاظ للتعبير عن علاقة المادة باحساساتنا : النسخ أو التصوير الفوتوغرافي أو الانعكاس ، ولكن المهم في الأمر أن المادة موجودة موضوعيا . وكذلك فإن هذا التعريف لا يحسد شكل الوجود الموضوعي للمادة ، ويعترف ضمنا بأن هذا الشكل قابل للتغير تبعا لمستوى المعرفة العلمية ، ولكن ما يحرص عليه هو استقلالها من الذات . وهكذا فإن المادية الديالكتيكية لا تحتفظ في نهاية الأمر من التصور التقليدي للسلادة الا بفكرة الاستقلال عن الوعي الانساني ، أي أن طابع هذا الشيء المستقل عن الوعي .

أما المذاهب الوضعية المنبثقة عن أفكار ماخ وأفيناريوس ، فهي لا تعدو أن تكون صورة مقنعة من صور المثالية ، وهي بتأكيدنا أن الحد النهائي للمعرفة هو المعطى الحسي ، وأن كل ما وراء ذلك لا وجود له ، أو على أحسن الفروض مجهول ، لا تخرج كثيرا عن نطاق تفكير فيلسوف مثالي صريح مثل باركل ، الذي أكد دون مواربة أن وجود الشيء لا يزيد عن كونه مدركا . ونحن يتخذ هذا النوع من الوضعية طابعا مثاليا كهذا ، فانه يقف — عن وعي أو بلا وعي — الى جانب كل الاتجاهات المنبثقة عن المثالية ، وهي الاتجاهات المعادية للتقدم والتحرر ومسيادة العقل .

ها نحن أولاء نجد أنفسنا ازاء مفكرين تجمع بينهما عناصر مشتركة متعددة ، يفقدان شكلهما متباينين المذهب فلسفي واحد . فما الذي تكشفه لنا مواجهة كل منهما بالآخر ؟

أول ما يستلفت الانتباه أن كلا منهما كان يخوض هذه الموضوعات الفلسفية بهدف سياسي . فتفكير لينين في الفلسفة كان منذ بدايته الى نهايته داخلا في إطار سياسي ، فصراعه العنيف ضد خصومه الفكريين لا يفسره شيء سوى الارتباط الذي كان يقيمه في ذهنه على الدوام بين الرأي النظري للمفكر ، وبين النتائج العملية التي لابد أن ترتب عليه . لذلك فإن حرصه على تنفيذ كل فلسفة يعتقد أنها تتضمن عناصر مثالية ، كان في واقع الأمر حرصا على تجنب النتائج العملية التي يمكن أن ترتب على النظرة المثالية الى العالم . . . وهكذا كان تفكير لينين ، في كل جوانبه ، نموذجا حيا للتداخل والتفاعل بين الفلسفة والسياسة . وإذا كان من الأمور التي تثير الدهشة ، للهولة الاولى ، أن يجد المرء هذا التأثير الدائم التنقل والمنظم البارز لأول ثورة اشتراكية في التاريخ قادرا على التعمق في المسائل الفلسفية الى حد يحسده عليه كثير من المحترفين ، فإن هذه الدهشة تزول اذا عرفنا أن تفلسف لينين كان تطبيقا مباشرا لقضية كارل ماركس المشهورة : « قبل الآن كانت الفلسفة تسعى الى تفسير العالم ، ولكن علينا من الآن فصاعدا أن نعمل على تغييره » ، ففي إطار هذا الفهم الخاص للفلسفة ، الذي ترتبط فيه أوثق الارتباط بالممارسة العملية وبالسعي الى التغيير نستطيع أن نقول ان لينين استطاع أن يكتب فلسفته لأنه (وليس رغما عن أنه) كان سياسيا ثوريا ينادي بتغيير شامل في العلاقات الاجتماعية بين البشر .

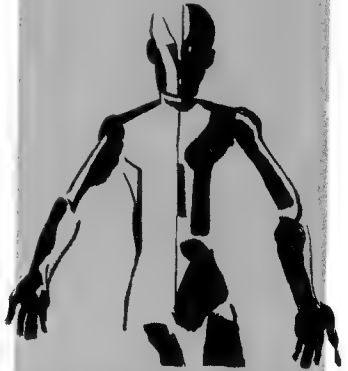
ولقد انتهى ماركيز بدوره الى موقف مماثل ، وإن كان قد بدأ فيلسوفا محترفا ، ثم تحول بالتدريج الى وضع تفكيره الفلسفي في خدمة القضايا الملحة في عصرنا الحاضر ، مثل قضية الأبعاد الإنسانية للعصر التكنولوجي ، وقضية تحرير الشباب ، حتى أصبح تفكيره من أهم العوامل المحركة لثورات الشباب . ولا جدال في أن هذا المنظور هو الذي يحكم تحليله النقدي لأي مذهب فلسفي ، بحيث أن حملته على الوضعية لا ينبغي أن تفهم الا في ضوء تفسيره الخاص لها بوصفها مذاهب يقف موقفا إيجابيا من : الأوضاع القائمة — أو لعل التعبير يقو أدق لو قلنا انها مذهب يقف من هذه الأوضاع موقفا سلبيا ، ويركها على ما هي عليه

دون أن يسمها من قريب أو من بعيد فيكون في هذا الموقف السلبي أقرار ضمنى لكل ماهو موجود واستبعاد لكل مايؤدى الى رفضه ونفيه .

ولكن ، اذا كانت الفلسفة عند كل من لينين وماركيوز ترتبط بالممارسة العملية على هذا النحو الوثيق ، وإذا كان كلاهما قد وقف من الفلسفة الوضعية موقفا نقديا ، ورأى فيها خطرا يهدد المبادئ التي كرس من أجلها حياته ، فمن المتوقع عندئذ أن يكون النقد الذى يوجهانه الى هذا المذهب متشابها ، أو متقاربا على الأقل . ومع ذلك فان كليهما قد انتقد الفلسفة الوضعية لأسباب مضادة تماما لتلك التى انتقدها الآخر من أجلها . فالعيب الأكبر للوضعية فى نظر لينين هو أنها ترتد ، بشكل أو بآخر ، الى المثالية ، وتنحاز بالتالى الى صف البناءات الفكرية الرجعية التى يشيدها أعداء المادية الديالكتيكية . والعيب الأكبر للوضعية فى نظر ماركيوز هو أنها تستبعد ، من حيث المبدأ ، كل تفكير مثالى ، وكل محاولة لتجاوز الواقع الموجود ، وتقطع الطريق على أى اتجاه يهدف الى التمرد عليه وتغييره . أو بتعبير آخر ، فان الوضعية فى نظر لينين بعيدة عن الواقع (المادى) ومتجهة بطبيعتها الى جانب الفلسفات التى ترد هذا الواقع الى أفكار ذاتية ، أما فى نظر ماركيوز فانها لصيقة بهذا الواقع أكثر مما ينبغى ، وأخطأ الأكبر فيها هو أنها لا تترك أى مجال للتفكير من خلال مفاهيم متجاوزة لما هو قائم ، أو لما هو موضوع للتجربة الفعلية .

هناك إذن تناقض أساسى فى نظر مفكرين كان كل منهما نائرا ، على طريقة الخاصة ، الى مذهب يعتقد كل منهما أنه يخدم نيران الثورة التى يدعو اليها . فكيف حدث هذا التناقض ؟ وهل من الممكن تفسيره ، ومن ثم تجاوزه ؟

١ - أول ما يخطر ببال المرء هو أن الحقيقة الموضوعية التى كان لينين يدافع عن وجودها ، وينتقد الوضعيين لموقفهم السلبي إزاءها ، هى حقيقة العالم الفيزيائى ، التى ينبغى فى رأيه ألا تكون متوقفة على الذات . أما عند ماركيوز فان الواقع الموضوعى ، الذى يعيب على الوضعيين تمسكهم المفرط به ، هو واقع النظام الاجتماعى القائم ، أو الطرق السائدة فى التفكير وفى المحدث وفى التجربة ، وهى الطرق التى نشأت وتمت فى ظل هذا النظام ، واكتسبت دلالتها داخل إطاره . فهناك إذن اختلاف أساسى فى معنى « الواقع » عند كل من هذين المفكرين .



الرئيسية • وبعبارة أخرى فليس السبب الذي تكون منه لفلسفة التحليلية مضادة ، من أجله ، للدialeكتيك ، هو أنها تجريدية فحسب ، بل إن هناك سببا آخر أهم ، هو أن هدفها الأساسي إزاحة التناقض ، الذي هو عصب الديالكتيك •

فهل يعني ذلك أن هدف التفكير المتسق ، الخالي من التناقض ، هدف مضاد للثورة ، لأنه لا يدع مجالا للدialeكتيك ؟ وهل السعي الى استبعاد الأخطاء والمغالطات الناتجة عن التناقض يعني بالضرورة استسلاما للأمر الواقع ؟ تلك ، بلا شك ، نتيجة ممتنعة ، ولا تعليل لامتناعها سوى أن معنى «التناقض» في المنطق الشكلي مختلف كل الاختلاف عنه في الديالكتيك ! لهيجل • وربما كانت فلسفة ماركيز بأسرها تجسيدا حيا للمشكلة الناجمة عن الخلط بين هذين المعنيين ، وذلك حين تصورت أن السعي المنطقي الى استبعاد التناقض يعنى استبعاد التناقض الطبقي أو الاجتماعي بدوره ، مع أن هذا الأخير في حقيقته «تضاد» أو «تعارض» أو «تضارب» لا شأن له بالتناقض المنطقي •

وبعد كل هذه المحاولات والايضاحات التي حاولنا أن نلقى بها الضوء على الاختلاف الواضح في موقف مفكرين تتشابه نغمتها بدايتها ، كما تتشابه غاياتها ، عند تقديمها لمذهب فلسفي واحد • بعد هذا كله نود أن نشير الى نقطة ربما كانت أهم من انقراط السابقة جميعا في القضاء الضوء على هذا الاختلاف ، وأعني بها أن الحكمين المتعارضين اللذين أصدرهما مفكران ثوريان على مذهب واحد ، يتهمه أحدهما بأنه مفرق في المثالية ويتهمه الآخر بأنه عدو للمثالية وتابع ذليل للواقعية ، يشتان قبل كل شيء أن الانتقال من التفكير النظري الى التفسير الايديولوجي أمر شديد التعقيد ، كثير المزالق ، وأن الأحكام السياسية التي تصدر عن الفلسفات النظرية هي ، في معظم الأحيان ، أحكام اجتهادية تقبل قدرا غير قليل من الأخذ والرد ، ويمكن بنفس القدر من السهولة إصدار أحكام مضادة لها ، قائمة على مبررات مقنعة ، ومستلزمة نفس روح الأحكام الأولى ، وليست هذه دعوة الى اليأس من تقديم تفسيرات سياسية للأفكار النظرية ، بل أنها لا تعدو أن تكون دعوة الى الحذر وتجنب الحماسة الساذجة التي تعتقد بوجود طريق واحد مباشر نقلنا من الجانب للنظري لاي مذهب الى الأسس العملية التي يرتكز عليها ، والقيم الاجتماعية التي يدافع عنها •

فؤاد زكريا

٢ - ويقابل ذلك اختلاف مماثل في معنى « المثالية » • ذلك لأن المثالية التي كان يتحدث عنها لينين ، والتي كان يعيب على الوضعيين وقومهم في أخطائها ، هي مثالية القرن الثامن عشر ، السابقة على الفترة النقدية في تاريخ الفلسفة • أما تلك المثالية التي كان ماركيز يعيب على الوضعية أنها لا تنسج لها مجالا في تفكيرها ، فهي أولا وقبل كل شيء المثالية الألمانية ، ومثالياً ميجل بالذات ، التي استطاع ماركيز أن يثبت في كتاباته المختلفة ارتباطها الوثيق بالاتجاهات الثورية الحديثة •

٣ - ولقد توقفت تفكير لينين ، في اختياره للفلسفة الوضعية ، عند حد انكارها للحقيقة الموضوعية للعالم ، فهو يحارب بقوة رأيها القائل ان الكشوف العلمية الجديدة أثبتت أن النظريات العلمية ليست الا رموزا وبناءات مصطلح عليها ، يشيدها العلماء لأغراض علمية معينة • وهو يتهم الوضعية بأنها تضع على ، على هذا النحو ، حاجزا رمزيا يجب عنا الواقع الموضوعي ، ويحول دون الاعتراف بحقيقة قائمة بذاتها • ولكن ماركيز يضي خطوه أبعد : فهذه الرمزية الشكلية المفرقة لا تضع حاجزا أمام الواقع فحسب ، بل انها تمنعنا أساسا من اعمال الفكر في هذا الواقع من أجل السعي الى تغييره • ان الفلسفة عندها تصبح تعاملًا مع رموز شكلية ، وتفقد وظيفتها التي كانت تلازمها دائما ، أعني كونها تعبيرا ايديولوجيا عن موقف الانسان ازاء مجتمعه • فالإطار الشكلي الذي تفرضه الوضعية حول العقل الإنساني قد يكون مفيدا في ميدانه الخاص ، ولكنه يحبس هذا العقل وراء أسوار من الرموز ، بحيث لا يتبقى من طاقته شيء ييسذه في الميدان العيني ، الملموس ، المحسوس ، ومجعل القول ان الفلسفة الوضعية عند ماركيز ليست في ذاتها خطأ ، ولكن عيبها الأكبر ينحصر في ضيق نطاقها ، وفي ذلك الهزال والفقر الذي يفرضه على العقل البشري ، وتحول بينه وبين الحوض في المشكلات العينية للعالم المحيط به •

٤ - وأخيرا ، فإن ماركيز ينبه الى وجه من أوجه الفلسفة الوضعية لم يكن من الممكن أن يتنبه اليه لينين بالقدر الكافي ، لأن الطابع التحليلي للمفرد في هذه الفلسفة لم يكن قد اكتمل نموه في عصره • وأعني به جانبا المضاد للدialeكتيك • ففي سعي الفلسفة التحليلية الى الوضوح ، واستبعاد كل تناقض ، انكار لامسكان قيام الديالكتيك الذي تحتل فكرة التناقض فيه المكانة

سلطان الكلمة..

د. جنتريه نزه

الأستاذة بقسم اللغة الأناثية
بجامعة القاهرة

تقديم: د. عبدالغفار مكارى

واقع الحياة التي تعيشها الجماعة اللغوية، وتحدد بالظروف الموضوعية التي تحيط بالناس • فليست اللغة هي التي تحدد التاريخ، بل ان الناس هم الذين يحدونه من خلال صراعهم الدائم مع العالم، ومواقفهم المختلفة من الواقع، ومواجهتهم المستمرة للبيئة •

ومع ذلك فنحن لا نقصد هذه «القوة» ولا هذا «السلطان»، وإنما نريد الحديث عن قوة تأثير اللغة على التفاهم اليومي والاستعمال العادي للألفاظ والكلمات • فلم يسبق كما تقدم القول أن استطاعت الكلمة المنطوقة أو المكتوبة في تاريخها الطويل أن تبلغ كل هذه الأعداد البشرية التي تقرأها أو تسمعها في وقت واحد • إن عصرنا، وهو عصر الثورة العلمية والتكنولوجية، هو كذلك عصر الوسائط الجماهيرية الحديثة • لقد بلغ التواصل بين الناس أقصى مداه وأضخم أبعاده • فقرأ الصحف والكتب والمجلات يتزايد عددهم كل يوم؛ وأجهزة الإذاعة والبث (أو الراديو والتليفزيون) تدخّل الكلمة المنطوقة في كل بيت، وتؤثر في نفس الوقت على تفكير مئات الأنوف من الناس بل ملايينهم، كما تؤثر على شعورهم وإرادتهم وسلوكهم • ومديرو الإعلانات في الشركات العالمية الكبرى يستغلون الكلمة في الترويج لبضائعهم، ويلجأون إلى كل الوسائل اللغوية الممكنة لاقتناع القراء أو المستمعين بالاقبال

لم يسبق من قبل أن كان للكلمة المنطوقة أو المكتوبة مثل ما لها اليوم من قوة وسلطان، وذلك منذ أن وجد البشر على الأرض ووجدت معهم اللغة التي يتخلونها وسيلة للتفاهم • ولم يسبق أن كان للكلمات مثل ما لها في عصرنا الحاضر من تأثير هائل على تفكير الأفراد والجماعات أو على شعورهم وسلوكهم وإرادتهم • ولقد ذهب أصحاب النظرية اللغوية دائما إلى أن البناء اللغوي لأحدى اللغات التي ينشأ عليها الناس ويلتقونها من أمهاتهم وآبائهم يخلق لديهم كذلك بناء فكريا وسلوكيا بذاته • وكان من رأيهم أن اللغة إنما هي «عاقم لغوى وسط» يقوم بين الواقع الموضوعي وبين الناس، ويتربى عليه الفرد أثناء تعلمه لغة الأمم • أي أن اللغة هي التي تحدد للأفراد والجماعات طريقة رؤيتهم للعالم وتجربتهم له، كما تحدد موقفهم منه وأسلوب تعاملهم معه •

بيد أن هذه الفكرة التي طالما ردها أصحاب النظرية اللغوية عن صور العالم المختلفة التي تعكسها اللغات المختلفة إنما تنسب للغة من القوة والتأثير ما ليس لها في واقع الأمر • ذلك لأن طريقة «الجماعة اللغوية» في التفكير والشعور، وأسلوبها في تجربة العالم واتخاذ موقف منه لا تتوقف في الحقيقة على بنية اللغة وما يطرأ عليها أثناء تطورها التاريخي المستمر من تغيرات أو يعرض لها من تقلبات ومصادفات، بل تتوقف على

◆ ليست اللغة هى التى تحدّد التاريخ ، بل إنّ
الناس هم الذين يحدّدونه من خلال صراغهم الدائم
مع العالم ، ومواقفهم المختلفة من الواقع .. ،
ومواجهتهم المستمرة للبيئة . ج . هينز

على شرائها ؛ والسياسيون فى مختلف أنحاء العالم
يتنبهون يوما بعد يوم الى قوة تأثير الكلمة
وسلطانها على النفوس . ولذلك فقد كان من
الطبيعى أن ينشأ فى السنوات الأخيرة علم
متخصص فى تأثير اللغة على الناس ، وهو علم
المنفعة العملية للغة ، وأن يجمع كل ما كانت تقول
به علوم النفس والاجتماع وفزيولوجيا الاعصاب
ونظرية المعرفة عن قوة تأثير الكلمة ، ويتوفر من
الناحية اللغوية على البحث فى قوة الكلمة
وسلطانها .

- ٢ -

هناك مجموعة من الحقائق التى يمكن أن
نطمئن اليها اليوم عن ظروف تأثير اللغة وقيامها
بوظيفتها . فنحن نستطيع أن ننظر الى اللغة على
اعتبار أنها نظام من العلامات الصوتية ينشأ
ويتطور مرتبطا بتاريخ الناطقين بهذه اللغة ،
ويستخدم وسيلة للتواصل ووسطا للتفكير ومجالا
للتعبير عن الافكار والعواطف والمشاعر .

والمقصود باستخدام اللغة فى التواصل هو
عملية تبادل المعلومات بين الافراد والجماعات .
ويظهر هذا التواصل اللغوى على شكل عبارات
أو تعبيرات شفهية أو كتابية تتبادلها الاطراف فى
موقف معين ، لغرض معين ، عن واقعة معينة .

والعلامة اللغوية هى العنصر الاساسى فى
اللغة . وهى وحدة تتألف من شكل صوتي (جسم



مسيوتى أو ذال) ومعنى (مضمون أو دلالة) •
والمقصود بمعنى العلامة اللغوية أنه الصورة
الشعورية التي تتم في وعى الافراد المنتمين
للجماعة اللغوية ، وهي صورة متصلة بالشكل
الصوتى المعين للعلامة ومرتبطة بها ارتباطا
متعسفا • أى أن العلامة اللغوية ليست هي الشكل
الصوتى والصورة الكتابية المقابلة له فحسب ،
بل لا بد فيها من وجود رابطة تجمع بين ذلك
الشكل الصوتى والمادى والمضمون الشعورى
الواعى • وبهذا تكون العلامة اللغوية وحدة ذات
شقين •

والعلامة اللغوية تتمثل بشكل مادى محدد فى
كلمات ووسائل نحوية وصرفية تعبر عن العلاقات
القائمة بين الكلمات ، أى أنها تخلق من مجموعة
الكلمات المتراصة فى احدى اللغات جملا سليمة
من ناحية القواعد النحوية •

**ان معنى الكلمة يقوم بنود بالغ الاهمية فى
تكوين الاثر الذى تحدثه اللغة •** وقد اشرنا من
قبل الى أن معنى الكلمة هو الصورة الشعورية
التي تعكس جزءا محددا من الواقع الموضوعى فى
وعى الفرد المنتمى لجماعة لغوية • ونضيف الآن
أن لب هذا المعنى عبارة عن فكرة ، وهذه الفكرة
هى فى الوقت نفسه العنصر الاساسى من الصورة
التي تمكس الواقع الموضوعى •

من السهل أن نرى الآن أن تأثير العبارة
يتوقف قبل كل شيء على توفيق المتكلم (أو
الكاتب) أو عدم توفيقه فى استعمال الكلمات
السليمة الدالة ، أى يتوقف على تلك الكلمات التي
نتكافأ فيها الفكرة مع الواقعة المقصودة وتلائمها
من الناحية الموضوعية • عندئذ يمكننا القول أن
العبارة بأكملها تلائم الواقعة المقصودة ، أى يمكننا
القول بأنها عبارة صادقة وصحيحة •

ان سلامة الدلالة فى الكلمات التي تتألف منها
الجميل والعبارات هي الشرط الذى لا غنى عنه
للافادة والتأثير اللغوى • **صحيح أن التاريخ يقيم
لنا أمثلة كثيرة للنحابة الكاذبة التي تستخدم
عباسات مزيفة تنجح فى التأثير على الناس وقتا
طويلا ، كما يعرف علينا نماذج عديدة من النحابة
المضللين الذين تمكنوا من خداع معاصريهم بترويح
الخرافات والأكاذيب ، غير أن الحقيقة وحدها هي
التي تثبت على المدى الطويل •** ومن هنا كانت
صحة الدلالة وسلامتها فى التعبير اللغوى مسئولية

كبيرا تلقى على عاتق كل انسان يريد أن يتجه
بكلماته الى أعضاء جماعته اللغوية •

ولا بد من الالتفات الى **ظاهرة المترادفات** عند
البحث عن الكلمة الصحيحة من ناحية الدلالة •
والمقصود بالمترادفات أن أى نظام لغوى يحتوى فى
الغالب على عدة كلمات تشير الى ظاهرة واحدة
بذاتها • هذه الكلمات لا تختلف عن بعضها
البعض الا من حيث أنها تدل على خصائص مختلفة
من نفس الظاهرة المعنية • فنحن نستطيع مثلا أن
نصف سلوك أحد جنودنا الابطال فنقول انه يتسم
بالشجاعة والجسارة والجرأة والبسالة • كل هذه
المترادفات تنطوى على معنى أساسى واحد • ولكنها
اذ تبرز خصائص مختلفة للسلوك المعنى ، تتفاوت
عن بعضها البعض فى العناصر المفردة التي تكون
المعنى كما تتفاوت بذلك أيضا فى البناء المعنوى
لكل منها على حدة •

من هذا نتبين أن المترادفات المختلفة تعبر عن
تقييمات مختلفة لواقعة معينة كما يمكن أن تشير
لدى السامع أو القارئ تقييمات متفاوتة • وعلى
حسب المترادفة التي يختارها المتكلم أو الكاتب
لتقدير سلوك الجندى تكون كذلك استجابة
المستمع أو القارئ للمعنى الذى يتلقاه منها •
وهكذا نجد أن كلمة **الشجاعة** مثلا تشير فى نفسه
معنى أو قيمة تختلف عن معنى كلمة **الجرأة** ، كما
تثير هذه معنى آخر يختلف عن كلمة **البسالة** •

ليس معنى الكلمة اذا مجرد صورة محايدة
تعكس واقعة من وقائع العالم الموضوعى • ان
هناك مجموعة من العواطف والقيم التي تندفق
وتسيل فيها معبرة عن موقف الافراد المنتمين الى
الجماعة اللغوية من هذه الواقعة •

ان معنى الكلمة وحدة كلية يمكن أن تضاف
الى لها أو نواتها الفكرية مجموعة من المشاعر
والاحكام السلبيه أو الايجابية • ونستطيع فى مثل
هذه الحالة أن تمثل لمعنى الكلمة بدائرة تتوسطها
دائرة اصغر منها فيها لب الفكرة أو النواة الفكرية
يحيط بها الجو الشعورى أو العاطفى الذى
ينتنظما •

ويتضح هذا اذا قارنا على سبيل المثال بين
معنى كلمتين تحتويان على فكرة واحدة أو نواة
فكرية واحدة ، ولكن تختلفان عن بعضهما البعض
من حيث وجود أو عدم وجود الجو الشعورى
الذى ينبعث منهما • لناخذ مثالا كلمتي رضيع



الاسود أن دخلت على معنى كلمة: الزنجى بعض العناصر السلبية بينما ظلت كلمة الافريقى خالية من هذا الجو الانفعالى السلبى .

وهكذا ظلت هذه اللغات تنظر حتى عهد قريب الى هاتين الكلمتين وكأنهما مترادفتان ، على الرغم من الاختلاف الظاهر بين «الزنجى» التى يحيط بها جو عاطفى سلبى و «الافريقى» التى خلت من هذا الجو وظلت تحمل معنى جغرافيا أو بشريا علميا محايدا ! غير أن هذه الحال لم تدم طويلا . فلقد استطاعت الدول الاشتراكية والتقدمية التى تخلصت من رواسب العقيلة الاستعمارية أن تضع هذا الأمر فى حسابها وأن تحذف من قاموسها اللغوى كلمة الزنجى وتستبدل بها كلمة الافريقى (ويصدق هذا على أقل تقدير على الاستعمال الرسمى المكتوب أو المنطوق للغات هذه الدول) .

ولنضرب مثلا ثالثا وأخيرا من واقع الحياة الالمانية فى العصر الحاضر . فمن الملاحظ أن الناس فى ألمانيا الشرقية وغيرها من البلاد الاشتراكية لا يصفون أتباع النظام الهتلري الاستعمارى بأنهم «اشتراكيون وطنيون» كما كان هؤلاء انفسهم يفعلون ، وإنما يطلقون عليهم الاسم الذى يستحقونه بالفعل وهو «انفاشموين» وكلمة «الاشتراكية الوطنية» كلمة خداعة أطلقها الهتلريون على حركتهم ليوهبوا الناس بأنها وطنية واشتراكية فى سلوكها وأهدافها ، مع أنها لم تكن على شيء من ذلك . بل إن الخدعة فى حقيقتها مزدوجة ، والسكذبة وراء هذا الاسم

وطفل صغير . فالكلمتان تطلقان على الطفل الحديث الولادة ، أى تشتركان فى نفس الدلالة . ولكن اذا تأملناها قليلا وجدنا أن كلمة «الرضيع» لا تعبر الا عن «الطفل الحديث الولادة الذى يرضع» ، أى أنها محايدة من الناحية الانفعالية بينما تعبر كلمة «الطفل» بين ما تعبر عنه من العناصر المعنوية عن عاطفة ايجابية كالحب والانطفاف والحنان . أى أن معنى كلمة «الطفل الصغير» يحتوى الى جانب دلالاته على «الطفل الحديث الولادة» على دلالة أخرى مصاحبة هي «الحب والميل الى هذا الطفل» . وهكذا تنطوى كلمة الطفل الصغير على جو عاطفى أو انفعالى يضاف الى لها أو نواتها الفكرية ، على عكس كلمة الرضيع التى لا تنطوى على مثل هذا الجو . ويتوقف اختيارنا لكلمة الرضيع أو الطفل على العاطفة التى نحملها للواقعة المقصودة من احدى الكلمتين أو على القيمة التى نخلعها عليها . ولهذا كله نتوقع أن نسمع كلمة الطفل من الأم أو الأب لا من الطبيب الذى لا يخرج الطفل المولود حديثا فى نظره عن أن يكون حالة طبية أو كائناتصغيرا فهما الى الشراب من ثدى أمه . . .

ولنضرب مثلا آخر بكلمتين مترادفتين فى اللغات الأوروبية وهما كلمتا «زنجى» و «افريقى» . الكلمتان تحملان دلالة واحدة ، وتطلقان على الانسان الذى يعيش فى افريقيا ويتميز بلونه الاسود ، أو بشرته «الظلمة» أو «القائمة» على نحو ما يقولون فى تلك اللغات . وقد ترتب على الاستعمار الاوروبى الطويل لمعظم مناطق هذه القارة وما ارتبط به من مهانة وإزدراء بالافريقى

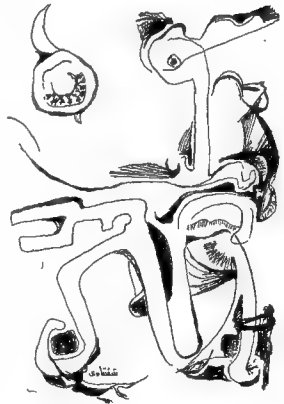
مضاعفة : اذ لم تكن الاشتراكية الوطنية فى نظام
«الرايخ الثالث» الا أسوأ أنواع الاستعمار الوحشى
وأفظع ما عرفه التاريخ من تضليل وإرهاب .

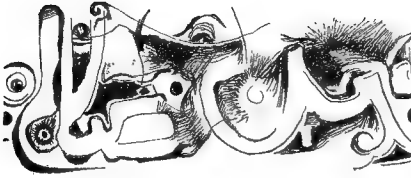
أما كلمة « فاشى » فهى مشتقة من القاموس
اللغوى لأعداء ألمانيا الهتلرية . وإذا نظرنا إليها
عن قرب وجدنا أنها تحتوى «نواة فكرية» أو دلالة
تشير الى أنصار النظام الالمانى الاستعمارى
ومثليه من سنة ١٩٣٣ الى سنة ١٩٤٥ ، كما
تحتوى الى جانب ذلك على جو انفعالى أو دلالة
مصاحبة تشير الى رفض هذا النظام وادانته وتعبير
عن استنكار النزعة الاستعمارية والارهابية
الغالبة عليه .

نتبين من هذه الامثلة الثلاثة أن موقف المتكلم
أو الكاتب من الواقعة التى يريد التعبير عنها يلعب
دورا هاما فى اختيار الكلمة أو الكلمات المرادفة .
ومعنى هذا بالنسبة لعملية التواصل اللغوى أن
الكلمة الصحيحة هى الكلمة التى تدل دلالة فكرية
صادقة على الواقعة المقصودة كما تعبّر عن المشاعر
والقيم المرتبطة بهذه الواقعة وتستثيرها لدى
الطرف الآخر الذى نخاطبه بالكتابة أو الكلام .

بهذا نكون قد نهينا الى أهمية العلاقة التى
تربط بين الناس وبين الكلمات أثناء عملية
التواصل اللغوى . فلا شك أن هناك مجموعة من
العوامل الاجتماعية والنفسية التى تساهم فى
تحديد الكلمات التى نختارها وطريقة استخدامها .
وتظهر هذه العوامل واضحة من خلال المواقف
والانفعالات والمشاعر والتداعيات التى ترتبط عند
مجموعات معينة من الناطقين أو الكتابين باللغة
بكلمات معينة . فاستجابة الناس أو رد الفعل
الذى يصدر عنهم إزاء كلمة أو جملة معينة
لا يتوقف فحسب على تجاربهم الفردية مع الوقائع
التي تتعلق بها الجميل والكلمات بل تتوقف على
انتسابهم الاجتماعى لمجموعة اجتماعية معينة ،
كالتبقيات أو الجمعيات أو الروابط والأحزاب ،
كما تعتمد كذلك على ثقافة هؤلاء الناس وتربيتهم،
وعمرهم وجنسهم .. الخ .

يمكننا الآن أن نجمل ما تقدم فنقول ان الكلمات
لا تتصف فحسب بخاصية نقل معلومات عن واقعة
أو وقائع مختلفة ، بل انها تملك المقدرة على التأثير
بطريقة معينة على الاطراف المشتركة فى عملية
التواصل اللغوى . وهى تستطيع كذلك أن
تعبّر عن مشاعر سلبية أو ايجابية أو تخلقها





الفناء في أمريكا أو أوروبا الغربية لم يشترك له دهاة الاعلان اسما جديدا غير الاسم الذي أطلقه عليه أبواه ! ولا شك أن هذه الأسماء المبتكرة أو المستعارة ذات مفعول أكيد في إثارة خيال الجمهور وعطفه إلى حد ما قد يصل في بعض الأحوال إلى الحب الحقيقي والهيام بالنجم أو النجمة المذكورة *

ومن الواجب أن يكون للاعتبارات النفعية أو العملية التي أشرنا إليها دور أكبر من الدور الذي تقوم به الآن في حياتنا السياسية والתרورية . . . فللكلمة قوة حقيقية وسلطان غلاب على القلوب والعقول . . . أن في استطاعتها أن توجه الحركات الاجتماعية * وفي إمكانها أن تدلع سيرها أو تعوق نشاطها * ويزداد بوجه خاص في عصرنا الذي يشهد فيه الصراع بين الاستعمار والاشتراكية وبين قوى الاستغلال والرجعية وقوى التقدم والتطور . . . أن الجانبين يتنافسسان في اجتذاب الأفراد إلى صفوفهم بحيث يحدد كل منهم موقفه من الصراع الدائر ويشارك فيه بدوره * وأقرب الوسائل التي يلجأون إليها في سبيل ذلك هي الكلمة *

لهذا كله يصبح من الزم الواجبات التي تواجهنا اليوم أن نبحث في أثر اللغة على تفكير الناس وفهمهم للأمر وتوجيه مشاعرهم وأرادتهم ومسلكتهم المعمل ، والدور الذي يمكن أن تؤديه وسائل الاعلام المختلفة في أحداث الأثر المطلوب *

وقد يكون من صواب الرأي أن نوجه أنظارنا إلى هذه الأسئلة والمشكلات :

ما هي الوسائل التي تلجأ إليها الراسمالية

وتؤثر بذلك على موقف الانسان من الوقائع والحقائق وهنا تكمن وظيفة الكلمات من الناحية العملية والنفعية *

- ٣ -

أشرنا من قبل إلى أن الكلمة قد استغلت منذ القدم ووطن الناس دائما - بشكل حديس يقل أو يكثر باختلاف العصور والمجتمعات والأفراد - إلى قوة تأثيرها وسلطانها على النفوس والعقول . ولعل أكثر الناس التفاتا في عصرنا الحاضر إلى الوظيفة العملية والنفعية للكلمة هم المعلنون عن البضائع ومنتجات الشركات والأسواق * فكم من مكتب للاعلان يتخصص في البحث عن أشد الكلمات تأثيرا على اتقوة الشرائية عند الناس ويدعم أبحاثه بالمقاييس والاحصاءات !

ولا تلبث هذه الكلمات أن تظهر على هيئة أسماء تطلق على البضائع أو في سياق النص الذي يعلن عنها . . . والغرض منها هو تحقيق وظيفتها النفعية وحث القوة الشرائية لدى المستمع أو القارئ لصيغة الاعلان ، وتشجيعه على الإقبال على البضاعة المعلن عنها *

ومن قبيل هذه الدوافع النفعية ما نشاهده من سلوك نجوم السينما أو ملاعب الاستعراضات الغنائية أو غيرها من درر اللهو في العالم الراسمالي الذين يبيعون أنفسهم وفنهم تحت أسماء جذابة عذبة الرنين تختلف عن أسمائهم الحقيقية * بل أننا لا نكاد نجد نجما واحدا من نجوم السينما أو



قوة تحرك شعوبنا ومواطنينا الى العمل من أجل مستقبل أفضل لهم ولل البشرية كلها ، وتعبيثهم لكفاح العدو الاستعماري ، والايمان بالسلام على الرغم من كل المارك التي يخوضونها ضد هذا العدو ؟ أى الكلمات أقدر على النفاذ الى العقول والقلوب ، وأيها أقدر على إثارة الخيال والانطباع فى الذاكرة ؟ ..

أى الكلمات ينبغي أن نتحاشاها ؟ !

وهل ما تزال لهذا الشعار أو التعبير فائدة العملية ؟

ما مدى نجاح وسائلنا الاعلامية ؟ هل تستطيع الصحافة والاذاعة والتلفزيون أن تنقل أفكارنا ومشاعرنا وارادتنا بالصورة اللغوية الفعالة ؟

وأخيرا فان هذه الأسئلة والمشكلات جميعا ينبغي أن تكون موضوع البحث اللغوى الذى يقرره جودها العملية . ومن واجبتنا أن نجيب عليها ونضعها فى اعتبارنا ونبذل جهودنا فى تدبرها حتى تكون الكلمة عربا لنا على تحرير الانسان والوصول به الى التضج الاجتماعى والقومى والانسانى وبناء عالم تقوم فيه اللغة بدورها الخطير الحاسم فى تحقيق التقدم البشرى والرخاء والسلام والأمن لجميع الشعوب .

للسيطرة على الشعوب الخاضعة لنفوذها ، ونقصد بالسيطرة هنا جانبها اللغوى الذى تستعين به للتأثير على هذه الشعوب المغلوبة والبعد بها عن مصالحتها الحقيقية بل تشجيعها على العمل ضد مصالحها ؟ ..

ما هى الوسائل اللغوية التى تستخدمها الرأسمالية مستعينة بأجهزتها الاعلامية الهائلة التى تنفذ داخل حدود البلاد التى استطاعت أخيرا أن تتخلص من قبضتها وتحرر من سلطانها ؟ ..

ماذا يستتر مثلا وراء كلمات عذبة الرنين (أى قوية التأثير من الناحية الفعلية) مثل الحرية والديموقراطية والانسانية ومصلحة البشرية التى لا تكف الدعاية الرأسمالية عن استعمالها واساءة استعمالها ليل نهار ؟ !

ما مدى فاعلية عملنا الاعلامى فى البلاد الاشتراكية أو التى تحاول بناء الاشتراكية على الرغم من كل مؤامرات الاستعمار وأعوانه الكبار والصغار ؟ وما مدى نجاح هذا العمل الاعلامى فى صراعنا اليومى مع هذا العدو الفادر المغرور ؟ .. هل نحسن اختيار التعبيرات اللغوية الصحيحة التى تصف العدو وتبين خصائصه وتكشف عن نواياه وأعماله وأهدافه السياسية. وغير السياسية ؟

كيف نستطيع - كل فى بلده أو مجال عمله - أن نستغل جميع الإمكانيات التى تجعل من الكلمة

مشكلات الشباب نظريًا وعقائديًا

السيد يسب

وهل مشكلات الشباب في مجتمع اشتراكي تشابه مع مشكلاتهم في مجتمع رأسمالي ؟
وما هو النهج النظري الذي يمكن أن يدرس الشباب على أساسه ؟ هل تكفي الأفكار التقليدية المتبعة في علم النفس عن أزمة المراهقة لفهم المشكلات التي تحيط بالشباب وبالثورة التي تفسط في «صانهم» أم أن هناك حاجة إلى تجديد منظورنا العلمي ومشامخ بحولنا ؟ أن أردنا أن نلمس مشكلات الشباب بطريقة علمية خلابة ؟ كل هذه الأسئلة ومشتراتها غيرها ، إنارتها الحركات والثورات التي نجرها الشباب في عديد من البلدان ، والحقيقة أنه ليس من السهولة الأحاطة بكل المشكلات التي تثيرها هذه الأسئلة في مقال وجيز ، لذلك سنقتنع بأنارة عدد من النقاط الجوهرية ، لفرحنا للمناقشة ذلك أنه لا يستطيع باحث علمي أن يزعم استنطاقه تقديم أجابات نهائية وحاسمة على هذه الأسئلة التي طرحناها .
وقد يكون من المناسب أن نعالج الموضوع في قسمين :

نناقش في القسم الأول مشكلات الشباب من الوجهة النظرية .
ونناقش في القسم الثاني مشكلات الشباب من الوجهة المقاليدية .
كل هذا مع تقديرنا أنه من الصعوبة بمكان في كثير من الأحيان الفصل بين ما هو نظري وما هو أيديولوجي .
القسم الأول : مشكلات الشباب من الوجهة النظرية
أصبحت أزمة الشباب - أو بعبارة أدق - أزمة الطلبة ظاهرة عالمية ، وبالرغم من أن الاحتجاج ضد النظام الإنساني في مختلف المجتمعات ليس مقصوراً على الطلبة

يمكن القول أن نهاية الستينيات قد شهدت ظاهرة فريدة لم تسبق في التاريخ هي ثورات الشباب التي اندلعت في عديد من البلدان ، في ألمانيا وفرنسا وفي الولايات المتحدة الأمريكية وفي إيطاليا والكتريك ، وفي بعض البلاد الاشتراكية .

لقد فاجأت هذه الثورات - التي بلغ بعضها ، مثل ثورة الشباب الفرنسية ، حداً من العنف هدد بتقويض النظام القائم - رجال الدولة ورجال الفكر وزعماء الأحزاب والمؤسسات السياسية في نفس الوقت .

وليس هذا غريباً في الواقع ، فالتراث النظري لعم الثورة - أن صبح التمير - لم يسبق أن اهتم كثيراً بتحليل دور الشباب على وجه الخصوص في اشعال الثورات الاجتماعية أو السياسية ، أو في التصدي لقيادة معارك التمير الاجتماعي باصطناع الوسائل السلمية أو بالجوء إلى أساليب للكفاح العنيفة أن لم يجد الحوار .

لقد هبت الثورة إذن من حيث لايتوقع أحد ..

فمن هم الشباب في أي مجتمع ؟

هل هم طبقة اجتماعية متبلورة يمكن التعرف على ملامحها وقسماتها ، ونقل وزنها النسبي بالنسبة لباقي الطبقات في المجتمع ؟

... أم أنهم لايتكونون طبقة ، وإنما قد يكونون جماعة ضاغطة groupe de pression في بعض الأحيان حين يتصاعد المد الثوري في بلد ما نتيجة لتلاحم بعض العوامل والظروف ؟ وهل يشابه الشباب في كل المجتمعات من ناحية الإيديولوجية التي يمتقونها ، أو الدوافع التي تدفعهم للثورة على النظم القائمة ؟ أم أنهم وإن تشابهوا في بعض السمات ، إلا أنهم يتميزون بسمات نوعية تختلف من مجتمع لآخر ؟



بمفردهم ، الا أنه يمكن القول أن طلبة الجامعات والمعاهد
الملياً هم الذين قادوا موجات الاحتجاج العنيفة ضد النظم
القائمة ١٠

وإذا استمرضنا ثورات الطلبة في عديد من البلاد
كانجلترا وألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وإيطاليا،
لاستطعنا أن نلاحظ حقيقة ذات دلالة ، مؤداها أن مجموعات
صغيرة من الطلبة الشبان استطاعت منذ نهاية الخمسينات
وبداية الستينات أن تصبح ولعية تماماً بالتناقضات الكامنة
في انساق القيم السائدة والقبولة في مجتمعاتهم ، ولذلك
شروعوا في توجيه النقد النظري والتطبيقي لها .

وأخذ احتجاج الطلبة يتبلور شيئاً فشيئاً ، وتزايد
دورهم وتحدد في التعبير عن الثورة الكامنة في المجتمع التي
تطمح إلى أحداث تحولات اجتماعية جذرية .

لقد كانت الأهداف الأولى التي انصبت عليها ثورات
الشباب هي القيم السائدة التي تحكم المجتمعات ، وسيادة
الاتجاهات التجزئية في المعرفة والثقافة ، والتقنرات التي
تصب فيها . ولم يقتصر هجومهم على مضمون الدروس
والمحاضرات الجامعية ، ولكن تعداه إلى تنظيم الجامعات
والمعاهد الملياً ذاتها ، وإلى تنظيم وسائل الاتصال الجماهيرية
بوجه عام .

وقد كشفوا عن الحقيقة التي مؤداها أن مجموعات
صغيرة من الناس تسيطر على وسائل الاتصال وتوجهها
لخدمة النظام القائم والحفاظ على وجوده .

وبالرغم من أن هناك فروقا نوعية متعددة بين ثورات
الشباب هنا وهناك ، فقد ظهرت سمات مشتركة تجمع بينها
جميعاً سواء فيما يتعلق بأهداف الثورة أو المجال التي
تهاجمها الثورة .

♦ الثورة البرهوازية .. ثورة قانونية .. والثورة البروليتارية .. ثورة اقتصادية .. أما ثورتنا فهي ثورة ثقافية نفسية .

وفي رأينا أن الطلبة يكونون ثلة اجتماعية متميزة ، غير أن هذه الفئة يمكن أن تتحول إلى جماعة ضالقة في سياق اجتماعي ولقائي معين وفي ظل ظروف تاريخية محددة . غير أن الحديث من الطلبة باعتبارهم هم وحدهم الذين يكونون المنصر الأساسي في ثورات الشباب قد يكون مضللا بعض الشيء »

ذلك لأن العمال وخصوصا في ثورة مايو ١٩٦٨ بفرنسا سرعان ما التحموا مع الطلبة ونشأ بينهم حوار عميق ، ونظم عمل مشترك .

ولكن في الحقيقة ثورة فرنسا لا يمكن القياس عليها . فقد كانت هي الثورة الكبرى التي أشعلها الطلبة والتحم بها العمال ، وكادت فعلا أن تقوض النظام القائم .

غير أنه من الصعب أن نشر على حالة مشابهة ، لثبات ثورات الشباب اقتصرحت في غالبيتها على الطلبة الذين مثلوا في الواقع طليعة التغيير الاجتماعي في بلادهم .

التفسيرات المختلفة لثورات الشباب :

إذا كان الشباب لا يمثلون بذاتهم طبقة اجتماعية ، وإذا كانوا مجرد ثلة اجتماعية لا تتحول إلى جماعة ضالقة إلا في ظروف تاريخية معينة ، فما الذي جعل ثورات الشباب تنتشر في كل بلاد العالم تقريبا ، وماهي التفسيرات التي نعطي لها ؟

قدمت عدة تفسيرات مختلفة في محاولة لفهم هذه الظاهرة الجديدة وهي ظاهرة جدبنة بالمثل ، لأن التفسيرات التقليدية لا تصلح إطارا للحكم عليها ، ومن هنا سادت التناقضات في التفسيرات المتعددة التي قدمت لفهم هذه الظاهرة .

١ - وأول هذه التفسيرات أن عامل التقليد أو المحاكاة قد أسهم في شيوع حركات الشباب وثوراتهم من

أن حدوث هذه الثورات في بيركلي ، وبرلين ، وروما وباريس ، وبيكين ، ووارسو ، وطوكيو ، وريوندي جانيرو ، ومكسيكو سيتي ، ولندن ، وأماكن كثيرة أخرى في المسالم الثالث ، يؤدي إلى التأكيد بأن هناك على المستوى العالمي عامل جديد يشتمل استكشاف أبعادها ، حتى يكون ذلك بداية لفهم هذا الموقف الثوري المشحون بالاحتمالات المختلفة .»

تعديد وضع الشباب في المجتمع :

إن التعريف التقليدي للطبقات الاجتماعية المستمد أساسا من الفكر الماركسي لا ينطبق على الشباب . لهذا التعريف يركز أساسا على موقف الجماعات الاجتماعية المختلفة من تملك أدوات الإنتاج ، ومن النصيب من الدخل القومي الذي تحصل عليه كل جماعة ، وعلى وسائلها في الحصول عليه .

ومع ذلك فقد شاعت آراء في الآونة الأخيرة ، وخصوصا بعد حوادث مايو ١٩٦٨ في فرنسا بين عدد من الكتاب ، ذهب إلى أن الطلبة - بالرغم من وضعهم الهامشي في المجتمع - يمدون طليعة للطبقة العاملة . وذلك على أساس أنهم سرعان ما ينتهون من دراستهم ويدخلون في دائرة الإنتاج ، ومن هنا فهم يستثمرون المشكلات الخاصة بالعمل الإنساني حتى قبل أن يمارسوه في التطبيق اليومي .

غير أن هذا التحليل من اليسور ولفه ، فنحن وإن كنا نتحدث بعض من التجريد أو الطلبة أو الشباب ، إلا أن ذلك ينبغي ألا ينسبنا لاختلاف الأصول الطبقة بين الطلبة . ومن هنا يجب أن نتحرز في الحديث من أيديولوجية واحدة يمتنقها الطلبة ، بل هناك عدة أيديولوجيات ، وإن كان يمكن مع ذلك أن نلمس بينهم اتفاقا على حد أدنى من وحدة الفكر .

مجتمع آخر . ولكن هل يمكن أن نقرر ذلك ببساطة ؟ قد يكون التقليد عملا عاما ، ولكنه لا يستطيع أن ينفذ بمفرده كأساس للتفسير . ولذلك يتعين البحث عن التناقضات الكامنة في كل مجتمع والتي سمحت لهذه الثورات أن تستمر .

٢ - وهناك تفسير آخر يستند الى مجرد « احكام البداية » وهو يرد ثورات الشباب الى الطيش و«الانحلال» والاحتمال الذي يتميز به الشباب ، ويشير هذا التفسير الى عدم سماع الشباب حين يواجهون بالاعراف السائدة الجامدة التي يقبلها من هم اكبر سنا منهم .

غير ان هذا التفسير كسابقه قد يحل بعض الحقيقة في طياته ، ولكنه لا يستطيع أن يفسرها كلها فان كان مصيحا فلماذا لارت حركات الشباب في حقبة تاريخية محددة ؟

٣ - وهناك تفسير ثالث يرد ثورات الطلبة الى رغبتهم في تعديل اوضاعهم الدراسية سواء بمهاجمة النظم الادارية الخاصة بالقبول في الجامعة او بمرات الرسوب المسموح بها ، الخ ، او ما يتعلق بالنظم الجامعية نفسها من ناحية المقررات ونظم الامتحانات وغيرها . غير ان هذا التفسير لا يصلح لتفسير كل ثورات الطلبة في مختلف البلاد .

٤ - وهناك أخيرا تفسير بالغ الاهمية ، يرد ثورات الطلبة الى الازمة الراجعة الى الزيادة المفرطة في اعداد الطلبة ، وقد ظهرت هذه الازمة في كل البلاد تقريبا ، وأحدثت كآرا بالغة السوء على معاهد التعليم العالي ، التي لم تكن معدة للاستقبال عدد صغير من الطلبة ، وجسزه كبير من الحوار الفرنسي الذي ساد أثناء ثورة مايو ١٩٦٨ تركز حول الاعداد الكبيرة واستحالة قيام علاقة مباشرة بين الاستاذ وطلابه .

وزيادة عدد الطلبة في حد ذاتها تصد علامة على التغيرات العميقة التي حدثت في البناء الاجتماعي - الاقتصادي ، والتركيز المتزايد على التعليم المتخصص في عصر التكنولوجيا ، واذا كانت زيادة وقت الفراغ تعد جانبا من جوانب مجتمع الرخاء كما يطلق عليه ، فان اتساع نطاق التعليم يحد هو الوجهة الآخر من العملة .

وايا ما كان الامر ، فان أيا من هذه التفسيرات ، يبدو انه لا يستطيع بمفرده أن يقدم تفسيراً لظاهرة ثورات الشباب ولذلك يرى بعض الباحثين أن تفسير هذه الظاهرة لو وضع من خلال ما يطلق عليه «الثورة الثقافية العالية» فإنه يستطيع أن يلقى باغواء أكثر على هوائها المتعددة المركبة .

ولا يمكن لباحث ما أن يزعم قدرته على تقديم تفسير نهائي ، ذلك أننا أمام موقف ديناميكي ، حيث القوى الداخلية للثورة تغفل قبلها وتدفع وتثير مقولات جديدة للفكر ، وضربا مستندة من الوعي ومن التطبيق الثوري . ولكن ما هي السمات الرئيسية لهذه الثورة

الثقافية ؟
السمات الاساسية للثورة الثقافية العالية :

١ - أن الاسلوب الذي اتبعه الطلبة الثوريون في

كثير من البلاد قد تجاوز قدرات السلطات التقليدية ، فكل وسائل القمع لم تجد في التعامل معهم . ولعل مرد ذلك الى أنهم كان لديهم اتجاهات ضد كل النماط السلطة ، التقليدية ، والفقراطية ، والبيروقراطية ، والابوية ، وأعدوا أنفسهم يوما بعد يوم للاساليب المختلفة الكفيلة بالتعامل معها .

٢ - ويتضمن اسلوب حركات الشباب ايضا اسلوبا جديدا في القيادة ، فالمفاهيم القديمة من «الزعيم الواحد» او «السلطة الابوية» لم تعد مقبولة . والنمط الجديد من السياسي الشاب ينظر لنفسه باعتباره واحدا من كل ، وأنه قابل دائما للتغيير والتبدل ، وكذلك ينظر اليه زملاؤه . وإذا تكلم فهو لا يصر من وجهة نظره للشخصية كقرد ، ولكنه يتحدث باعتباره صوتا مبررا « لا مثله »

٣ - ومن أبرز السمات التي لوحظت مرونة وكفاءة الثوريين الشباب ، فهؤلاء الشباب الذين كانوا يهتمون بالسلبيية وعدم الانكسار ، اظهروا مقدرة فائقة على العمل والتنظيم .

٤ - ومن السمات التي ظهرت ايضا في حركات الشباب ، ظهور نمط جديد من الفرد ، وهذا الفرد ليس جديدا تمام الجدة ، فقد سبق أن ظهر مثيله في حركات ثورية سابقة ، غير أن ما يميز هذا الفرد الجديد حرصه على عدم حصر نفسه في نطاق تخصص ضيق وجانبا ، وأحاسه بفروقة تكلمه مع جماع البشرية الإنسانية في شمولها . غير أن أهم من ذلك كله أن هذا الفرد الجديد أصبح يظهره ظاهرة جماعية ، ولم يعد ظهوره حادثة فردية كما كان هو الحال في الماضي . وهذه «المبقيات» الباقية تمتلك عن نفسها صورة مختلفة من تلك التي كان يمتلكها عن نفسه المبقرى القديم ، فهم لا يمتدحون أنفسهم حالات استثنائية بل يرون أنهم حالات عادية ، وأن الاصل أن يكون الكل مثلهم .

٥ - وتركز هذه الحركات على الطابع الاجتماعي للفرد ، ولم تعد مقبولة تلك القيم الخلقية الفردية التي كانت تحض الفرد على أن ينشغل بأموره هو فقط ، كما أنه ليس فيها مكان لمن يصلون التقديس للقيم والحوار القديمة ، ولا يملكون على مخالفتها وجهازا .

الشباب وإعادة صياغة البناء الاجتماعي :

إن ثورات الشباب تصد حالات خاصة من الثورة العامة على سيادة السلطة غير الشخصية والابوية والقامة . أن ثورات الشباب تلقى بانفوس على السيطرة على المؤسسات في المجتمع وعلى من يملكون سلطة تسييرها .

ويتبادى هذه الثورات بأن يمتلك الصاملون زمام امورهم في أيديهم عن طريق الاشتراك الإيجاعي في تسيير المؤسسات المختلفة في المجتمع ، فالفرض من سيطرة «الطلبة» على المؤسسات ، هو تحويل السيطرة غير الإنسانية الى سيطرة إنسانية . هو سيطرة العمال على اتخاذ القرارات ، وذلك بدلا من الوضع الحالي الذي يسيطر فيه على الماملين مؤسسات

ذات طابع غير شخصي ، او سلطات ذات طابع ابوى تريد فرض الوصاية على سلوك البشر .

من هنا نفهم لماذا تحاول هذه الثورات ان تسير على منوال ثورة كوميون باريس عام ١٨٧١ ، او ثورة العمال في بريطانيا والفلانحين في روسيا عام ١٩١٧ ، او ثورات العمال في بريطانيا وغيرها ، التي كانت تكافح في سبيل سيطرة العمال على الصناعة ، وهي في ذلك تشبه في الواقع اي ثورة شعبية .

والحقيقة ان ثورات الطلبة تتفاوت متفاوتا كبيرا في تحديد اهدافها « فبينما نجد ان الثورة في ألمانيا نادى بان اهدافها هي التغيير الشامل للمجتمع ، باعتبار ان الاقتصاد على اثاره مشكلات الجامعة والتعليم العالي يعد منظورا بالغ للضييق ، نجد ان ثورة الطلبة في بريطانيا تركز اساسا على مزيد من الاستقلال في ادارة شؤون التعليم في مواجهة السلطات الجامعية والتعليمية التقليدية . وان كانوا يرون انه لتحقيق هذا الهدف فلا بد من فحص البناء الكلي الشامل والسباقات المختلفة ، الايديولوجية والادارية ، التي تعمل المؤسسات في ظلها .

ومعنى ذلك ان هذا الاتجاه الاخير ، وان بدأ بالمشكلات الطلابية البحتة الا انه لا بد له ان يصل - بحكم منطق الامور - الى تحليل المجتمع نفسه ، ومن هنا يقترب من الانجسماه الاول .

اي ان حركات الشباب مهما اختلفت تقط بداياتها فهي تركز جهودها على النقد المنيف للمجتمع القائم وللمؤسسات التقليدية التي تسود .

الطلبة باعتبارهم مثقفين :

لا يمكن الحديث عن الطلبة غير ربطهم بالمتقنين في المجتمع . والحقيقة ان مشكلة المتقنين في المجتمع من وجهة النظر العلمية مشكلة معقدة . فليس هناك اتفاق حول من هو المثقف . لقد تصدعت التعريفات التي اقترحت للمثقف ، وقراحت بين الاتجاهات الفردية التي تركز على الدور الذي يقوم به المثقف بغير ربطه بالسياق الاجتماعي ، والاتجاهات الاجتماعية التي حرصت على ربط المثقف بالسياق الاجتماعي الذي يعيش في ظلها .

١ - الاتجاهات الفردية :

من امثلة التعريفات للمثقف في هذه الفئة تعريف عالِم الاجتماع الفرنسي ريمون آرون ، المثقف «هو الذي يعيش على استخدام الذكاء ومن أجله» .

وقد جارى بعض الكتاب العرب هذا الاتجاه للعبارة الى ان «المثقف هو كل من يبدع او ينقل او يطبق الثقافة» ومن الواضح ان هذه التعريفات تركز على وظيفة خاصة تنسب للمثقف ، ولكنها لا تربطه بالسياق الاجتماعي الذي يعيش فيه ، وبغير ان تعدد وضعه بالنسبة للسلم الطبقي في المجتمع .



٢ - التعريفات الاجتماعية :

تسود هذه للتعريفات في الفكر الماركسي أساسا ويمكن أن نحصر عند مختلف المنظرين الماركسيين ثلاثة مفاهيم أساسية للمثقفين :

(أ) المثقفون كقوة اجتماعية متميزة :

يسود هذا المفهوم أساسا عند كاوتسكي . فقد تحدث عن التناقض بين المثقفين والبروليتاريا . وهذا التناقض اجتماعي في نظره ، ينهض على أساس الطبقات وليس على أساس الأفراد ، وهو يختلف عن التناقض القائم بين العمل ورأس المال ، فالثقل ليس رأسماليا .

صحيح أن مستوى حياته بورجوازي ، ولكنه مضطرب إلى أن يبيع عمله وأحيانا قوة عمله ، وغالبا ما يستغل بواسطة الرأسمالي ، ويخضع لضرب من ضروب الهوان الاجتماعي . ومن هنا فالثقل لا يشتر بأي تناقض اقتصادي مع البروليتاريا ، ولكن وضعه في الحبيسة ، وفلسوف عمله ، لا تتشابه مع البروليتاريا ، ومن هنا ينشأ ضرب من ضروب التناقض في المظاهر النفسية وفي طريقة التفكير بينهما .

وقد استند لينين في كتاباته إلى هذا التحليل .

(ب) المثقفون وحماية النظام القائم :

ونجد مفهوما للمثقف عند بعض الكتاب الماركسيين لا ينطبق إلا على فئة ضئيلة هم من يطلق عليهم «المثقفين الأيديولوجيين» ، وهؤلاء الأيديولوجيون وظيفتهم تبرير الوضع الذي تمارسه الطبقة المسيطرة على الطبقات المستغلة ، واخفاء طابعه الحقيقي حتى يمتصوا هذه الطبقات من أن هم بأوصافها وتدور .

وهؤلاء الذين أصبحوا بكتاب الحراسة ، الذين وضعوا كل امكانياتهم وقدراتهم في خدمة النظام القائم .

(ج) المثقفون التقدميون :

وهناك أخيرا المثقفون التقدميون ، وهم بعض المثقفين الذين ينضمون إلى معسكر البروليتاريا « في اللحظة التي يقترب فيها الصراع الطبقي من لحظة الحاسمة ، وحين تأخذ صلبات تحمل الطبقة المسيطرة ، والمجتمع القديم كله ، طابعا بالغ العنف والفساد ، تنشق فئة صغيرة من الطبقة المسيطرة لكي تلمس بالطبقة الثورية » الطبقة التي تحصل في طياتها المستتيرة ، تماما كما حدث من قبل ، حينما أنغمس بعض النبلاء إلى البرجوازية ، وكما يحدث الآن حينما ينغمس بعض البرجوازيين إلى البروليتاريا ،

٣ - تعريف المثقف وفق وضعه في المجتمع : تعريف جرامشي : غير أن المناضل والمفكر الإيطالي جرامشي هو الوحيد في الفكر الماركسي الذي رفض أن يعرف المثقفين على أساس طبيعة عملهم ، أو نوعية أكارهم . فقد جاهد لكي يقدم نظرية عن المثقفين ووضعهم في المجتمع .

ويرى جرامشي أن خطأ النهج السائد في النظر إلى المثقفين يتمثل في البصق من سمكات لهم على أساس الصفات

الداخلية في الأنشطة الثقافية ، وليس على أساس جماع انساق العلاقات التي تمارس في ظلها أنشطتهم .

وخلاصة رأيه أنه في أي عمل مادي مهما ضؤل شأنه - حتى أكثر الأعمال ميكانيكية - جدا أدنى من الجانب الذهني ، أي جدا أدنى من النشاط الذهني الخلاق . ولهذا السبب يمكن القول إن كل الناس مثقفون ، ولكن ليس كل الناس يمارسون في المجتمع وظيفته الثقافية .

ويشرح جرامشي نظريته فيقول إن كل جماعة اجتماعية تولد لكي تقوم بوظيفة أساسية في مجال الإنتاج الاقتصادي تخلق معها وفي نفس الوقت وبطريقة ضمنية فئة أو فئات من المثقفين الذين يكسبونها تجانسها ، ويمطونها الوهم بوظيفتها الحقة ، ليس فقط في المجال الاقتصادي ولكن في المجال السياسي والاجتماعي . فمصابيح المصنع الرأسمالي قد خلق معه الفتي في مجال الصناعة ، وعالم الاقتصاد السياسي ، ومنظم الثقافة الجديدة ، ومنظر القانون الجديد .. الخ .

المثقفون والعمل :

والحقيقة أن نظرية جرامشي في تعريف المثقفين بالغة الأهمية ، لأن بعض الباحثين قد استند إليها لتفسير بعض الظواهر الاجتماعية التي برزت في ثورات الشباب ، تلك هي لزاما نضال الطلبة مع العمال .

فإذا كان الطلبة يمكن بسهولة أن نلحقهم بفئة المثقفين فكيف تأتي لهم - وهم الذين يعيشون - حسب التصور التقليدي للمثقفين - في عزلة من المجتمع ، أن يشتركوا في نضال مشترك مع العمال ؟

لقد وجد هؤلاء الباحثون في تعريف جرامشي للمثقف الجواب .

ونرى هذا التعريف - كما أسلفنا - لم يعد المثقف ينتمي إلى فئة خاصة من البشر المنعزلين اجتماعيا ، بل أصبح وصفا ينطبق على الطلبة كما ينطبق على العمال وغيرهم . فالمثقفون في نظر جرامشي ليسوا هؤلاء الذين يتعاملون مع الوجود بطريقة مجردة ، ولكنهم هؤلاء الذين يحاولون فهم حياتهم ويسعون إلى تغييرها ، عن طريق وظيف نشاطهم بالأنشطة الإنتاجية في المجتمع .

لكل شخص - بذلك - يمكن أن يكون مثقفا إذا أتاحت له الفرصة وشجع على ذلك . وأحدى المشكلات الحادة في المجتمع الرأسمالي أن الإبداع لا يشجع اللهم إلا في المجالات الضئيلة التي يسمح فيها للمجتمع بذلك ، بل أن الإبداع في هذا المجتمع يكاد أن يعاقب عليه خصوماني المستويات الدنيا من الإنتاج . فالامر المسمى السائد هو : « اهتم بعملك فقط » وليس من مهمة العامل أن يوجه الانتقادات أو يشترح التجديدات التي يراها جديرة بالتطبيق . فذلك عمل السلطات ، أيا كانت طبيعتها . ودور المثقف وفقا لمفهوم جرامشي - هو أن يفهم ويفسر وينكر ويتجاوز هذه التمييزات الغروضة على البشر .

أن مفهوم جراثيشي للمثقف له فائدة خاصة ، في كونه يسد الثغرات - على مستوى تطبيقي بحث - بين الطلبة والعمال حتى يمكن لهم أن يجمعوا جهودهم المشتركة ويوجهوها في طريق واحد .

أن هذا النهج في النظر الى الثورة الثقافية ، يؤدي الى القول انها ليست فقط ذات وظيفة تنويرية ، ولكنها أساسا محاولة لتجاوز الفصل بين الفكر والفعل .
الآطار التقليدي لدراسة مشكلات الشباب :

قبل أن تأخذ ثورات الشباب مداها ، وقبل أن تنفجر في كل المجتمعات تقريبا ، كان هناك آطار تقليدي ساذج تدور من خلاله مشكلات الشباب . فقد كان يسود الحديث عن مشكلات الشباب المدرسية ، وعن أزمة «المراهقة» التي يمرون بها الى غير ذلك من المصطلحات والمفاهيم . ولكن أثبتت الأحداث أن هذا الآطار النظري كله لا يلقى رصده مجموعة من «الكبار» لكي يفهموا ويوجهوا مشكلات «الصغار» من الشباب قد عانى عليه الزمن الى غير رجعة .

أن ثورات الشباب اثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أن هذا هو عصر التجديد . وهذا التجديد ليس تجديدا سياسيا فحسب ، أو اجتماعيا فقط ، ولكنه تجديد علمي أيضا . فالآطر العلمية القديمة التي تحدثت عن انحراف الشباب وجناحهم ومشكلاتهم السلوكية ، لم تصمد مع الحقائق الجديدة التي أبرزها الشباب بثورتهم المصارمة في كل مكان .

لقد ناز الشباب على السلطة . والسلطة هنا ليست مجرد جهاز الحكومة بما يتضمن ذلك من أجهزة القمع المخنقة ، ولكنها السلطة بالمعنى الاجتماعي ، سلطة الأب في الأسرة التي يستمد منها من تقاليد متينة ، وسلطة المدرس في الفصل ، وسلطة الأستاذ في مدرج الجامعة ، وسلطة الرأسمالي في المصنع ، وسلطة البيروقراطي في الحزب .

أن احتياج الشباب الذي تمثل في منازعتهم مع المجتمع القائم ، قد وجه هجومه على السلطة بكل صورها وكل رموزها وكل مقدساتها ، تحت شعار واحد ظل يتردد: هو التسيير الذاتي . وهم بذلك يريدون تأكيد أن عالم الاحاد قد انتهى ، الاحاد الذين يتكلمون في مسائل البشر، وأنه لا بد أن تسود الديمقراطية بمعناها الحقيقي لا الشكلى ليس عن طريق الانتخابات على النسخ البورجوازي ، ولكن عن طريق التسيير الذاتي ، أي اشتراك مجموع الماملين في مرقى ما في ادارته ادارة جماعية .

أن ماسبق قد يصلح لاعتناء فكرة سريعة من قبل الشباب للتجديد الذي يرفض عالم الكبار الذي صاغوه على هواهم ، ومن لم في الحاجة ماسة في نطاق العلوم الاجتماعية والإنسانية الى بذل مجهود علمي واعي ومستمر لهم المشكلات الجديدة والتزغيات الجديدة للشباب في العالم المعاصر .



القسم الثاني : مشكلات الشباب من أوجهة العقائدية .

هل تشابه مشكلات الشباب في المجتمعات الرأسمالية وفي المجتمعات الاشتراكية ؟

لقد قامت ثورات شبابية في بولندا وتشيكوسلوفاكيا ، كما قامت في فرنسا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية واليابان ؛ فما هو العلم وما هو الخاص في هذه الثورات ما هو المطلق وما هو النسبي ؟

الحقيقة انه ليس من السهل تقديم اجابات دقيقة على هذه الاسئلة . فحركة التاريخ ما زالت تسير ، والموقف الثوري الذي أبرزه الشباب بنشاطهم الخلاق مازال حافلا بالاحتمالات المختلفة .

ولكننا نستطيع لو نظرنا الى مشكلات الشباب نظرة سوسيولوجية عميقة ، أي لو ربطناها بالبناء الاجتماعي لكل مجتمع ، ان نضع ايجبتنا على السمات العامة وعلى السمات الخاصة لمشكلات الشباب في المجتمعات المختلفة : المجتمعات الرأسمالية ، والمجتمعات الاشتراكية ، وما اصطلح على تسميته بمجتمعات العالم الثالث .

في المجتمعات الرأسمالية : الاستهلاك والتكنولوجيا والرخاء .

دوج المنظرون في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة نظرية منهاها نهاية عصر الايديولوجية وبداية عصر التكنولوجيا . ويريدون من ذلك اليات ان هناك في المجتمعات المتقدمة ، نمطا وحيدا من المجتمعات هو « المجتمع الصناعي » وهذا المجتمع يعتمد على العلم والتكنولوجيا اعتمادا مباشرا . ومن شأن ذلك ان يؤدي للإستهلاك الى حد لم يحدث من قبل في التاريخ ، ويعم الرخاء الذي لا حدود له في هذه المجتمعات .

في هذه المجتمعات ستختلف الطبقة العاملة نتيجة الثورة التكنولوجية الجارية ، وستتغير معها مصطلحات الثورة والبروليتاريا والصراع الطبقي ، وكل مفردات هذا « لقاموس القديم » ، الذي ينتمي الى عصر ما قبل التكنولوجيا .

لقد تحولت التكنولوجيا بذلك الى مسلح وايديولوجية جديدة هي التكنسزم . وظن المنظرون الرأسماليون ان الأوضاع الاجتماعية مستقر في ظل مجتمعات الرخاء المنظمة هذه . غير ان اندلاع الثورات الشبابية في الولايات المتحدة الأمريكية ، التي ترمم أنها حققت من الرخاء مالم يعتقد مجتمع آخر في التاريخ ، ووقوفهم ضد حرب فيتنام وفسد المصالح الامبريالية التي تحركها بطولة وشجاعة ، واشتعال ثورة مايو ١٩٦٨ في فرنسا ، التي شارك فيها عشرة ملايين عامل وقلوا الى جانب الطلبة ، وثورات الطلبة في ألمانيا الغربية ، وفي اليابان كل هذه الثورات قد قدمت الدليل الملم على زيف دعاوى المنظرين الرأسماليين الجدد .

فليس صحيحا ان مجتمع الاستهلاك الذي يصوغ الانسان على هدى مصالح المشاريع الصناعية الفسحة ، ويختلق لديه الحاجات اختلاقا ، تحت تأثير الدعاية والاعلان الذي يسوده افشى والغداخ ، قد حقق السعادة للشهر . وثورة الشباب في هذه المجتمعات موجهة اساسا الى صميم الفلسفة الرأسمالية الرجعية التي تسود فيها . وهذه الثورة لا تريد ان تقنع بانصاف الطول ، بل انها تهدف الى تحقيق تغير جذري شامل في الاسس التي تنهض عليها هذه المجتمعات .

بعبارة مختصرة تهدف هذه الثورات الى تغيير بنساق السلطة في المجتمع ، ونزعها من محتكرها ، حتى يشارك فيها أكبر عدد ممكن من الجماهير .

في المجتمعات الاشتراكية : البيروقراطية والثورة :

لم تقتصر ثورات الشباب على البلاد الرأسمالية ، بل لقد تصدتها الى بعض البلاد الاشتراكية مثل بولندا وتشيكوسلوفاكيا ، فكيف يمكن تفسيرها ؟

من الواضح ان البناء الاجتماعي في المجتمعات الاشتراكية يختلف اختلافا جوهريا عنه في المجتمعات الرأسمالية ، ولابد وفقا لذلك ان تختلف مشكلات الشباب في هذه البلاد .

المجتمعات الاشتراكية تطبق الاشتراكية العلمية وهي ايدولوجية انسانية تؤمن بالانسان وقدراته الخلاقة .

غير انه بين من خبرة السنوات الطويلة ان هناك فرقا بين النظرية والتطبيق . فنتيجة لأوضاع متعددة لا يتسع المجال لمناقشتها ، ظهرت في المجتمعات الاشتراكية بعض الفئات التكنوبروقراطية التي حسدت من مجال مبادرات الجماهير ، وحجرت عليهم باسم « الدفاع عن الثورة » .

وكان من الطبيعي ان يثور الشباب في بعض هذه المجتمعات ازاء كل محاولات الإهذاب الفكرى باسم الثورة ، تنادى بضرورة فتح مجالات الحرية والابداع أمام المثقفين الاشتراكيين ، والقضاء على الطبقة البيروقراطية .

ومما سبق ، يتضح انه وان كانت مشكلات الشباب في المجتمعات الرأسمالية ترد الى سيطرة السلطة على مقدراتهم ومقررات مجتمعاتهم ، والسلطة هناك تمنى سيطرة الطبقة الرأسمالية على المجتمع ، فان مشكلات الشباب في المجتمعات الاشتراكية ، ترد الى سيطرة السلطة على اصدار القرارات ، والسلطة هنا تمنى سيطرة فئة اجتماعية تكنوبروقراطية على المجتمع .

وعلى هذا الضوء نستطيع ان نلتصق بعض أوجه الشبه بين ثورات الشباب في العالم ، فهي ثورات ضد السلطة ، غير ان التشابه يلف عند هذه الحدود ، لان بناء السلطة في كل مجتمع ، وبنوية الطبقات الاجتماعية التي تحتكرها تختلف اختلافا جسيما .

غير ان ذلك لا يعنى أننا نستطيع لو حللنا بناء السلطة في كل مجتمع ، ان نصل لهم نوعية البناء الاجتماعى لكل مجتمع ، ونستطيع بذلك ان نحلل مشكلات الشباب من وجهة النظر العقلانية .

دراسة السلطة الآن بين الصلوة والجهايز هو في رايانا التدخل الاساسى لذلك . ويشهد على صدق هذا التحليل ان غالبية ثورات الشباب هاجمت السلطة القائمة بمطالبة بمزيد من اشتراك الشباب في تسيير مقاييد الامور في المجتمع . ومن هناك نشأت شعارات للتسيير اللادى كصورة اساسية من صور تحقيق الاشتراك في السلطة .

مدخل لدراسة مشكلات الشباب من الوجة العقلانية

دراسة السلطة بين الصلوة والجهايز

عمن تعبر السلطة في المجتمع ؟
هكذا سؤال شغل بال الفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسة قرونا من الزمان ، وتعددت الآراء والفلسفات والنظريات التى تحاول تحديد مكونات السلطة والكشف عن القوى الاجتماعية التى تعبر منها في كل مرحلة تاريخية .

وبرز من بين كل هذه الآراء التحليل الاميل الذى قدمته الاشتراكية العلمية للدولة والثقانون . فعلى خلاف التصورات المثالية التى تصور الدولة بصبائها قوة عليا تعلم فوق الطبقات الاجتماعية وتتمس بالحياد ، جاء التحليل الاشتراكى العلمى ليثبت بادلة لا ريب عليها الشكل ، ان الدولة دائما ليست الا تعبيرا من مصالح «الطبقة الاجتماعية المسيطرة» . ومعنى ذلك انه لكى نحدد طبيعة أى دولة ونوعية السلطة فيها ، فلا بد لنا من ان نقوم بتحليل سوسيولوجى نرصد فيه الطبقات الاجتماعية المختلفة في المجتمع ، ونحدد وزن كل طبقة وسماها الاساسية ، وحركة الطبقات الاجتماعية صعودا وهبوطا . وعلى ضوء نتائج هذا التحليل نستطيع ان نكشف عن القوى الاجتماعية التى تمتلك أمانة السلطة ، والتى تفرض بالنتائي ايدولوجيتها على المجتمع من طريق الاستعانة باجهزة الردع كالجيش والشرطة ، وكذلك من خلال القوات المبدية التى توجد تحت تصرفها، وبمساعدة الاجهزة المتصعدة التى تمتلكها او تؤثر على اتجاهاها ، سواء في ذلك اجهزة الاتصال الجماهيرى من اذاعة وتليفزيون وصحافة ، او الاجهزة التربوية كالمدراس والجامعات ، او الاجهزة انتقيفية كدور النشر ، او الاجهزة الفنية كالسرح والسينما ، وهذا الاطار النظرى في تحليل السلطة يصلح بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية والمجتمعات الاشتراكية ومجتمعات بلاد العالم الثالث .

١ - التحليل السوسيولوجى للمجتمعات الرأسمالية :

يمكن القول ان التحليل السوسيولوجى للمجتمعات الرأسمالية - ان اردنا ان نحدد نوعية السلطة فيها - امر ميسور من وجهة النظر العلمية البحتة ، وبحكم طبيعة تكوين الطبقات ذاتها .

وانا طرحنا جانباً العداء السائد في الدوائر العلمية في هذه المجتمعات لآى تحليل طبقي حقيقى موضوعى ، فانه يمكننا القول ان الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية من السهل الكشف عنها وحصرها وتحديد العلاقات المشابهة التى توجد بينها . بل ومن اليسور أيضا تحديد صور «الحركة الاجتماعى» للطبقة الاجتماعية . ونمنى بهذا حركة هذه الطبقات صعودا وهبوطا ، ذلك انه من بين الحقائق التى كشف عنها علم الاجتماع ان الوضوع الذى تشغله طبقة ما في البناء الاجتماعى لآى مجتمع ليس وضعا دائما بل قد يصيبه التغير ، نتيجة عوامل متعددة . فبعض الطبقات العليا قد تهبط لتصبح طبقات وسطى او دنيا ، وبعض الطبقات الدنيا او الوسطى قد تصعد لتصبح طبقات عليا . وتنبى الإشارة الى ان هذا الصعود او الهبوط لا يتم فلما او نتيجة خطط عشوائية من متع القدر ، ولكنه يتم نتيجة عمليات اجتماعية يمكن دوما الى مبادئ علمية واضحة . وكان ذلك يرد الى انه في المجتمعات الرأسمالية يوجد أساسا طبقتان : طبقة المستغلين من اصحاب الاعمال وطبقة المستغلين من الاجراء والموظفين وغيرهم الذين لا يملكون سوى قوة عملهم ، او خبرتهم الفنية او العملية . ولا يبنى ذلك بطبيعة الحال وجود طبقات اجتماعية اخرى تندرج تحت هذه الطبقة او تلك ، كاتبة الوسطى بتفرعاتها المتعددة . ولكن كل هذا لا يعنى ان معيار ملكية وسائل الانتاج حاسم في التفرقة بين الطبقات الاجتماعية .

والواقع ان التحليل الطبقي للمجتمعات الرأسمالية كانت تلقى منه دائما بالسلطة في هذه المجتمعات من خلال اجهزتها المتعددة التى اشترنا اليها . فمثل هذا التحليل لا بد ان يؤدى الى الكشف من حقيقة المصالح التى تعميها السلطة بالرقم من ادائها انها تغير من قيمتها ككل ، وبغض النظر عن وسائل الديمقراطية الشكلية التى تطبق في انتخاب رؤساء الجمهوريات او في انتخاب اعضاء البرلمان .

ويبدو ذلك واضحا تمام الوضوح بالنسبة للمجتمع الأمريكى ، الذى ندر فيه الدراسات العلمية الاجتماعية التى حساوت ان تكشف عن التكوين الطبقي للمجتمع . ويبدو بهذا الصدد دراسات عالم الاجتماع الأمريكى الشهير س . رايت ميلز استثناء الى القامة ، لقد أجرى ميلز عدة دراسات علمية عن «الطبقة الوسطى» وعن «صفوة السلطة» . وقد اهتم في الدراسة الاخيرة على وجه الخصوص بالكشف عن السلطة الحقيقية في المجتمع الأمريكى ، وعن الطبقات التى تمتلكها . وليس غريبا ان عاش ميلز - بسبب دراساته الجسورة هذه - طريدا بالجامعات الأمريكية التى تربطها بالسلطة ألف رباط ورباط .

ومثل ميلز في ذلك الاقتصادى الشهير بول باران صاحب الكتاب القيم «الاقتصاد السياسى للتنمية» الذى لا فى من المتاعب مالاتى نتيجة دراساته العلمية التى حاول فيها الكشف من الوجه القبح للاستغلال الاقتصادى .

وخلصة ذلك كله ، أنه بالرغم من وجود عقبات عديدة أمام الباحثين العلميين الذى يهدون الى رسم صورة مفهومية للطبقات الاجتماعية ، إلا أنه يمكن بصورة أو بأخرى التغلب على هذه العقبات ، كما حدث في عديد من الحالات . ولأنك أنه ما يساعدهم في ذلك «نقاء» التكوين الطبقي في هذه المجتمعات أن صبح التعبير ، فكل طبقة اجتماعية حدودها واضحة ، وحتى في حالة صعود بعض هذه الطبقات أو هبوط طبقات أخرى فيمكن - إلى حد كبير - تتبع هذه العمليات ورصدها وتفسيرها . والمثل انبارز على ذلك التفسيرات الطبقيّة في المجتمع الأمريكى المعاصر نتيجة الثورة العلمية والتكنولوجية . فقد ارتفعت بعض شرائح الطبقة العمالية لتصبح في مستوى الطبقة

الوسطى ، وهبطت بعض شرائح الطبقة الوسطى لتصبح في مستوى الطبقة العمالية ، وهذه العملية المزدوجة يستند اليها بعض علماء الاجتماع في التنبؤ باختفاء الطبقة العاملة على المدى البعيد . وهذه النبوءة في الواقع إحدى القضايا الخلافية المثارة في الصراع الفئوي حول مشكلة الأيديولوجية والتكنولوجيا التى سبق لنا أن أشرنا اليها .

وإذا كان هذا هو الوضع في المجتمعات الرأسمالية ، فما هو الحال في المجتمعات الاشتراكية ؟

٢ - التحليل السوسيولوجي للمجتمعات الاشتراكية :

مصطلح المجتمعات الاشتراكية فئصافى ، ذلك أنه ان لم يصعد بدقة من شأنه أن تجتمع تحت لوائه أهداف شتى من المجتمعات التى قد تجمعهما وحدة الفكر والتطبيق الاشتراكي ، ولكن يفرق بينهما الأشواط التى قطعها كل مجتمع في طريق الثورة الاشتراكية ، والخصائص النوعية الخاصة بكل منها .

ويقف الاتحاد السوفيتى - في هذا المجال - بوصفه أول دولة اشتراكية في التاريخ ، ليحتل مكانا خاصا ، فسيقة في تطبيق نظرية الاشتراكية العلمية ، والتحولات الثورية الكبرى التى حدثت في كيان المجتمع السوفيتى ، وفيرت من معالمة وقسماته تغييرا جوهريا ، تجعله ينفرد - من وجهة النظر السوسيولوجية - بوضع خاص .

وإذا نظرنا مثلا الى الوضع الطبقي في المجتمع السوفيتى نجد أن مصر الطبقات الاجتماعية المتعددة اند تحدد بصورة حاسمة وقاطعة منذ وقت مبكر ، أى منذ الوقت الذى تم فيه نهائيا تأميم وسائل الإنتاج لكي تصبح ملكا للشعب .

ونحن نأمل - على ضوء الاشتراكية العلمية - أن ملكية وسائل الإنتاج من العامل الحاسم الذى تتشكل وفقا له الطبقات الاجتماعية . فأنطبقات الاجتماعية المائلة لوسائل الإنتاج تختلف بطبيعة الأحوال من الطبقات الاجتماعية المحرومة من ملكية وسائل الإنتاج .

وكان هذا القرار الثوري الذ بداية التحول الاجتماعى الموجه للمجتمع السوفيتى . ونقدس بأنه كان بداية ، أن مجرد تأميم وسائل الإنتاج لم يمكن من شأنه أن يقضى آليا على الطبقات الاجتماعية وعلى التمايز بينها . فالطبقة الاجتماعية وإن تعدد وضعها فعلا طبقا لوضعها بالنسبة للبناء التحتية في المجتمع ، ولغنى قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، إلا أن لها أيضا بناء فوقيًا يتكون من القيم والمعتقدات والأفكار والتصورات الدينية والمثالية الخاصة بها ، أى الأيديولوجية بمثابة مختصرة . وهذه الأيديولوجية لا تستطيع قوة ما أن تقضى عليها بحرة قلم أو بمجرد أسدان مرسوم أو قانون . فقد يخفى أساسها الاقتصادى - نتيجة لظروف متعددة - ولكن قد تبقى الأيديولوجية في المجتمع لفترة قد تقصر أو تطول .



وفي هذه الفترة قامت البروليتاريا - باعتبارها الطبقة الاجتماعية الثورية صاحبة المصلحة في التغيير - بتسلم مقاليد السلطة ، واتادت المجتمع نحو تحقيق الأهداف الأساسية للاشتراكية ، وذلك في المرحلة الانتقالية التي توصف بأنها مرحلة «ديكتاتورية البروليتاريا» . وهي المرحلة التي تم فيها صفة الطبقات الاجتماعية القديمة المتفككة تمهيدا لبناء المجتمع الجديد الذي لا يقوم على الطبقات وانما على الأشخاص .

وإذا سلمنا بما يذكره الفيلسوف الفرنسي التوسر في كتابه « دافعا من ماركس ، باريس ، ١٩٦٦ » فإن المجتمع السوفيتي قد انتهت فيه مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا مما من شأنه أن يبدأ عهدا تاريخيا جديدا . ذلك أن السوفيت يقولون : « عندما اختفت الطبقات المتصارعة ، وأدت ديكتاتورية البروليتاريا مهمتها ، ولم تعد الدولة دولة طبقة وانما أصبحت دولة الشعب كله ، فالناس في الاتحاد السوفيتي يمسألون بغير تمييز طبقي أي يماثلون كالأشخاص . ومن هنا حلت - في مجال النزعة الإنسانية الاشتراكية - الأفكار التي تتعلق بالشخص محل الأفكار التي كانت تتعلق بالطبقة » .

ومعنى ذلك كله أن المرحل الاجتماعي السوفيتي لم يبق فيه طبقات اجتماعية ، بعد أن انتهت المهمة التاريخية للبروليتاريا ، وأصبحت الدولة دولة كل واحد ، وتوصلت السلطة لتصبح في خدمة الجماهير جميعا دون أي تمييز . كل هذا صحيح على مستوى الفكر الرسمي ولكن ماذا من الوازم ؟

بمسألة أخرى لو أردنا أن نقوم بتحليل مسوده ، للمجتمع السوفيتي أو لغيره من المجتمعات الاشتراكية فإذا نجد ؟

سنجد أن الطبقات الاجتماعية سماكتها التقليدية قد اختفت حقا ، ولكن سر، أيضا أنه قد نشأت صور جديدة من التمايز الاجتماعي ، لدرجة حدسية طبقات ، مادام التمايز ، والتفرد ، الطبقة ، الاشتراكية العلمية ، نظاما ملكة أدوات الإنتاج ، انما أنت ، ولكن في صورة ذات اجتماعية .

ونستطيع لو حللنا نوعية هذه الفئات الاجتماعية المتميزة أن نعرض على من يقدمهم مغانيم السلطة في المجتمع ، ويتبدون من ثم صفة «دولة الشعب كله» تجريدا يضي بعض الحقائق الاجتماعية .

وقد نشرت بعض الدراسات العلمية التي أظهرت كيف أن بعض الفئات الاجتماعية مثل فئة «الكتاتوريات» هيمن في بعض المجتمعات الاشتراكية على مراكز إصدار القرارات ، وأن أمضاها بصورة أو بأخرى أدخلوا يطعون بالتدريب محل «الأيديولوجيين القدامى» الذين وان امتلكوا الواسع السياسي النور إلا أنهم لا يمتلكون الخبرة العلمية والفنية في عالم أصبح فيه للتكنولوجيا شأن كبير .

ومعنى ذلك كله أن فهم نوعية السلطة في المجتمعات الاشتراكية لم يعد يكفي بصدده التقاطعة ببعض الصيغ النظرية العامة ، أو بتحديد المراحل التاريخية المختلفة التي تعطلها

هذه المجتمعات والتي لا شك فيها ، وانما ينبغي أن يعتمد في المقام الأول على تحليل ماركسولوجي متممق للبناء الاجتماعي في المجتمعات الاشتراكية ، حتى نتكشف الأوضاع الطبقة - أو ما حل محلها من تدرجات اجتماعية أخرى - على حقيقتها . على ضوء هذا التحليل نستطيع أن نحدد نوعية السلطة في المجتمع الاشتراكي »

٣ - التحليل الماركسولوجي للمجتمعات العالم الثالث :

وهنا نحن هنا أيضا بإزاء مصطلح فضفاض آخر : العالم الثالث . هذا العالم الجديد يضم تحت لوائه أفكارا شتى ، ومجتمعات مختلفة ، يوجد بعضها في القارة الأمريكية ولغنى شعوب أمريكا اللاتينية ، وبعضها يوجد في أفريقيا ، والبعض الآخر في آسيا .

هذا العالم الثالث وإن كانت تجمع بين أقطاره سمات مشتركة لا شك فيها ، أهمها أن عددا كبيرا منها أقطار تحررت حديثا من نير الاستعمار ، وهي كلها تعاني من التخلف الاقتصادي والاجتماعي ، وتحاول جاهدة أن تتغلب من آثار التنمية الاقتصادية ، إلا أنه مما لا شك به أن لكل قطر تاريخا اجتماعيا خاصا يعيد أكتافيات تطوره ، ويفرض الحدود التي لا يستطيع أن يتخطاها في مسيرته نحو التقدم .

ولذلك فليس هناك من صيغة واحدة تصلح لتطبيقها - من وجهة النظر الاجتماعية - على بلدان هذا العالم . ومعنى ذلك أننا لسنا نأخذ مجتمعات متشابهة كالبلاد الرأسمالية أو الاشتراكية ، مما يسهل إلى حد كبير مهمة دراستها من طريق التعميم ، الذي يعتمد على وحدة القوانين الاجتماعية التي تحكمها .

ومعنى ذلك أن هناك حاجة لإجراء تحليل ماركسولوجي متممق لكل بلد على حدة ، لتحديد الوضع الطبقي فيه ، تمهيدا لإبراز نوعية السلطة الهيمنة على تقاليد الأمور فيه .

خاتمة :

بهذا نصل إلى خاتمة هذه الدراسة الموجزة إشكالات الشباب من الوجبة النظرية والعقائدية . ولم يكن في مقدورنا أن نقدم دراسة وافية لكل نقطة من النقاط التي عالجنها في سلب البحث . فالوضوح - على جده - واسع الأطراف ، ليس جوانب متعددة نظرية وتطبيقية وواقعية .

ونرجو أن نسهم بهذه الدراسة في إثارة النقاش الأساسية لهذا الموضوع الحيوي الذي أخذ يفرض نفسه بالحاح على كافة المثقفين بالعلوم الاجتماعية والإنسانية في الوقت الراهن .

إن مشكلات الشباب أصبحت اتحدت اتحدى يواجهه للباحثون والمفكرين رجال الفكر ورجال العمل معا ، واتد أن الاوان لكي نقابل هذا التحدي بفكر مفتوح ، وبمهم على دقيق ، وبموضوعية شاملة ، فذلك هو السبيل الوحيد لفعل اجتماعي رشيد .

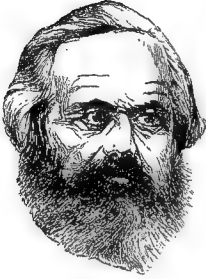
المعيد يس

نظرة مادية إلى نشأة علم النفس

تَدْرِى حَفْنَى

وينبغي أن نشير في البداية إلى أن تحديدنا لعام ١٨٧٠ - وهو العام الذي أسس فيه فونت معمله - كتاريخ تقريبي لظهور علم النفس ، ورغم اتفاق علماء النفس اتفاقا يكاد يقرب من الاجماع على ذلك التحديد ، أمر في حاجة إلى مزيد من التوضيح . فمنذ تاريخ موغل في القدم ، قد يمتد إلى افلاطون وأرسطو - بل وإلى ما قبل ذلك أيضا - تعرض الفكر الانساني للعديد من القضايا والموضوعات التي تدخل بلا ريب في مجال علم النفس كما نعرفه اليوم . بل إن كلمة « علم

علم النفس في آتون الثورة الصناعية
خلصنا في حديث سابق (مجلة الفكر المعاصر - العدد ٦٢) إلى أن وقائع التاريخ - تاريخ علم النفس وتاريخ المجتمع - تكاد تفصح عن رابطة وثيقة بين نشأة علم النفس وما كان يصطرع في المجتمع آنذاك من ثورة تطيح بالنظم الاقطاعية ، وتسلم زمام الامور للسلطة الرأسمالية الصاعدة ، أو تكاد بتحديد أدق تفصح عن أن الحاجة الاجتماعية التي دفعت بذلك العلم إلى الظهور إنما تكمن في خصائص ذلك النظام الرأسمالي الناشئ»



له . ماركس

« ان العمل هو في المقام الاول تلك العملية التي يشترك فيها كل من الانسان والطبيعة ، والتي يقوم فيها الانسان طواعية على تنظيم وضبط العلاقات المادية المتبادلة بينه وبين الطبيعة » .

ك . ماركس

الصناعية في أوجها رغم أن ذلك العلم لم يستقل الا بعد بلوغ تلك الثورة غايتها بما يقرب من ربع قرن . وليس من شك أيضا في اننا ما دمنا نرى كمة رابطة بين ظهور العلم ويطوره ، وبين ما يحيط بكل ذلك من أحداث اجتماعية ، فان علينا إذن أن نحاول لقاء الضوء على تلك الأفكار التي حملت اسم علم النفس قبل عام ١٨٧٩ ، محاولين أن نضعها في إطار الأحداث الاجتماعية التي أحاطت بها . لقد احتلت الثورة الصناعية ما يقرب من مائة عام (١٧٥٠ - ١٨٥٠) وسوف

النفس « يرجع تاريخها الى حوالى عام ١٧٢٤ حين استخدمها وولف في كتابه « علم النفس العقل » ، وذلك. يعنى اننا نستطيع أن نجد دراسات تحمل اسم علم النفس قبل عام ١٨٧٩ بما يزيد عن القرن . ورغم ذلك فان تحديدنا لهذا التاريخ التقريبي يظل صحيحا اذا ما كنا نعتنى باستقلال علم النفس بفرع منفصل من الدراسة ، وهو ما نعتيه بالفعل .

لا شك إذن أنه كانت هناك دراسات تحول اسم علم النفس في الوقت الذي كانت فيه الثورة

بصددها • ويكفى أن نشير - كمثال لذلك التأثير - الى عالم الطب الشهير **البيوتسون** مؤسس مستشفى كلية جامعة لندن (١٨٣٤) ، والذي كان قد أصبح استاذاً لنظرية الطب وتطبيقاته في تلك الجامعة عام ١٨٣١ ، والذي ضحي بمصنعه ومكانته العلمية في سبيل دفاعه عن تلك الأفكار • وتقصيل ذلك أنه قد اتبع لالبيوتسون أن يشاهد عرضاً للمسمرية عام ١٨٣٧ ، ولم يقف تأثره بها منذ ذلك الوقت عند حد اعتمادها كوسيلة للعلاج في المستشفى ، بل سرعان ما شرع في عقد جلسات علنية في الجامعة لعرض المسمرية • ويكفي للدلالة أيضاً على مدى انتشار مثل تلك الأفكار بين صفوف المجتمع آنذاك أن تشير الى أنه كان من بين شهود تلك الجلسات شخصيات ك**توماس مور** و**تشارلز ديكنز** وغيرهم • ولقد أدى عدو تلك الجلسات في نطاق الجامعة الى صدام شديد بين البيوتسون والادارة مما أدى به عام ١٨٣٨ الى تقديم استقالته ، وتأسيسه في عام ١٨٤٣ مجلة ظلت تصدر طوال ثلاثة عشر عاماً تقريباً تحت شعار أنها « مجلة فيسيولوجيا المخ والمسمرية وتطبيقاتها الغير البشرية » •

ثانياً :

مجموعة أخرى من الأفكار وضع أساسها أيضاً أحد الأطباء النفسيين المتخصصين في التشريح وهو **فرانز جوزيف جوف** (١٧٥٨ - ١٨٢٨) وهي تلك الأفكار المعروفة باسم **الفريبنولوجيا** أو **علم الفراسة** الذي يقوم على أساسين ثلاثة هي - أولاً - أن العقل الانساني مقسم الى ملكات منفصلة تبلغ سبعة وعلائين ملكة ، و - ثانياً - أن كلا من تلك الملكات متمركزة في مساحة معينة من اللحاء ، و - ثالثاً - أن درجة نمو مختلف اجزاء المخ القابلة للملكات يمكن التاكيد منها بتجسس البروزات في المحيط الخارجي للجسم • ويقرر **كارول فلوجل** مؤلف كتاب « علم النفس في مائة عام » صراحة أنه « هن سخرية الأقدار أن الفريبنولوجيا قد لاقت من الرواج ما لم تلقه اية نظرية أخرى ، في تاريخ علم النفس كله ، وأنها كانت في الوقت نفسه أكثر النظريات بعدا عن الصواب » • ويقف فلوجل عند هذا الحد دون أن يقدم تفسيراً لسر رواج مثل تلك النظرية الخاطئة سوى أن ذلك كان من سخرية الأقدار •

ثالثاً :

مجموعة من الأفكار النابعة من تطور المكتشفات

نحاول أن نلم بشكل موجز بالأفكار الرئيسية لعلم النفس في فترة احتدام تلك الثورة • ولكن ذلك في الأعوام التي امتدت من ١٨٣٠ الى ١٨٧٩ • وليس لذلك التحديد - أعني تحديد عام ١٨٣٠ كبدية - من دالة سوى أنه يتيح لنا فترة تبدو من حيث مذهبها كافيصة لتبين قدر من الأفكار يسمح بتكوين خطوط عامة لها ، كما أنها من حيث التوقيت تغطي الفترة السابقة مباشرة على اكتمال الثورة الصناعية • وليسست مشكلتنا في تلك الفترة هي العثور على الأفكار ، فهناك ركام هائل منها يكاد يفوق طاقة الحصر التفصيلي ، بل ان مشكلتنا هي محاولة التمييز في ذلك الركام بين الاتجاهات الرئيسية التي تتجمع حولها الأفكار ، أي أن مهمتنا أولاً هي التصنيف ، ثم يأتي التحليل بعد ذلك • وليس أمامنا لاجاز تلك المهمة سوى العودة الى ما كتبه من اهتم من علماء النفس بالتاريخ لذلك العلم من أمثال **أ.ج. بورنج** في كتابه « تاريخ علم النفس التجريبي » ، و **ج. ك. فلوجل** في كتابه « علم النفس في مائة عام » ، و **و. م. أونيل** في كتابه « بدايات علم النفس الحديث » • ولعله مما يستعري الانتباه حقاً بل ويتطلب التفسير كذلك أن من كتب في هذا الموضوع من علماء النفس قد بذل جهداً مضيقاً حقاً في الايقوت شيئاً مهما بلغت ضآلته من أحداث تاريخ ذلك العلم ، الا أن أيامهم لم يفكر أن يولي وجهه شطر ما أحاط بتلك الأحداث من صراعات متقدمة بين مختلف القوى الاجتماعية القائمة آنذاك •

وعلى أي حال ، فلو رجعنا الى تلك المؤلفات لاستطعنا أن نميز - من خلال ما تعرضه من أفكار - أربعة اتجاهات رئيسية تكاد تغطي كافة الدراسات التي حملت اسم علم النفس في تلك الفترة •

أولاً :

مجموعة الأفكار التي تدور حول ما عرف باسم **المسمرية** ، والتي قامت على التسليم بوجود نوع من المغناطيسية الحيوانية تنبعث من بعض الأفراد ممكنة إياهم من إحداث تأثيرات غامضة في الآخرين شبيهة بما عرف فيما بعد بالابحاء أو التنويم المغناطيسي • ورغم ان التسمية تنسب تلك الأفكار الى **فريدريك ميسمر** (١٧٣٤ - ١٨١٥) الطبيب النمساوي ، فلأنها كانت في ذروة انتشارها وتأثيرها في الفترة التي نحن

تسميه أحيانا القوانين الميكانيكية ، ولكنها تشبه أحيانا أخرى القوانين الكيميائية •

علم النفس والادب لوجه السراة

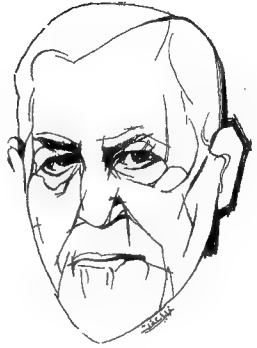
ونستطيع الآن أن نشرع فى تقييم تلك المجموعات الأربع ككل وفقا لمعيار محدد هو مدى انتشارها خارج نطاق أهل الاختصاص ، أى مدى انتشارها بين أبناء المجتمع المعنى من غير المتخصصين . وعلمنا قبل أن نشرع فى ذلك أن نتعرض لما يراه البعض من أننا إذا شئنا تقصى تاريخ العلم - أى علم - فعلمنا ألا نتجاوز حدود ما أتى به أهل الاختصاص من أفكار ونظريات ، وإن الأمر أدعى الى ذلك الالتزام إذا كنا بصدد « تشاك » علم معين ، بدعى أنه إذا كان الجانب التطبيقي من العلم قد يشد - بحكم المنفعة - انتباه الكثيرين من غير المتخصصين ، فإن « نشأته » أو أفكاره الأولى لا يمكن أن تتلهمها إلا عند أهل الاختصاص ، حيث يكون العامة عادة بنائى عن مثل تلك الأفكار الناشئة الوليدة • ولعل ذلك هو ما حدا بمن حاولوا تاريخ علم النفس الى كتابة تاريخه كما لو كان تاريخا لحياة - اكتشفوها على سطح كوكب بعيد - بدأت وانتهت دون أن تربطها بعالمنا الذى نعيش فيه أدنى رابطة ، فتاريخ العلم التخصصى فيما يرون - لا شأن له البتة بما يجرى حوله من أحداث ، وبالتالي فلا شأن لتاريخ هذا العلم بتقبل العامة لبعض من أفكاره ورفضهم للبعض الآخر . وإذا كان جائزا - وإن كنا نشك فى جوازه كثيرا - فى علوم غير علم النفس ، فانه لا يبدو على الإطلاق فيما يتعلق بهذا العلم •

انه لصحيح ومنطقي تماما أن نتلمس الأفكار عند أصحابها ، ولكنه ليس من الصحة ولا المنطق فى شيء أن نقف فى تناولنا لظهور فكرة وانتشارها وذبول أخرى وأخذتها موقف المسجل المتفرج فحسب دون أن تقدم على التفسير أو حتى محاولة ذلك التفسير • وإذا ما وضعنا فى اعتبارنا حقيقة أنه ليست كل الأفكار الدالة الانتشار صحيحة ، ولا كل الأفكار المحدودة الانتشار خاطئة ، بمعنى أن صحة أو خطأ الأفكار ليس هو الملح الوحيد لبقائها أو اختفائها فى فترة زمنية محدودة ، فليس أمامنا إذن سوى أن نلتزم ذلك الحدك فى « هوية » من يتبنون تلك الأفكار ، ويحرمون على نشرها ، أى من يمنحونها حق البقاء • وعلى أى حال ، فليس أمامنا من بديل لقبول

المتعلقة بالجهاز العصبى • وقد تميزت البحوث فى هذا الاتجاه بسميها نحو الوصول الى فهم أفضل للتركيب التفصيل لكل وحدة عصبية ووظيفتها على حدة ، وليس فى اتجاه كشف جديدة لمراكز الوظائف فى المخ • ولعل أهم ما شهدته تلك الفترة فى هذا الاتجاه هى جهود فارسين : أولها أوتنست فيسر أستاذ علم التشريح فى جامعة لييز ، وصاحب الجهود الرائعة فى مجال البحوث المتعلقة باللمس ، أما الفارس الثانى فهو جوستاف فغنر صاحب الانجازات الشهيرة فى مجال الفسيولوجيا بعلمة ، والذي اتسمت اهتماماته المتخصصة والتخصصية لتشمل ضمن ما تشمل الفسيولوجيا والفيزياء والسيكوفيزيقا والفلسفة أيضا ، والذي كان يعانى - على حد تعبير فلوغل من مشكلة ولانه المزدوج ، أى ولده لمنهج العلم المادى ، ولولاه - من ناحية أخرى - للفلسفة المثالية • ولقد أدى ذلك المزدوج بفغنر الى القول - فى مقال نشره عام ١٨٤٨ - بأنه إذا كان للإنسان شعور ، وللحيوان شعور ، فلم لا يكون ثمة شعور للنبات أيضا ، بل وإذا لا يكون للأرض وغيرها من الأجرام السماوية شعور كذلك ؟ لقد أقام فغنر على محاولة فاشلة جوهرا إقامة نظام ميتافيزيقى على أساس من التجربة العملية ، وإذا لم يكن هذا الفشل محلا للتساؤل ، فلا شك أن الإقدام على المحاولة فى حد ذاته جدير بكل تساؤل •

وابعا :

مجموعة من الاتجاهات تتميز بصياغة كل اتجاه منها فى صورة أو مجموعة متماسكة من الأفكار والمبادئ النظرية • وسوف نختار كنموذج لتخصيات تلك الفترة فى هذا المجال علما من أبرزها هو جون ستىوارت ميل الذى نستطيع أن نقول أن أفكاره كانت امتدادا معدلا لأفكار والده جيمس ميل الذى كان يمثل الارتباطية فى أكثر أشكالها جودا وميكانيكية باختصاره لكافة العمليات العقلية الى عمل قانون ميكانيكى مفرد ، والذي لم تكن نستطيع أن نشر فى سيكولوجيته على مكان لآى نشاط خلاق للعقل • ولقد حاول جون ستىوارت ميل أن يقلل من صرامة ارتباطية والده فلم يجد أمامه سوى أن يستبدل بالخطأ الميكانيكية الجامدة للتفاعل بين الأفكار المفردة والتي وضعها والده ، مفهوما كيميائيا جديدا ، مقرر « أن قوانين ظواهر العقل



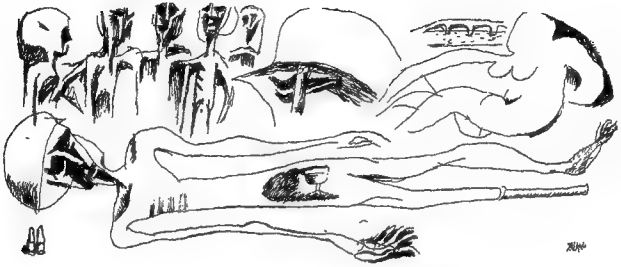
س . فرويد

ولنعد الآن الى مناقشة مدى انتشار الأفكار « علم النفس » كما كانت مطروحة آنذاك - أى فيما بين عامي ١٨٣٠ و ١٨٧٩ - محاولين بذلك تبين مدى اسهامها عموما في صياغة النسب الفكري الذي ساد تلك الفترة . وليس امامنا - نظرا لما يفرضه بعد الشقة تاريخيا - سوى أن نعتد في تبين مدى ذلك الانتشار على معرفة مدى تأثير الصفوة من مثقفي ذلك العصر بمثل تلك الأفكار رغم معرفتنا بأن المحك الأدق هو تبين مدى تأثير قطاع أوسع بكثير من تلك الصفوة . غير أننا لا نستطيع سوى أن نقنع بمحتمل هذا لسببين : أولهما أن التاريخ المدون لتلك الحقبة - وهو أمر لم تعد لنا حيلة فيه - لم يحفظ منا يعنيها في هذا الصدد سوى ما يتعلق بتلك الصفوة هذا اذا ما اتسع المقام لديه لذكر مثل ذلك . أما السبب الثاني - وهو الأهم - فهو أن تلك الصفوة وإن لم تكن تمثل الاتجاه العام تمثيلا دقيقا فهي على الأقل تؤثر فيه وتسهم في توجيهه بدرجة لا يستهان بها . ويكفي كبدائية أن نركز الضوء على امحات سريعة تبدو وكأنها قد عرفت طريقها خلصة الى ما كتب في تاريخ العلم بعامة وتاريخ علم النفس على وجه الخصوص .

او نظرننا مثلا نظرة متأنية الى الموقف الذي

ذلك المحك سوى أن نقف لنقلب الأكف حسرة وحسرة مريدين مع كارل فلوغل - وهو العالم الجليل - يا لنسفرة الأقدار !! .

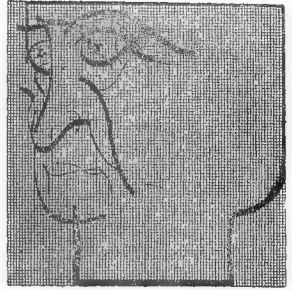
وينبغي أن يكون واضحا أننا بذلك لا ندعو في هذا الصدد الى الربط ربطا ميكانيكيا مباشرا بين بزوغ فكرة معينة في رأس احد العلماء في مجتمع معين وعصر معين ، والظروف الاجتماعية الاقتصادية لذلك المجتمع في ذلك العصر - وأن كان وجود مثل تلك الرابطة يعد فيما نرى قضية جديرة بكل مناقشة - ولكن ما يعنيها حقا في هذا المجال هو أننا حتى اذا افترضنا جدلا أن بزوغ مثل تلك الفكرة لدى ذلك الفرد بالذات أمر تحكمه - أو على الأقل تؤثر فيه - الخصائص المميزة لهذا الفرد بالذات فإن مدى انتشار تلك الفكرة بين غير ذوي الاختصاص وتقبلهم لها ، أو بمباراة أدق ، مدى دخولها ضمن الطابع الفكري السائد في مجتمع معين وعصر معين ، أمر لا يمكن تفسيره بالوقوف فحسب عند خصائص صاحب تلك الفكرة عبقريا كان أو مهربا ، ولا بالوقوف أيضا عند اتصالها أو انفصالها عن تيار أفكار الإفسراد الآخرين . من أهل الاختصاص - الذين سبقوه أو الذين تلوهم ، بل لابد للتفسير من أن يمتد ليتجاوز الأفراد الى الجماعة أو المجتمع المميز بما يتضمنه من ظروف اقتصادية واجتماعية.



من بينهم عدد كبير من الشخصيات ذات التأثير على الرأي العام آنذاك كاللوردات والأساقفة والفلاسفة والأدياء ومن إليهم . وإذا لم يكن معنى ذلك تسليم كافة الحاضرين بصحة القضايا التي يطرحها اليوتسون فانه يعنى على الأقل أن تلك القضايا تشد انتباههم أى أنها ليست بالقضايا الميتة . أما الواقعة الثانية فهي إصدار اليوتسون بعد أن ترك الجامعة لمجلة تعبر عن أفكار المسمرية واستمرّر صدورها بانتظام طيلة ما يقرب من ثلاثة عشر عاما أى من عام ١٨٤٣ الى عام ١٨٥٦ . ولعل ذلك يفسر على الأقل الى أن الرأي العام كان لديه قدر من التقبل لهذا الفكر ككل له الحياة مكتوبا ومطبوعا طوال تلك الفترة .

ولم يكن الأمر قاصرا على اليوتسون ولا على مجال الطب عموما فحسب بل أن العالم الانجليزى المبرز فى علوم الحيوان والنباتات الفريد راسل والاس والذي يكفى أن نشير الى أنه هو الذى شارك دارون التوصل الى نظريته عن النشوء والارتقاء ، هذا العالم قد أصدر عام ١٨٧٥ كتابا بعنوان « حول المجسرات الروحانية الحديثة » ذكر فيه أنه بدأ يهتم بالمسمرية بالتحديد منذ عام ١٨٤٤ اثر حضوره

اشرنا اليه ، والذي اتخذه اليوتسون استاذ نظرية الطب بكلية جامعة لندن من المسمرية لوجدناه يتميز بحدة تسترعى الانتباه حقا . لقد ضحى اليوتسون بمركزه العلمى ، مقدما استقلالته من الجامعة حين طلب منه إيقاف الجلسات التى كان يخصصها لعروضه المسمرية مطلقا صبيحته الشهيرة « اننا يجب أن نقود الرأي العام لا أن يقودنا الرأي العام » وهى صيحة توشك أن تخلق تصورا خاطئا مؤداه ان أفكار المسمرية التى كان يتبناها انما تتعارض مع الرأي العام السائد آنذاك . والحقيقة أن اليوتسون قد أطلق صبيحته تلك حين تصدت له ادارة الجامعة مطالبة اياه بأن « يضع مصالحي مدرسة الطب فوق المصالح العامة للعلم والانسانية ، والا يخاطر بفقدان ثقة الرأي العام » كل ما هنالك اذن أن اليوتسون قد أدخل الى حرم الجامعة أمورا تشغل بال الرأي العام خارج أسوارها وتثير الكثير من النقاش الحاد المحتدم حولها . أما مدى الانتشار الحقيقي لأفكار المسمرية التى كان يتبناها اليوتسون فيتضح من واقعيتين : الأولى هى أن الاجتماعات المشار اليها ، والتى كان يعقدها لم تكن قاصرة على المتخصصين اطلاقا بل كانت تضم جمهورا غفيرا



لا نجد فيما كتب في تاريخ علم النفس ثمة تبرير أصلا لتلك الظاهرة ، كما أنه ليس من الميسور أن نجد مثل تلك الإجابة في كتب التاريخ العام التي لا تشغل كثيرا بمثل تلك الأمور « التفصيلية » . وإذا كان البحث عن هوية أولئك الذين منحوا تلك الأفكار حق البقاء أمرا مستحيلا ، فلنحاول إذن أن نبحث عن هوية أصحاب تلك الأفكار من حيث فكرهم الاجتماعي، وذلك أيضا ليس بالأمر الميسور . فليس أمامنا سوى أن نجعل فتلة من هذا ، ولحمة من هناك ، ثم نقوم بما يشبه ما يقوم به أحيانا عالم الآثار القديمة حين يجمع بين قطع قليلة متناثرة من الأحجار ليؤلف منها صورة لمبعد أو حتى لحضارة كانت تقوم في هذا المكان في عصر سحيق * وعلى أي حال فبداية انطلاقنا هي أننا نعتقد بوجود شيء في المناخ الاجتماعي لتلك الفترة كان يغذى انتشار مثل تلك الأفكار ، ومهمتنا بالتسالي هي تجميع الشذرات المتناثرة هنا وهناك في كتب التاريخ لمحاولة تمييزنا على تحديد ذلك الشيء ، محاولين أن نلمسه فيما كان ينادى به أصحاب تلك الأفكار من أفكار أخرى - خارج نطاق الفكر المتخصص في علم النفس - قد تتصل بالمناخ الاجتماعي السائد آنذاك . وإذا ما تناولنا على سبيل المثال الأفكار التي كان ينادى بها سمبسن هول أحد كبار دعاة المسهرية في محاضراته التي كان يلقيها في خمسينات القرن التاسع عشر في إنجلترا ، وهي المحاضرات التي أشرنا - كدليل على مدى تأثيرها - إلى مدى

سلسلة من المحاضرات التي القاها سمبسن هول عن المسهرية . وقد بلغ تأثيره بتلك المحاضرات حدا جعله يقدم على إجراء بعض التجارب الروحانية على تلامذته ، بل أنه تخطى حدود المسهرية مؤكدا صحة خريطة جول الفرينولوجيه لبروزات الجبهة . ونستطيع بلا شك أن نضيف إلى القائمة الكثير من الأسماء من مختلف التخصصات مثل البريطاني **وليام كروكز** مكتشف العنصر الكيميائي المعروف باسمه إلاليوم ، وأيضا مكتشف الراديوميتر ، وغيره كثير ممن يخطئهم الحصر .

نستطيع إذن أن نسلم بأن أفكار المسهرية والفرينولوجيا كانت تمثل الجانب الأكثر انتشارا أو جماهيرية من أفكار علم النفس ، أما بقية أفكاره - أعني تلك النسابة من تطور المكتشفات المتعلقة بالجهاز العصبي ، وتلك التي تمثل علم النفس المنظم أو الخالص - فقد كانت وفقا للمحك السابق أقل انتشارا خارج نطاق التخصص . ولا يعني ذلك بحال أنها كانت أقل صحة أو تأثيرا بل لعل العكس هو الصحيح . والسؤال الذي يواجها على الفور هو لماذا انتشرت تلك الأفكار بالذات - وهي الأكثر بعدا عن الصواب - ذلك الانتشار الخارق للعادة ؟ ولقد سبق أن أشرنا إلى أن الإجابة الصحيحة لفل ذلك التساؤل إنما تكمن في التعرف على « هوية » أولئك الذين منحوا تلك الأفكار حق البقاء ، والمقصود بطبيعة الحال هويتهم الاجتماعية ، ولكن ذلك أمر مستحيل . فنحن



الطبقة ، ولا أن كل من يحمل هذا الفكر يعتبر ابناً لهذه الطبقة من الناحية الاقتصادية . فعلى المستوى الفردى قد يتبنى فرد معين فكراً طبقة تتناقض تماماً مع الطبقة التى ينتمى إليها اقتصادياً ، وكذلك فمن المعروف أن الطبقة السائدة فى أى مجتمع تطبع المجتمع عامة - بكافة طبقاته - بطابعها الفكرى . وعلى أى حال فليس ذلك بموضوعنا ، وإن كان لا غنى عن الإشارة إليه حتى لا يبدو الأمر مختلطاً ولا متناقضاً حين نشير إلى أن هذه الأفكار قد لاقت انتشاراً «**جهاشمياً**» مذهلاً .

هذا عن الجانب الأكثر جهشمية وانتشاراً من علم النفس ، فماذا عن الجانب الآخر ؟ وهل ثمة توافُق بين الجانبين ؟ يبدو للوهلة الأولى أن أجابتنا ستكون بالإيجاب ، وفى ذلك شيء من الصحة ولا شك ، فهما على الأقل جانبان مختلفان من حيث نظرة كل جانب إلى الإنسان بوصفه موضوعاً للدراسة . لقد تميزت مجموعة الأفكار الأكثر انتشاراً - والتى كانت تتمثل أساساً فى السمرية والفريونولوجيا - بأنها تنظر إلى الإنسان نظرة تجهيلية باعتباره خاضعاً لقوى غيبية أو خارقة أو لا منطقية لا سيطرة لأحد عليها البتة ، وبالتالي فإنه لا يمكن التنبؤ بسلوك الإنسان فضلاً عن فهمه . ولقد تختلف هنا الفريونولوجيا عن السمرية للوهلة الأولى ولكنه اختلاف لا يمس الجوهر بحسب . أما المجموعة الثانية من الأفكار ، وهى تلك الأقل انتشاراً - أعنى الأفكار النابعة من تطسور

تأثر العالم البريطانى **الفريد واسل والاس** بها ، إذا ما تناولنا تلك الأفكار - بنظرة فاحصة - لاكتشفنا أن سنيسر هول لم يكن فى محاضراته تلك التى كان يطوف بها البلاد آنذاك يقتصر على عرضه لبعض الظواهر التى يرجعها إلى ما يعتقد بوجوده من قوى مغناطيسية حيوانية أو ما إلى ذلك ، بل إنه كان يخرج من عرضه لتلك الظواهر بنتائج مؤكدة لوجود الله ، ولخلود الروح ، ومؤكدة أيضاً - وهذا هو ما يعنينا أساساً - لادانة «**المادية**» التى يبشر بها آنذاك اتبعاع أوين فى كافة المدن الكبرى ، وبعبارة أخرى فإن سنيسر هول كان يستند إلى السمرية فى ادانة ما كان يعرف آنذاك بدعاوى «**الاشتراكية**»

لم يعد الأمر إذن على غموضه الأول ، ولم بعد انتشار مثل تلك الأفكار - رغم خطئها فيما يتعلق بحدود تخصصهما الضيق - أمراً يثير حيرة أو بلبلة . فالانتشار هنا أو الجهاشمية - إذا صح التعبير - أنها يرجع إلى ما تؤدى إليه تلك الأفكار من تدعيم للإدولوجية طبقية معينة . أو بعبارة أخرى فإن انتشار مثل تلك الأفكار لا يمكن أن تجد له تبريراً مقنعاً إلا إذا أخطأ بدورها كجزء من نسج تكامل يشكّل الطابع الفكرى لطبقة معينة . ولابد لنا هنا من إشارة عابرة إلى قضية فرعية ، وهى أن قولنا بأن لكل طبقة فكرها أو إيديولوجيتها لا يعنى مطلقاً أن يقتصر تنبئ هذا الفكر على أبناء تلك

مكتشفات الجهاز العصبي ، والأفكار التي نمتل علم النفس الخالص أو المنظم - فقد كانت تنظر الى الإنسان نظرة مختلفة . يمكن ان نطلق عليها صيغة التجزيئية بمعنى النظر الى قطاع مفرد من الوجود الانساني باعتباره جوهر هذا الوجود دون التصدي لفهم الانسان ككل أو حتى تحديد اطار بذلك الفهم كما هو الحال بالنسبة للأفكار التي دارت في فلك الفسيولوجيا في ذلك الوقت، أو بمعنى النظر الى الانسان باعتباره سلسلة من اقواين المنفصلة الغريبة كما هو الحال بالنسبة لأغلب الصيافات النظرية التي يطلق عليها اسم علم النفس الخالص أو المنظم . هناك اختلاف إذن ولا شك بين النظرتين ، وبالمثل فان أفكار المسمرية قد لقيت معارضة شديدة - ولكن لأسباب متعددة ومختلفة - من جانب أصحاب الأفكار الأخرى من أمثال تشيلز ، بل ، وبير فلودنز ، وهيربرت سبنسر ، وبراون وغيرهم ، الا ان تلك المعارضة لم تكن منصبة على ما يحيط بتلك الأفكار من اطار ايديولوجي اجتماعي ، بل كانت منصبة فحسب على خطأ مضموها المتخصص ، أي عليها كافتكار خاطئة يصرف النظر عن قسيتها أو وجعيتها بل حتى يصرف النظر - أحيانا - عن طبيعة نظرتها الى الانسان . ولعل خير دليل على ما نقول - أي على إمكانية تلاقي النظرتين على نفس الأرضية الايديولوجية - هو ما نجده لدى أبرز ممثلي الأفكار المتعلقة بتطور المكتشفات في مجال الجهاز العصبي ، وهي تلك الأفكار التي تبدو - كما أشرنا - متعارضة تماما من وجهة النظر المتخصصة مع أفكار كالمسمرية ، أعني ما نجده لدى فخر - لجل أقدم فخر صاحب الإنجازات الباهرة في مجال تخصصه على محاولة إقامة نظام ميتافيزيقي ، جوهر الارتداد الى فكرة تذكرنا بالنظرة الاحيائية القديمة أي محاولة اصفاء الحياة على الطبيعة الجامدة . وبذلك فان فخر كان يقف مع أصحاب المسمرية - من حيث الجوهر العام - في نظرتة المثالية الى الكون ، ودلالة ذلك أنه لا يوجد ما يحول دون التقاء النظرة التجزيئية الى الانسان بالنظرة انتجيلية اليه في اطار ايديولوجي واحد ، بل لعل ذلك هو الأقرب الى التصور .

دلالة عام ١٨٧٩ :

موجز القول إذن انه كان ثمة ما يسمى بعلم النفس في الاعوام السابقة على ١٨٧٩ ، وأن

ذلك « العلم » قد تميز بسمتين أساسيتين فيما يتعلق بنظرته الى الانسان هما : **التجهيل والتجزي** . وان انتشار الأفكار التجهيلية في تلك الحقبة لم يكن مرجعه صحة تلك الأفكار أو خطئها بل اتساقها مع بناء فكري متكامل معاد للفكر الاشتراكي الوليد الصاعد آنذاك ، كذلك فان الأفكار التجزيئية - وبصرف النظر عما اذا كانت أقرب الى «لصواب بشكل ما - فانها في امتدادها الفكري الى ما هو خارج حدود التخصص كانت تلتقي تماما بالأفكار التجهيلية من حيث اندماجها في البناء الفكري المتكامل السائد آنذاك . **تري ما دلالة عام ١٨٧٩** إذن ؟ **وما الذي دعا الى اعتباره بداية لعلم النفس ؟** علينا قبل أن نستعرض في تلك التساؤلات أن نسلم ابتداء بأن اعتبار عام ١٨٧٩ بداية لعلم النفس إنما يعني - على أي حال - ان كافة ما سبق تلك البداية من أفكار تحمل اسم علم النفس لم تكن تميز عن الاتجاه الصحيح الذي ينبغي أن يتخذه « **علم النفس** » في نظرتة وتناوله للانسان . أو بعبارة أخرى يمكننا القول بأن علم النفس كان في حاجة الى أن يصبح مساره ، وأن عام ١٨٧٩ كان البداية لمحاولة وضعه على الطريق الجديد الصحيح . ولا يعني حاليا أن نناقش ما إذا كان ذلك الطريق جديدا حقا ولا أيضا ماذا كان صحيحا حقا ، كل ما يعني هو تأكيد أن اعتبار عام ١٨٧٩ بداية لعلم النفس إنما يعني حتما التسليم بأن ذلك « العلم » كان قبل ذلك التاريخ يفتقد الطريق الصحيح . ترى ما معنى ان يفتقد العلم طريقه الصحيح ومتى يمكننا القول بأن علما ما يتخذ طريقه الصحيح؟

وماذا تعني بالطريق الصحيح ؟ ان الطريق الصحيح للعلم - فيما يبدو لنا - هو الطريق الذي يمكنه من فهم وتفسير الظاهرة أو الظواهر التي هو بصدد تناولها فهمه وتفسيرها موضوعين مما يتيح له قدرًا معقولًا من التنبؤ الموضوعي بمسار تلك الظواهر مستقبلا . ومن هنا فان بداية ذلك الطريق لا يمكن أن تكون سوى التعبير الموضوعي عن تلك الظواهر . ونحن اذا ما سلمنا بأن الكون ملء بالمعدي من الظواهر التي قد يمتد تاريخ وجودها الى ما قبل وجود الانسان ذاته ، وأن ذلك لم يؤد الى ظهور العلوم التي تدرس كافة تلك الظواهر دفعة واحدة ، بل أن ظهورها قد اتخذ تسلسلا معينًا ذا دلالة محددة ، فان ذلك يعني أن البداية الأولى لأي من العلوم لا تتوقف على وجود الظاهرة أو

الظواهر التي هو بصدد دراستها فحسب ، بل على ظهور الحاجة الى فهم تلك الظاهرة . ومن هنا كانت الرابطة الوثيقة بين ظهور العلوم وتطور المجتمع الانساني باعتبار ان ذلك التطور هو الذي يخلق ويغير من حاجات الانسان .

لقد كان أهور وانتشار تلك الدراسات التي أشرنا اليها ، والتي كانت تحمل اسم علم النفس ، في فترة احتدام أحداث الثورة الصناعية ، بمثابة التعبير الصحيح عن قضيتين أو - على الأصح - عن قضية واحدة ذات شقين : أولا : كان ظهور وانتشار تلك الدراسات بمثابة الإشارة الى أن الظروف الاجتماعية السائدة آنذاك - أي ظروف الثورة الصناعية - قد خلقت ضمن ما خلقت حاجة ملحة الى ظهور علم جديد هو علم النفس وسوف نتعرض فيما بعد بشيء من التفصيل لمبررات ظهور تلك الحاجة في تلك الحقبة بالتحديد . ثانيا : كان ظهور وانتشار تلك الدراسات بما تميزت به نظرتها الى الانسان من نزعة الى التجهيل والتجزئ . وبصدد أنفسنا السبب في انتشار ما : تنتشر من تلك الأفكار ، يعد دليلا على أن تلك الدراسات لم تكن التعبير الصحيح عن الحاجة الملحة الى ظهور ذلك العلم الجديد ، أي أنها لم تكن تفسر في الطريق الصحيح ، أو بعبارة أخرى ، لم تكن تفسر في الطريق الذي يؤدي الى التعبير الموضوعي عن الظاهرة التي هي بصدد دراستها - أي الانسان - ومن هنا فإن المطلوب لم يكن تطوير مثل تلك الدراسات ، إذا ما اعتبرنا أن لتطوير إنما يعنى التقدم الى الأمام في نفس الاتجاه أي التزايد الكمي في المعرفة ، بل كان المطلوب هو ان يولى كلنا قدميه على بداية طريق جديد وصحيح ، ميمما وجهه صوب الفهم الموضوعي لتلك الظاهرة التي هو بصدد التعرضي لها - أي الانسان - كان المطلوب إذن تغيرا كفييا في اتجاه المعرفة ، وليس تزييدا كمييا في محتواها ، كان المطلوب هو البحث عن بداية طريق جديد . ترى هل كان ثمة ما يشير الى ذلك الطريق الجديد آنذاك ؟ لاهنا لو وجدنا مثل تلك الإشارة لأصبح في استطاعتنا - دون جهد كبير - أن نضع أيدينا على تلك الحلقة التي طال بحثنا عنها ، ألا وهي ذلك الجديد الذي حملته الثورة الصناعية - ضمن ما حملت - والذي كان بمثابة الأساس لتلك الحاجة الملحة الى ظهور ذلك العلم الجديد . ولكن البحث عن مثل تلك الإشارة - فضلا عن العثور عليها - ليس بالأمر الهين ، فالبحت عنها

لدى أصحاب تلك الدراسات التي كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك جهد لا طائل وراءه . فلو كانت معرفه بداية الطريق الجديد الصحيح متوفرة لدى هؤلاء ، وكانت لديهم الرغبة والقدرة على شقه ، لما كنا بحاجة أصلا الى البحث عن تلك الإشادة ، ولما كان علم النفس في حاجة الى بداية طريق جديد . ترى اين إذن يمكننا أن نلتصم إشارة الى ذلك الطريق الجديد الصحيح اذا كان ثمة إشارة الى ذلك في تلك الحقبة بالتحديد ؟ على أي حال فليس ثمة ضرورة تحتم وجود مثل تلك الإشارة في ذلك الوقت ، ولكن لا بأس من بدل قدر من الجهد في انتماسها ، فهو - فيما نعتقد - لن يكون بحال جهدا في غير طائل .

أشرنا فيما سبق الى أن انتشار ما كانت تحمله الدراسات النفسية آنذاك من أفكار إنما كان يرجع أساسا الى ارتباط تلك الأفكار ببناء فكري متكامل يعبر عن مصالح طبقية معينة ، ولما حاليا بصدد الأفاضة في الحديث عن طبيعة تلك المصالح ولا طبيعة الطبقات التي يعبر عنها ذلك البناء الفكري بل يكفي أن نشير - من جديد - الى أن السمة الرئيسية لذلك البناء الفكري كانت لعداء للفكر الاشتراكي الذي كان من أبرز ممثليه آنذاك - على بعد الشقة الفكرية بينهما - ووبرت أوين وكارل ماركس . أفلا يحق لنا في بحثنا عن إشارة الى بداية الطريق الجديد لعلم النفس ، وبعد أن افقتنا وجود مثل تلك الإشارة لدى أصحاب الدراسات التي حملت اسم علم النفس آنذاك ، ألا يحق لنا أن نلتصمها لدى أصحاب الفكر المقابل ، أي أصحاب الفكر الاشتراكي ؟

إشارة الى طريق :

ان ندرة ما كتبه أصحاب الفكر الاشتراكي آنذاك فيما يتعلق بموضوع علم النفس يجمنا - فنظر بقدر كبير من الاهتمام - ولا نقبول الدهشة - الى إشارة وردت في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لكارل ماركس عام ١٨٤٤ . ويحسن بنا أن نورد نص تلك الإشارة قبل أن نتناولها بالتحليل والتعليق .

يقول كارل ماركس : -

.. لا يمكن حل التناقضات النظرية الا بطريقة عملية ، استنادا الى الطاقة العملية للبشر . وبالتالي ، فإن حلها ليس مجرد مشكلة معرفية على الإطلاق ، بل انه المشكلة الحقيقية للحياة ،

قد عرفت من المنبع الصحيح وألبداية الصحيحة لعلم النفس .

والصناعة التي يعنىها ماركس - تاريخيا وواقعا - ليست قديما ترى الصناعة الرأسمالية فحسب - وهو ما قد ينصرف اليه الذهن للوهلة الأولى - بل للصناعة بمفهومها الشامل أى باعتبارها العمل الإنسانى الذى يحقق بدرجة أو بخرى الوحدة بين الإنسان والطبيعة ، فيدرن ذلك المفهوم الشامل لم يكن ممكنا بحال . لحدث من « تاريخ » للصناعة عام ١٨٤٤ . وعلى أى حال فقد أكد ماركس بعد ذلك بهوائى عمام واحد أو يزيد قليلا ، وفى كتاب « الايديولوجية الألمانية » الذى اشترك فى كتابته مع انجلز « أن الوحدة بين الإنسان والطبيعة قد وجدت دائما فى أشكال مختلفة فى كل عصر ، وذلك وفقا لنمى زيادة أو نقصان تطور الصناعة » .

ووفقا لذلك المفهوم يرى ماركس أن الصناعة تاريخيا وواقعا - هى التجسيد الملموس للقدرات الإنسانية بمعنى أنها التعبير المصرح عن نشاط علاقة الإنسان بما هو خارجه ، وأنها بذلك لا بد وأن تكون البداية التى يبدأ منها علم النفس الإنسانى مسيرته . ولا يعيننا لأن مناقشة مدى صحة تلك البداية أو مدى شرعيتها ، وكيف أن نشير الى . به لا يبدد يوجد من بين اهـسل الاختصاص فى علم النفس ، ولا حتى من بين المهتمين به من حاول أن يتخذ من تلك البداية - كما أشار اليها ماركس - منطلقا حقيقيا لذلك العلم ، رغم أن نبوءة ماركس بأن الدراسات التى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك مصيرها ستمثل لا دعاية قد تأكلت صحتها من خلال تطور علم النفس ذاته ، وبصرف النظر عن المسار الذى اتخذه ذلك التطور .

والآن ، فلنفترض جدلا أنه قد وجد فى تلك الحقيقة ، ومن بين المهتمين بعلم النفس ، من أخذ إشارة كارل ماركس على محمل لجد ، وحاول أن يضع علم النفس على مشارف ذلك الطريق ، أعنى طريق دراسة علاقة الإنسان بالطبيعة ، أى دراسة العمل الإنسانى ، ترى كيف كانت سوف تبدو له صورة ذلك العمل آنذاك ؟ (أن العمل هو فى المقام الأول تلك العملية التى يشترك فيها كل من الإنسان والطبيعة ، والتى يقدم فيها الإنسان طواعية على تنظيم وضعه بسيط العلاقات المادية المكتوبة بينه وبين الطبيعة » هكذا عرف كارل ماركس العمل الممسك فى كتابه رأس المال . ووفقا لذلك التعريف ، فإن للعمل

والتي لم تستطع الفلسفة حلها لأنها بالتحديد اعتبرت هذه المشكلة مجرد مشكلة نظرية .

... ان تاريخ الصناعة ، وتلوجود الموضوعى القائم لها ، يعد بمثابة الكتدب المقترح لقوى الإنسان الجوهرية ، وبمثابة الكشف عن معانى علم نفس إنسانى ولم يتم حتى الآن فهم ذلك التاريخ فى ارتباضه الوثيق بجوهر كينونة الإنسان ، بل فحسب من خلال علاقة خارجية نفعية ، لان الناس - وهم يتحركون فى عالم من الاغتراب - لا يستطيعون سوى اعتبار النمط العام لكينونة الإنسان - أى الدين أو التاريخ فى طابعة الموجد العام - كسياسة وفن وأدب إلى آخره - بمثابة حقيقة قوى الإنسان الجوهرية ، ونشاطه المرنى . ان أمامنا القوى الجوهرية للإنسان متبوضة فى صورة موضوعات حسية مفترية ناعمة ، أى فى صورة مفترية ، وقد تكشف فى الصناعة المادية المألوفة .

ان علم النفس الذى تظل اكثر اجزاء التاريخ معاصرة وقابليته للفهم حياله كتاب مغلق ، لا يمكن أن يصبح علما أصيلا وشاملا وحقيقيا . ما الذى يمكن أن ننتظره حقا من علم ينزل ميتها عن هذا انقطاع الكبير من العمل الإنسانى ، ويخفق فى تبين ما ينقصه هو ، بينما تظل مثل تلك الثروة من الإنسان المطروحة أمامه لا تعنى بالنسبة له شيئا ربما أكثر من كونها « حاجة » ، « حاجة فجة » ؟

كارل ماركس - المخطوطات الاقتصادية والفلسفية (١٨٤٨)

يجدر بنا قبل أن نشرع فى التعليق على هذا النص الذى أورده ماركس عام ١٨٤٨ - أى فى أوج انتشار الأفكار التى أشرنا اليها والتى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك - بجسدر بنا أن نحدد ما ورد به من أفكار رئيسية . ويمكننا اجمال تلك الأفكار فى نقاط أربعة هى :

١ - ان الصناعة من حيث هى تاريخ متطور ، ومن حيث هى واقع قائم ، تعد بمثابة التجسيد للقدرات الإنسانية .

٢ - ان الصناعة بهذا المعنى إنما هى بمثابة المنبع الذى ينبى أن ينهل منه علم النفس .

٣ - أن اعتبار الصناعة منطلقا لعلم النفس أمر لم يكن قد تحقق آنذاك .

٤ - ان الدراسات التى كانت تحمل اسم علم النفس آنذاك مصيرها الفشل لا محالة لأنها

من القول بأن العمل قد أصبح مفترباً . ورغم ما يشبه تعريب كلمة الاغتراب alienation من صمب . ورغم تعدد ما اتخذته من معان ، فإننا لم نجد كلمة انسب منها في هذا المقام . ونحن لانعني هنا الاغتراب بوصفه قضية فلسفية فيرونييه ، بل بوصفه ظاهرة اجتماعية ماركسية ذات شقين : شقها الاول عزلة الانسان عن نفسه وعما يحيط به ، وشقها الثاني اسقاط القوى الاجتماعية للانسان على قوة خارجية تتصف ببطش والجبروت ولا يملك امامها سوى الخضوع لنذيل أو اضياع الكامل ، وبهذا معنى بالتجديد يمكن أن يعد الاغتراب السمة المميزة للمجتمع الرأسمالي الناشئ ، او بعبارة أدق لعمل الانسان في ذلك المجتمع ، وعلى أي حال نعد نحدث ماركس عن الاغتراب بوصفه « جوهر شروط المجتمع الرأسمالي » ووصف المجتمع الاستراكي بأنه « مجتمع يتحرر فيه البشر من اغترابات المجتمع الرأسمالي ، ويسيطرون فيه على انفسهم بفهمهم وتحكمهم في الطبيعة ووسى سلطانهم الاجتماعية الخاصة » .

خلاصة القول إذن أن هناك جديداً قد اعتري الانسان في ذلك العصر ، وهو اغترابه فيما ينتج ، وضياح شعوره بغرديته ، وبهويته الذاتية . وكان هذا الجديد - فيما نرى - هو الذي أبرز الاحساس بالحاجة إلى قيام علم جديد يأخذ على عاتقه دراسة الشعور الانساني دراسة علمية تمكن أساساً من فهم موضوعي لشعور الانسان بالاغتراب - أو كما عبر ويعبر عنه اهل الأدب بشعور الانسان بالهم والفلق والضياع .

خاتمة :

بذلك نكون قد حاولنا بقدر ما سمح لنا الوقت والحيز والجهد اللقاء قلم من الضوء على الأساس المادي لنشأة علم النفس ، وهي محاولة يتقصها ولا شك مزيد من الوقت والحيز والجهد لكي تمتد من « نشأة » علم النفس إلى تتبع لمسار ذلك العلم ومدى ما حققه - خلال ذلك المسار - من انجاز للمهمة التاريخية الملقاة على عاتقه ، أعني لتوصل إلى فهم للانسان من خلال دراسة الشعور الانساني دراسة علمية ، وهو الشمار الذي رفعه فوننت أو خلمه عليه مؤرخو علم النفس معتبرين بذلك أن افتتاحه لمعلمه هو البداية الجديدة الصحيحة لذلك العلم ترى هل كانت تلك هي البداية الصحيحة حقاً ؟

قنري حنفي

صوراً مختلفة تتغير وتباین وفقاً لتطور المجتمع ، فما هي الصورة التي اتخذها العمل في هذه الحقبة ؟ لا شك أن تلك الصورة ملامح عديدة منها الاقتصادي واسباسي والأخلاقي والاجتماعي إلى آخره ، ولسوف تقتصر على ذكر ما يتصل بموضوعنا من تلك الملامح ، أعني ما يتصل بعلاقة الانسان بما هو خارجه .

نستطيع أن نشير في عجلة سريعة إلى أن الشكل الذي اتخذته العمل الانساني في تلك الفترة كانت تميزه سمات عدة أهمها : -

أولاً : أن الاصل التاريخي للعمل الانساني هو قيام الانسان بصنع ما هو في حاجة إليه ، ومع مسار التطور فليقد قام الانسان الفرد بصنع ما يحتاجه أسرته ثم قبيلته أو قريته ، ثم بصنع ما يحتاجه الآخرون ليبادلهم اياه بما يحتاجه هو . وهكذا إلى أن بلغ اتساع تلك الشقة أقصاه في الحقبة التي نحن بصدد الحديث عنها ، حيث أصبحت العلاقة بين ما يصنعه الانسان وما يشعر بالاحتياج إليه في حكم المنعقدة . وبذلك تحول العمل من مجال يحقق فيه الانسان ذاتيته إلى مجال لنفي تلك الذاتيه .

ثانياً : أدت كثافة الايدي العاملة التي تقوم بصناعة نفس الشيء في نفس المكان - أي التي تعمل في المصنع - إلى استحالة أن يحدد المرء ما أدى إليه جهده هو كفرد بالتجديد . وذلك بعكس ما كان يكفله له الشكل الحرفي للصناعة حيث كان في استطاعته - وبسهولة - أن يقول « أنا صنعت هذا الشيء » .

ثالثاً : أدت طبيعة التوزيع الرأسمالي للنتاج إلى تأكيد جديد لشعور الانسان بالعزلة بيسه وبين انتاجه ، بحيث أصبح من الجائز في تلك الحقبة أن تقضي البرودة على احد عمال مناجم الفحم مثلاً لأنه لم يجد ما يشتري به فحمه ، لأنه متعطل ، وذلك نظراً لزيادة انتاج الفحم مما أدى إلى كساد سوقه .

رابعاً : أدى ما تميزت به تلك الحقبة من فائض في العمالة إلى ادكاء روح لتافسة الفردية ، وما ترتب على ذلك من انزوال الانسسان عن الآخرين من أبناء مجتمعه ، وفي نفس الوقت إلى ادكاء شعور المرء بتفاهة شأنه كفرد وأنه ليس أكثر من زر صغير في آلة مهولة .

ولو شئنا أن نجعل تلك الخصائص الأربع - وغيرها أيضاً من خصائص العمل الانساني في تلك الحقبة - في عبادة واحدة ، كما وجدنا أنسب

اغتراب العلم

صلاح قنصوع

للواحد منها بالآخر ، معرفة الإنسان في جانب ، ومثله في الجانب الآخر . أو بعبارة موجزة .
هناك العلم من جهة ، والقيم من جهة أخرى .

ويبدو أن القضية التي تزعم الفصل العاجز بين العلم والقيم قد صغلتها طول التردد حتى غدت مسألة لا سبيل إلى التئيم منها . غير أن من المرجح أن قوة اقناعها تعود إلى افتراضين مضمرين . الأول هو النظر إلى العلم وكأنه بناء مكتمل معطى ، مصاغ على قدر محتواه العرفاني الراهن . والثاني هو تصور النشاط الإنساني أو فاعليته منقسمة إلى مناطق وأقاليم تتصوب بينها الحدود والسدود .

وقد كانت النتيجة المباشرة لتلك الافتراضات اغتراب العلم الذي يعنى تصور العلم كأنه مستقلا عن الإنسان ، محلقا في عوالمه الخاصة ، له أن يثبت من الأمور وأن يدحض غيرها ، ما شئت له قدرته التي لا شأن لها بأمال الإنسان ومثله . وهذا هو ما حصد بالكثير من المفكرين إلى مناقشة الصلة بين العلم والإنسان ، هل هو بناء أم مدمر ، وهل يمكن تسخير الخير أم الشر ، إلى آخر هذه القائمة المعهودة . من موضوعات انجندل والحوار ، وكان العلم قد صار شيئا آخر

يكاد يرى البعض في عالمنا اليوم وجهه يوشك أن يفقد ألغته به ، مبدية ازدياده بأمالنا ، ولا مبالاة بأعمالنا . وكان كل جهود الإنسان التي يذللها في حماس وسخاء ، وكل محاولاته للذنو من حقيقة ذلك العالم ، والقوس هي أعماقه ، واختراق فضائه ، لكي يعرفه ويفهمه ، لم تسفر إلا عن تهزيق القناع عن وجهه الذى بدأ متجهما مروعاً .

فكلما نمت المعرفة ، وتراكمت آثار الإنسان ، أحس أنها تنزلق من بين يديه ، متمردة عن سلطانه نائية عن تحقيق غاياته . وما يلبث أن يدرك أنه قد ترك وحيدا عاريا في البرية .

والى جانب هؤلاء الذين يرون الشر قد احتاج كل شيء ، هناك من يرون الأمر على مايرام ، وأنه ما زال في وسعنا أن نسكر ما اكتشفه الإنسان وأبدمه في خدمة الخير .

ولكن ، ألا يعنى ذلك أن ثمة أمرين ، هما معارف الإنسان وأعماله من جهة ، وأماله وغاياته من جهة أخرى ، وعلينا أن نقرر إذا ما كان يمكن أن يوجه الأمر الأول لتحقيق الثانى ؟ وذلك بمعنى أن هناك أمرين منفصلين لا شأن



غير الانسان ، منشئة ومبدعة ، بات علينا اما ان نروضه او نسقط تحت عجلته .

ولا يختلف اغتراب العلم عن أية صورة من صور الاغتراب الثقافي من حيث اقتصاد الوعي باصل الغائبة الضاربة بجسورها في غايات الانسان وقيمه ، والخاصة لسيطرة الانسان عليها ما دامت بعضها منه ، لم تفرغ عليه من خارج ، ولم يعثر عليها مصادفة وانفاقا ، فاذا ما اظلت هذا الوعي ، اعتصم العلم مستقلا بمآى عن الانسان تحيطه هالة من الاجلال والاكبار ، او انزوى بركن ترشقه سهام اللئنة والانكار .

ولاغتراب العلم منتفعون به ، وساقطون تحت وهمه . فاما المنتفعون به فهم المعارضون لنتيجته ونتائج من اصحاب المصالح التي اقترنت بمصادر السلطة التقليدية التي شرع العلم يحتل مكانتها . واما الساقطون تحت وهمه ، فمنهم هؤلاء الذين يبدون استيائهم مما يقترن بتطبيقاته من نتائج ضارة وامور شائنة . ومنهم كذلك المثقنون واللاهوتيون الذين يستنكرون ما قد وفر في ظنهم من اثر العلم في الخط من قدر الانسان كسيد للمخلوقات ، والتقليل من كرامته بوصفه كائنا روحيا .

واما في الفلسفة ، فتتخذ آثار اغتراب العلم صورا متعددة أبرزها موقفان متعارضان يزعم الأول ان العلم ، وقد تم له النصر والفتبة ، قادر على ان يجد الحل لكل شيء . وينادي الثاني بالفلاس العلم . ويتوسط الفريقين موقفسان

يخفف الواحد منهما من غلواء أحد الموقفين السابقين .

فاما الموقف الأول ، فهو موقف الذين يربطون مصر فلسفتهم بمجلة نظرية من نظريات العلم قد وجدت تأييدا ورواجا في زمانها . ومن أصحاب ذلك الموقف بعض الماركسيين وأخطورين والرضعيين ، رغم اختلاف مذاهبهم الفلسفية . ويبلغ تقدير هؤلاء للعلم حدا لا يطاوله فيه غيرهم . ولكنهم لما كانوا يقدرون العلم تقديرا يغفلون معه مكانته الحقيقية من الانسان ، فقد أصبح لديهم مثالا علويا يستوجب احتذاءه . ومع ذلك اختلفت آراؤهم ولم تتفق على شيء ، لأنهم طلبوا من العلم ما لا يمكن أن يعطيه ، فلم يصلوا في ميدانهم الفلسفي الى ما وصل اليه العلم من اتفاق حول قوانينه ونظرياته ، لأن محاولاتهم في مد نتائج نظريات العلم الطبيعي على استقامتها في مجال الانسان والمجتمع ، لم يقدر لها النجاح . ولم يكن في وسعها سوى تبرير مذاهبهم .

اما الموقف المعارض من مواقف اغتراب العلم فهي دعوى البعض بالانحلال العلم . فهذا هو «أورتيجا أي جاسيه» يقول عن رجل العلم أنه هو الطراز الذي مهد لقيام «رجل الانهيار» لم يأت مصادفة ، ولا كان سبب نواح من القصور في أفراد العلماء ، بل بسبب العلم نفسه هو الذي يجعل من رجل العلم أنسلا بدائيا ، أو متوحشا عصريا . ويعمل رجل العلم عمله على الآلة ، كما أنه متخصص يتميز بالجهل بكل شيء يخرج عن منطلقة الصفة من اللون ، فالعلم هو الذي يميز ثقافتنا اليوم ، وهي ثقافة الدهماء في نظر جاسيه . «وانهيار» هي كلمة من يعجز عن أن يضع لنفسه قيمة معينة على انفس معينة سواء كانت تلك القيم خيرا أم شرا . ويؤذى العلم بنظره الضيقة التخصصية الى القضاء على كل محاولة لتوسيع أفق النظرة الى الأمور .

كما يقول أوانامونو أن العلم لا يشبع حاجات تلينا وإرادتنا . فهو لا يميل الاهتمام بمشكلات الانسان الحقيقي المكون من لحم وعظم وحسب ، بل هو يشهر أيضا في وجه من يابون التسليم باستقامته أسلحة السخرية والازدراء .

ويحتج «شليج» على المنهج العلمي «تلك الطريقة العمياء الحالية من التفكير في امتحانها

الطبيعية ، التي رسخت قواعدها منذ أن عمسد «بيكون» الى أفساد الفلسفة ، ومنذ أن قسام بويل ونيوتن يوضع أسس الفيزياء » . يكشف «هتشنسون» عن قلقه في قوله بأن أممائه «قد بلغ في آن واحد القمة في المعرفة والتكنولوجيا والتحكم في الطبيعة ، والحضيض في حياته الخلقية والسياسية» .

ويود «شفايتسر» انهيار ثقافتنا المعاصرة التي روح العلم المادية القائمة على التخصص ، ذلك أحقر الروحي الداهم الذي يفسد ما بين الروابط الوثيقة بين المعارف ، والذي يعجز عن إقامة أفق على ووسع كما يجب أن يكون الإسهام . فالفكر الإنساني اليوم لا يلقى عونا من العلم ، فقد وقف العلم مستغلا منعزلا في مواجهة العذر الذي يسعى الى تحرير الانسان .

ويؤكد «ديكسون» في كتابه «الموقف الإنساني» أن العلم هو تلك النظرة الى الحياة التي تستبعد كل ما هو إنساني من بوحنة المستقبل . فهو يفترض أنه بقدر ما تبعد عن انفسنا ندنو من (الحقيقة العلمية) ، وبقدر ما ننصل من إعمق عوطفنا ، وعمن نحبهم ، نقرب من الواقع ومن القلب المتحجر من الكون العلمي .

وكان من نتيجة ذلك أن تحصل مريق من أصحاب ذلك الموقف الى التشاؤم والاستسلام لهذا المصير القائم الغامض على نحو ما عبر عنه «شوينهور» أصدق تعبير فلسفي .

بينما بحث فريق آخر عن عزاء آخر أو مهرب يلوذ به في أفن والجمال مثلما نجد ذلك عند «سانيتانا» الذي يرى أن عقل الانسان ونفسه وجميع أشواقها ليست سوى صرخة تضاد في عالم من المادة العمياء التي لا تعرف الرحمة . وليس الوجدان نفسه الا كقوس قزح يرسم على انحنى فتنيت عنه أشعة جميلة ، لكن قطرات الماء ترتفع وتهبط بنظام الى دون اعتبار لرغبات العقل . فجانبا الحكمة اذن هو الاكتفاء بتنقذ هذا الجمال .

اما الموقفان الآخران اللذان يتوسطان الموقفين السابقين من اغتراب العلم ، فإن أحدهما يخفف من تطرف الموقف الأول المؤله للعلم ، وثانيهما يطمأن من غلواء الموقف الثاني الذي فقد ثقته تماما بالعلم .

مادة جامدة . وعلى هذا النحو حاول برجسون أن يستكمل بناء العلم وأن يخصبه بفلسفة ذات آفاق أوسع منه .

وقد تقدم « هويتهد » على طريق « برجسون » خطوة إلى الأمام في سبيل بث الروح والقيمة في هيكل العلم المجرد في نظره . فلا بد أن يكون في الكون شيء من شأنه أن يفسر الوقائع على نحو ما هي موجودة ، ولكن مثل هذا الشيء مستبعد تماما من العلم في بيانه للوقائع . وبعبارة أخرى لابد لكي يكون العلم ممكنا أن يكون في العلم ما هو « أكثر » من العلم ، شيئا آخر غير العلم ، يسمح بقيام العلم . وهذا الشيء « الأكثر » و « الآخر » ، هو منصر « اللعين » الذي يبدو أن « هويتهد » غالبا ما يعادله بالقيمة . فعالم انفيزياء الحديثة لا ينطوي على غير مادة في حركة وتضمن حركة المادة تغيرا في العلاقة المكانية . ولقد حققت منهجية نيوتن للفيزياء نجاحا شاملا ، ولكن الحقوى التي ادخلتها تركت الطبيعة دون معنى أو قيمة . ففي ماهية الجسم المادى ، في كتلته وحركته وشكله ، لا يوجد سبب لقانون الجاذبية . فلماذا ينبغي أن ترتبط الأجسام المادية بأى نوع من الشد أو الجذب بينها . ومع ذلك فإن مفهوم الشد أو الجذب ظل الممثل الأساسى في التصور النيوتونى للطبيعة ، وبإدخاله في الفيزياء بدلا من خضم التحولات التفصيلية للحركة ، استطاع نيوتن أن يزيد من الحساب النسقى من الطبيعة . غير أنه ترك كل عوامل ذلك النسقى ، وخاصة الكتلة والجذب في وضع الوقائع المتفرقة الغالبة من أى سبب لتواجدها معا . وهكذا إبان لنا عن حقيقة فلسفة كبرى ، وهى أن الطبيعة الميتة ليس لها أن تقدم أسبابا ! . وذلك لأن الأسباب القصوى في نظر هويتهد لا تقدم الا فى لغة من استهداف القيمة . فعالم العلم في نظره عالم قد استبعدت منه القيمة . وهكذا يقف عالم الطبيعة متعارضا مع افتراضات النزعة الإنسانية . وإذا لم يكن ثمة مهرب من الخيار بين العلم والنزعة الإنسانية ، والعالم يرغمنا على هذا الخيار ، فلا بد أن يكون العلم هو الذى نتخلى عنه .

فإذا ما تأملنا تلك المواقف الاغترابية السابقة من العلم ، لوجدناها جميعا قد خلطت بين العلم وبين تطبيقاته ، وأساءت النظرة إلى منهجه ، ووقفت عند حدود نظريات منهجية . وبذلك انتهت إلى افتراض وجود ثقافتين ، واحدة علمية وأخرى أصلية ، على نحو ما عبر عن ذلك

فالأول يقر العلم بسلطانه ونجاحه ، ويقبل صورة العالم العلمية صحيحة صادقة ، ولكن على أن نظل مقصورا على دائرة نفوذه لا يعدوها إلى دائرة الغايات والقيم الإنسانية فيقسم الميدان إلى عالمين ، عالم الغايات والقيم ذات السلطة على السلوك ، وأداة ادراكه الإيمان ، وعالم آخر هو الطبيعية وتكون موضوعا للمعرفة والعلم ، وأداة ادراكها العقل والتجربة . على أن يبلغ الانفصال بين العالمين حدا لا يسمح بينهما بتزاوج . ويمكن أن نعد موقف « كانت » مثالا على هذا التقسيم الثنائى بين عالمين . فقد ميز بين عالمين أحدهما يسود فيه العقل ، والآخر تملو فيه كلمة الإرادة ، كما فصل بينهما فصلا لا يجيز أى تداخل أو تفاعل بينهما . وبذلك استطاع « كانت » أن يقدم تبريرا فلسفيا نهائيا للعلم النيوتونى ، في نفس الوقت الذى أبد فيه قيام المثل العليا كبدائى منظمة توجه العمل والسلوك . فافسح مجالا للعقل العمل بما فيه من أمر مطلق ، وتسليم بحرية الاختيار . ففي عالم الظواهر ، كل ما نكتشفه العلم صحيح ضمن نطاقه . ولكن عالم الأشياء في ذاتها ليس للعلم شأن به ، لأن العالم الحقيقى ليس ميكانيكيا ، أو مثلا أعمى بلا غاية ، بل هو روحى وأخلاقى وضمن لجهود الإنسان .

الموقف الثانى هو مذهب من رأى في العلم خطرا داهما على روح الحياة الانسانية ولكنه لم يرفضه كله ، بل حاول أن يصلح منه ، وأن يسهل نفعاته . وإبرز رواد هذا الموقف « برجسون » و« هويتهد » .

فأما « برجسون » فقد حمل على مادة العلم وآليته . فدائرة العلم لديه هى دائرة الكم والامتداد والمكان ، بينما دائرة الفلسفة هى دائرة الكيف والتوتر والزمان . وإذا درس العلم الزمان فمن خلال نظرة لا تلائم الخبرة الإنسانية العميقة ، لأن النظرة الرياضية وخاصة النظرية النسبية ، تجعله على مستوى واحد مع المكان الذى يقبل إرتداده وعكس مساره . وموضوع العلم هو المادة ، ومنهجه هو التحليل ، على حين أن موضوع الفلسفة هو المروح ومنهجها الحدس . وينصب التحليل على الساكن غير المتحرك ، والحدس ينفذ إلى الحركة ، فهو أداتنا في فهم الديبومة . والتحليل انعلمى يتعلق بالجماد والثابت والكمى ، وإذا حاول أن يقبس الحركة أبطلها ، وإذا أراد أن يحلل الحياة ، أحالها إلى

((سنو)) تعبيراً جرى على الألسنة ، وكاد يصبح قولاً بيناً بذاته .

واذن ، فلكى نسترد الألفة بعالمنا ، الذى يؤلف العلم منه اليوم أهم جوانبه ، لابد أن يكون وعينا الذى بمقتضاه نسترد ما اغترب عنه ، نظرة إنسانية شاملة ، تجعل كل ما غزاه الإنسان من الطبيعة عالماً إنسانياً واحداً له طابعه الخاص الذى يسود كل جنباته . هذا العالم الإنسانى تحقيق للفاعلية الإنسانية التى على تنوع تخصصاتها وتوزعها ، يضمها طابع واحد مشترك هو الذى يجعل من الفاعلية الإنسانية - فى نظرنا - فاعلية قيمية . ولا يعنى ذلك تقليساً لجانب معين من الإنسان على جانب آخر ، لأن القيمة ليست صفة أو خصيصة من بين صفات وخصائص أخرى . كما أنها ليست أمراً مستقلاً عن الإنسان له وجوده الموضوعى المنفصل عنه ؛ بل هى قرينة وجود الإنسان وأسلوب حياته . وإذا تجلت الفاعلية الإنسانية فى صور متباينة كالدين والفن والفلسفة والعلم ، فإن القيم تسودها دون استثناء .

وأول ما نراه فى تصورنا للقيمة هو طابعها الميتافيزيقى الذى يتجاوز تفصيلات الحياة التجزئية ، كما يسودها فى الوقت نفسه ، ويشير الى دلالتها الشاملة المشتركة التى تتغلغل فى كل نشاط إنسانى فكراً وسلوكاً . ويسقط هذا الطابع نفسه على العالم والوجود فيحيى الصلة - بالنسبة للإنسان - وقد انتظمت الأشياء والأفعال فى سلم متدرج ، وتمايزت فى رتب متفاوتة تدفعنا الى الاختيار من بينها ، حيث تقوم بين الإنسان - كحضور مؤثر - وبين هذه الأشياء والأفعال ، صصلة ليست حيادية ، أو موضوعية بالمعنى التقليدى . وهذه الصصلة التى يفترضها الطابع الميتافيزيقى للقيمة هى التى تمنح حياة الإنسان معناها ، وتضع على الأشياء عنوانها .

وهذا هو ما يكشف عنه جوهر القيمة بوصفها « ينشئية » - أى نشئان ما ينبغى أن يكون - تتميز بأنها ينبغية اختيارية ، وينشئية مؤثرة .

فأما أنها اختيارية ، فيعنى قيامها على اختيار حر من بين إمكانات لتحقيق غاية منشودة . ولكن على ألا تعنى حرية الاختيار حرية مطابقة فارغة ، بل حرية منبثقة عن نقص فى التعين والتحدد فى وجود الإنسان ووجود العالم بالنسبة إليه ، ذلك النقص الذى يتيح للإنسان أن



يضيف الى الوجود برغبة موصولة في اتساعه
واكماله ، وسعى دائم الى المزيد في تحديده .

واما أنها ينبغي **مؤثرة** ، فتتصل بالمعنى
السابق على شريطة ألا تكون احرة مجرد مقولة
معطاة للانسان ، اذلية خالدة ، بل تفقد تحريرا
وانعتاقا يسعى الانسان اليه . وبتاكيد من ثباتها
نضالة من أجل تجاوز عقوبته الاصلية المباشرة في
الستويات الدنيا من نشاطه وتدعم من خلال
سعيه الى التحكم في طواهر العالم من حوله تحكما
يقوم على الفعل والابداع .

ولا يملك الانسان هذه الحرية الا اذا استطاع
أن يفصل نفسه عن سائر العالم بحيث يجيز له
هذا الفاصل أن يتعد عن المشهد كله ليأمله ،
ويحكم عليه ، ويحدث فيه تأثيرا . غير أن هذا
الانفصال ليس أمرا واقعا ، ولكنه ثمرة خيال
الانسان . **والخيال** هو ما ينفرد به الانسان عن
سائر الكائنات يخلق فيه فوق الواقع معدا إياه
ممكنا من بين ممكنات وبدائل آخر يتطلع الى
تحقيقها . ولكن هذا الانفصال يعود - بعد
أن يتم في الخيال - الى التأثير في الواقع عن طريق
تصور ما ينبغي أن يكون ، الذي يكون بدوره
ممكنا من الممكنات ، وبعبارة أخرى لا يتم ذلك
التأثير الا عن طريق القيم .

وبدون هذا الانفصال ، لم يكن للانسان غير
أن يتفعل بالعالم انفعالا سلبيا . ولكنه بمقتضى
ذلك الانفصال ، صار الانسان شريكا وطرفا في
تحديد مصيره ومصير العالم معا على أساس من
الدخول في عملية تفاعل يشارك الانسان عن
طريقها بفعله في صنع نفسه وللعالم على
السواء . فاذا كان الفعل على غير مثال سابق
فلا بد أن يكون ابداعا ، ولكنه ليس خلقا من عدم
لانه مشروط بتواصل الفاعليات الانسانية فيما
بينها ، ومحكوم بتواصل نموها وتطورها .

ومهما يكن من أمر الينيفية أو القيمة من
دلائلها الاختيارية أو المؤثرة ، فهي تتجاوز للماضي
والحاضر ومضى الى المستقبل ، لأنها ككل فعل
انساني هي نسيج زمني يغلب عليه طابع التوجه
الى المستقبل .

وعلى هذا الوجه يمكن أن تحل مسائل القيمة
التقليدية: فالفارق بين كون القيمة وسيلة لغيرها،
وبين كونها غاية في ذاتها هو فرق في الدرجة

والمستوى في حقائق سلسلة نمو الفاعلية
الانسانية وتطورها التي تجعل من الوسيلة غاية
لما دونها . وتشر **ذاتية** القيم ، ونسبتيها .
وتغيرها الى صدورهما عن أفراد وذوات هي التي
تتحمل تيمة الالتزام بها ، بينما تعنى **موضوعيتها**
انرها الموضوعي الفعلي في الانسانية ، وكلية
شروط تحققها عند سائر البشر . وأما وحدتها
فهى وحدة طابعها الذي لا يتخلف في كل فاعلية
قيمية على نحو ما سلف ، على حين يعنى
تعددها تعدد مجالات تطبيقها ، وتتنوع جوانب
العالم الانساني التي تنفذ اليها .

واذا كنا قد عرفنا أن أسلوب الفاعلية
الانسانية هو القيمة ، فإن غايتها هي غرس علم
الناس في قلب العالم الفعل . وليس لدينا
ما يثبت صحة تلك الغاية سوى ما يؤكدُه تاريخ
الانسان من تزايد رقعة ذلك العالم عصرا بعد
عصر ، واتساع ما يفرزه الانسان من جوانب
الكون . فإن لم تكن تلك الغاية من الحقائق
البيئة بذاتها ، فهي على الأقل مصادرة ضمنية
لا يستقيم تاريخ ضروب نشاط الانسان بدونها.

ولاتبين ضروب الفاعلية الانسانية في الدين
أو الفن أو الفلسفة أو العلم الا فيما ينفرد به كل
منها من **غاية قريبة مباشرة ، واسلوب نوعي**
خاص ، على ألا تنفصل هذه أو تلك عن غاية
الفاعلية الانسانية القصوى ، واسلوبها القيمي
الشامل .

ويكفل الاقتناع بسيادة القيمة وتسلسلها الى
كافة ضروب نشاط الانسان ، فكرا وسلوكا ،
يكفل القضاء على اغتراب العلم عن الانسان
وافلاته من سيطرته ، ولن يشجر حينئذ النزاع
بينه وبين قيم الانسان ومثله مادام هي صلة
بها ولم يخرج من فاعلية الانسان القيمية في غيبة
عن النوى بهذه الصلة .

واذا كان بعض الباحثين قد عرض لهذه الصلة؛
فاما يكون قد أشعار اليها من خارج العلم ،
اي من جهة ما ينبغي بأن يكون لتوجيه تطبيقاته
للخير . واما بأن يكون قد أبان عنها من داخله
- مثلاً فعل « شيلر » في مذهبه الانساني
البراجماتي - ولكن على حساب العلم نفسه حيث
اندرج لدى هذا الفريق من الباحثين مع غيره من
صور الفاعلية الانسانية تحت تعميمات فضفاضة
غرقت فيها شخصيته .

ويبدو أن علينا منذ البداية - أن نوجه النظر إلى أن دعوى قيام الطابع القيمي للنشاط الإنساني المجسد في صورة العلم ليست مكافئة لتقول بذاتية الفكر والسلوك ونسبتهما ، بمعناها التقليدي ، بل تعني أن الإنسان عندما يدرك أو يفكر أو يفعل ، إنما يتم ذلك من خلال أسلوب خاص ، وطابع مميز هو الفاعلية القيمية ، ولا يعني هذا سقوط دعوى الموضوعية أو ثبات الحقيقة ، فتلك مسألة أخرى تتعلق بوجهات النظر المختلفة إلى القيمة . بينما القيمة عندنا هي طريقة حياة الإنسان نفسه . وعلى هذا فننظم دعاواه في الموضوعية أو العتمية أو ثبات الحقيقة وإطلاقها إلى غير ذلك ، في هذا الإطار القيمي مادام الإنسان مازال كذلك ولم يمسح حيوانا أو يختزل الله ، أو مجرد مرآة عاكسة لأرواح ليها ولا إرادة .

بيد أن العلم لا يتحدث عن قيمة ، ولا شأن له بما ينبغي أن يكون ، وإنما هو دراسة ما هو كائن أليس هذا تناقضا لا يبيح لنا إدراج العلم تحت عنوان فاعلية واحدة تضم معها الدين والفن والفلسفة ؟ أجل ، هذا حق ، إذا كنا نقصد من العلم محتواه المعرفاني الذي لا يتضمن قط إلا وقائع تعبر عما هو كائن . ولكنه ليس تناقضا إذا كنا نقصد من العلم الجهد الذي يبذله إنسان ، هو رجل العلم ، موجها لمعرفة تلك الوقائع . فهذا الجهد محكوم بالقيمة مطبوع بها .

ويختلف الجهد الذي ينفقه رجل العلم عن جهد غيره من ذوي الفاعليات الأخرى بقدر ما يختلف العلم من سائر ألوان النشاط الإنساني فهو اختلاف في الغاية المباشرة أو المقصد القريب ، والأسلوب المتبع أو الوسيلة المؤدية إلى تلك الغاية . وإدراكنا لخواص العلم النوعية لانحلالنا على أفكار اشتراكه في خواص الفاعلية الإنسانية بوجه عام . كما لا يسوغ إقرارنا بتميز العلم الاشفاق من محو شخصيته أو بعثرة سماته داخل سديم مهوش يكرهنا عليه فرض تأمل متعسف .

لذلك نظرنا للصلة بين القيم والعلم ، أو بعبارة أخرى ، تعمقنا الفاعلية القيمية في العلم على أساس مستويات ثلاثة : الأولى : القيم السابقة على الاشتغال بالعلم والباعثة على نشأته . والثاني : القيم الباطنة في منهجه ، والثالث : القيم التي يشرها العلم بعد مزاولته منهجه عند تطبيق نتائجها .

فنجد في المستوى الأول أن قيما تكتنف العلم فتسبق اختيار غايته ، ويسترجعها اصطناع أسلوبه . وهي قيم تبعث في رجل العلم الرغبة في البحث كما هي شرط لالتزام منهجه . وليس العلم نشاطا فرديا يزاوله الباحث بمعزل عن الموقف الثقافي الذي ينشأ فيه . بل هو نظام ثقافي يستمد وجوده ونموه من سائر النظم . فهو يأخذ منها ويعطيها . والثقافة السائدة ، بوصفها

حصار ما غرسه الإنسان في العالم ، وحصيلة ما استخلصه من الطبيعة لخدمة مطالبه ، هي التي تضع الخطوط الرئيسية للخطية غير المنظورة التي يتقدم العلم في نطاقها . فهي التي تقوم المعرفة العلمية السابقة لكي يتجه انفسل إلى ما ينبغي أن يبحث عنه من معرفة جديدة . وقيم الثقافة السائدة التي تحت العلم على حل مشكلات مجتمعا قد تنشئ العلم ، ولكنه ميايبت

أن يتجاوزها فلا يظل مكافئا لبواعث نشأته بل سرعان ما يتطرق في مساره الخاص مكونا تاريخه الذي يتعثر فيه أو يتقدم من مرحلة لأخرى . فقد اقترن العلم بحياة الإنسان منذ خرج عن مستوى الحيوان . ولكنه اتخذ صورة أشد جلاء عندما عرف الزراعة في مجتمعات الشرق القديم . حيث امتزجت النظرية بالعمل المباشر ، واختلط العلم بالسحر والأسطورة والكهانة . ولكنه انفصل عنها عند اليونان ، كما استقل عن العمل اليدوي فانفرد منهجه التجريبي ، فلم يواصل تقدمه ، حتى عاد فارتبط بمطامير الامبراطورية العربية الإسلامية فتكشفت الحاجة إلى المنهج التجريبي الذي لم يخلص من الشوائب إلا في عصر النهضة والثورة العلمية عندما أتاح له البورجوازية الصاعدة ، التجارية والصناعية ، كل مقومات النمو ودوافع التطور ، فانخذل إيقامه السريع حتى اليوم .

ولا يتقدم العلم خطوة أثر خطوة إلا بحركة دياكتية تتم في وسط ثقافي تتضمن عملية تقويم متصلة - للمعرفة العلمية المتساحة ، والتي تصوغها المناهج المتبعة وتطبيقات نتائج العلم السائدة بما تؤدي إليه من حاول لبعض مشكلاته أو آثاره لمشكلات جديدة تبث عليها مطالب المجتمع المتجددة . فهناك تضيق الوقائع الجديدة بالنظرة القائمة ، فتتمرد عليها ، وتشعر في خلق نظرة جديدة تطابق الموقف الثقافي الجديد ، الذي يعود بدوره إلى توجيهه البحث العلمي حتى يبلغ وقائع جديدة ما تزال تترام

حتى تشرع في تغيير النظرة السابقة ، وهكذا في حلقات مفتوحة متتابعة .

وعلى هذا الوجه يتجلى تاريخ العلم خلال التفاعل بين « متغيرات » متشابكة ، اتصل فيه تطور نتائج النظرية باحتياجات الثقافة المادية والفكرية وقيمها .

وفي المستوى الثاني نتقدم خطوة في عقد الصلة بين القيم والعلم تعبر حدود أثر القيم الباعثة على نشأة العلم وتطوره ، لنتلمس القيمة داخل العلم نفسه حيث تقتزن بالمنهج العلمي في مسلماته ، وخطواته ، وأدواته ، ولفته .

وعلى هذا النحو تبرز القيم في « مسلمات » المنهج العلمي كالحتمية والعلمية والموضوعية ، متى كانت موضع اختيار العلماء ، ولا تخضع لتجريب أو استئدال مباشر ، بل أصبحت أفضل الضمانات التي تكفل انطلاق الفاعلية الإنسانية الى آفاق المستقبل الذي يزودنا المنهج العلمي بمفاتيحه . ولا بد أنها تنطوي على ما يجعلها محل تقدير العلماء ، وإثارة لها دون غيرها من الفسافات . وهي بذلك مطالب ينبئ على العلماء أن يسعوا الى تسويقها ، بعد قبولهم لها قاصدين ، واختيارها عامدين .

وأما خطوات المنهج ، فأولها القواعد العلمية ، وهي اللبنات التي يشيد منها رجل العلم ومنهج صرح العلم ومبانيه . ولكنه لا يشر عليها جاهزة خالصة ، بل هي تأليف يعمد الباحث الى تشكيله عندما يقصد الى الاختيار من بين المعطيات ما يلتئم في سياق يجري نحو غاية الباحث المنشودة . ولا يتم ذلك الا باعادة بناء المعطيات بحيث تكون موقفا جديداً يوفر لها شرط احتفاظها بفرديتها المباشرة المتميزة ، في نفس الوقت التي تكون فيه نموذجاً متكرراً متصلاً بغيره وممثلاً له .

وإذا كانت القواعد العلمية هي « اللبنات » فإن التصورات أو المفاهيم العلمية هي « الملاط » العقلي الذي يصل ما بين تلك اللبنات أو القواعد . وهي ابتكار حر أصيل تعين على فهم ظواهر الطبيعة بعد اختزال العلاقات المفترضة بينها أو تكييفها بمقتضى تلك اللغة اللامعة التي يختارها الباحث . ويفضلها على غيرها .

والفروض هي التي تشيكل الثغرة بين الحالات الخاصة وبين الصيغة العامة التي تضمها .

كما تعبر الهوة بين الماضي والحاضر والمستقبل لأنها تنشئ التفسير والتحكم والتنبؤ . وهي تعبرها بالخيال الذي هو نسج الإبداع بكل صوره . والفروض هي الخطوط التي يختارها الباحث لتربط بين الوقائع المتناثرة فتجذب اليها وتسد ما بينها من فجوات .

والعوامل التي تحمل على تأليف الفروض هي عوامل تبث عليها عملية يؤدبها الباحث ، ويراد بها تقويم جانب المعرفة الذي يصلح به بحيث يميز فيه بين ما ينبئ أن يقبله منه . وبين ما ينبغي أن يقترح له من حلول جديدة .

وعندما تعمد الفروض بالتحقق والاثبات تصبح قوانين ونظريات . ومن ثم فإن القوانين نتاج العقل الإنساني الذي يصوغها ويبتكرها لتطابق ما يعتقد أنه العلاقات الحقيقية بين الظواهر . ولئن كان الإنسان موجهاً في اختياره دوماً نحو المستقبل الذي ترسم الخيالات الإنسانية حدوده وآفاق ، فإن هذا المستقبل لم تتحدد قسماته بعد ، فتأتي القوانين العلمية بمراحل تطورها المتفاوتة لتجول لنا تلك القسيمات . فالقوانين إذن هي بمثابة القواعد التي نسترشد بها في أفعالنا ، وتمنحنا الثقة في قيادتنا الى مستقبل يكاد يكون بفضلها معلوماً .

وأما النظريات ، فهي الأطار الفكري الذي يضم سائر خطوات المنهج العلمي السابقة ، ويستوعب مهامه جميعاً في الوصف والتفسير والتنبؤ والتحكم . وهي تنطوي على تقويم يمثل في تقدير المصارف السابقة وكشف ما بها ثغرات أو عثرات ، وتوجيه للبحث نحو ما ينبغي أن يكتشف أو يختبر صحته . وهي التي تزود بناء العلم بالمعنى والاتجاه .

على أن خطوات المنهج العلمي لا بد أن تكون في نهاية المطاف على صلة وثيقة بالخبرة أو الواقع التجريبي . ويقدر هذه الصلة تكون قيمتها وجدارتها . ومثلها في ذلك مثل المصارف « أنثياس » في أساطير الإغريق ، التي كان كل يحتفظ بفلته وتوقع متى كانت أقسامه متصلة بأمة الأرض ، ويجرد منها متى رفعها عنها ،

أما أدوات المنهج العلمي فهي الملاحظة والتجربة اللتان يهيئان وضعا يمكن الباحث من الاستدلال المنطقي الى اكتساب المعرفة العلمية .

وهما عمليتان إيجابيتان يقصد اليهما الباحث ، فيحشد لهما ، أو منهما ، ما يؤثره ظهيرا لغرضه ، وينبذ ما يراه غير متعلق بموضوع بحثه . كما تمثل الملاحظة والتجربة ضربا من الالتزام والعزم الخلقى الذى يرفض سائر السلطات ، متحملا تمة هذا الرفض ، ومقبلا على سلطة تجريبية مقومة لذاتها .

ولعل الرياضيات أن تكون لغة العلم المثلى . ولا تقاس كفاءتها بدرجة تطابقها مع الخبرة أو التجربة ، بل بقدر ملائمتها لتحقيق غايات العلم . فهي لا تقوم على تعريفات وبدييات ومصادرات وأحدة ، بل هناك دائما إمكان ابتكار لغيرها ، كما هو الحال مثلا في هندسات إقليدس وريمان ولوبا شفسكى ، وعلى الباحث أن ينتخب أفضلها تعبيرا ، وأقدرها على توليد نتائج وتعميمها .

ونتين مما سبق أن قيام طابع التقويم الذى يتمثل في اصدار أحكام قيمة تتحدد على أساسها المفاضلة والاختيار ابتغاء غاية منشودة .

وإذا كان العلم قوة ثقافية قادرة بمالها من إمكانيات ، ومالها من مطالب تلج في أشباعها ، وبما تستطيعه من خلق حاجات تفضى إلى سعى الإنسان لتلبيةها ، فإنه لا بد أن يهيبه جوا تفرخ فيه قيم جديدة ، أو تتسدم أخرى قديمة ، أو تلمس قيم تقليدية . وذلك لا يمكن أن يكون العلم خارج ممارسة منهجه الأول : من طريق نتائج بعض نظرياته ، والثانى من طريق قسم منهجه نفسها .

فأما الوجه الأول ، فيستطيع العلم أن يؤثر في نظرتنا الاخلاقية الشاملة بتأثيره على آرائنا فيما يتعلق مثلا بطبيعة المالم واحتلال نظريات العلم لمكانة الأساطير . فقد أدى افتقاد الكون لغاية محددة يمكن أن يكشف عنها العلم الى تحرير الإنسان من الغاية الشاملة واتاحة الفرصة لاختيار غاياته بنفسه دون أن تكون مفروضة عليه . ومن ثم يعرف الإنسان مكانه الحقيقى من المالم ويعرف صلته ومساوئه بفسره من البشر ، وأنه كائن متطور ، ويضطلع بمسئوليته كاملة عن مواصلة التقدم الذى يمكن أن يعجزه ، وتبطل لديه محاولات القاء تبعاته على عاتق قوى خارجية ، ويتوطد تقدم شخصيته كآرقى نتاج للعالم بكل ما تتضمنه تلك الحقيقة من معان وقيم . فسوف يفرس العلم قيسا ويكشف عن

فضائل جديدة عندما ينظر غي كنه الإنسان ، وحين تبسط أمامه تلك المواصل التى جعلت منه إنسانا لا حيوانا ، وما جعل من مجتمعاته شيئا إنسانيا وليس قطعانا من السائمة . كما يمكن أن تؤدي نتائج الدراسات الأثروبولوجية الى إبراز الطابع النسبى للمعايير الظقية ، مما يقضى الى التسامح والتقدير المتبادل بين ثقافات الشعوب المختلفة ، وإلى إمكانيات خلق صيغ جديدة تتزولج بها تلك القيم الثقافية وتتألف .

أما ما يقوم به العلم من أثر عن طريق قيم منهجه ، فأوله رفضه لكل سلطة خارج النظر والتجريب ، وإنكاره لكل وصاية يستعير منها العون . وليس له سوى الالتزام الذاتى بالبحث عن لصدق الموضوعى الذى يشاركه فيه كل من يبذل جهده مخلصا للبحث عنه وتأيبده بكل ما فى وسعه من قدرة و طاقة . . وبذلك لا تقبل الطسرق الملتوية والتبريرات والدراشع التى لا تساندها بينه . وهو بهذا يحاول أن يشارك معه الإنسانية بأسرها فى شرف بلوغ الصدق والحقيقة والعمل بها . ويتضمن هذا الالتزام أقرارا صريحا بقيمة أساسية هى عالية العلم لأن الحقيقة تتجاوز المسدود القسومية والفروق العنصرية والمصالح السياسية . وتنطوى عالية العلم على الإيمان الضمنى بالمساواة بين البشر ، لأن الحقيقة لا تسفر عن وجهها للبعض دون الآخر ، وحسبها أن نسلك طريقها مؤبدن بنظرة واحدة ومنهج مشترك . ولا رب أن هذا كله يحدث على صسبون كرامة البشرية ، وتوفير حرية الفكر واستقلاله ، وتهئية الشروط المادية التى تكفلها وتضمنها .

الا يدعوننا ونحن في حشام مسيرتنا التى اقتفينا فيها القيمة فى تاريخ العلم ، وفى منهجه ، وفى مزاولته ، الا يدعوننا ذلك الى التحقق من أن الفاعلية العلمية التى يصطنعها العلماء هى بعينها بعض من الفاعلية الإنسانية التى تطبعها القيمة شأنها فى ذلك شأن كل فاعلية نوعية أخرى ؟ أو ليس هذا الإدراك لحقيقة العلم وظابعه هو الخطوة الأولى على طريق قهر اغتراب العلم ؟ حينئذ لن يبق للتوحيش من العلم ، أو من تقدسه على السواء مسوغ مشروع مادام قند تيسر لوعينا استرداده لعالم الإنسان .

صلاح قنصوه



قلب أوروبا وأوروبا بلا قلب

شباب هذا العصر إلى أين؟

ربما كان هذا هو السؤال الحيوي الذي يفرض نفسه على السنة الأولى من السبعينات بعد أن كانت حركات الشباب هي قلب الأحداث في السنوات الأخيرة من الستينات ، فلم يعد الشباب في هذا العصر وفودا في معركة الأحداث ، لم يعد كما كان في الحرب العالمية الأولى حطبا يقذف به في أتون الحرب ، ولا كما كان في الحرب العالمية الثانية بارودا ينفجر وقتما يراد له ، لم يعد الشباب كتابا تحت الطبع ، بل أصبحوا كتابا صادرا بالفعل ، كتبها تنعكس على صفحاته كل الأحداث ، ويصبح لزاما على « القادة » أن يطالعوا ما فيه من نبض وأن يستوعبوا ما فيه من خفقات ، فإذا كانت مهمة القادة هي وصف الطريق إلى المستقبل ، وكان الشباب هم لبنات هذا المستقبل ، فإولى بهم أن يشاركونا في صياغة

بحال العشري



الرأسمالي ، وانما تمدتها الى بعض دول العالم الاشتراكي ، بل الى بعض دول العالم الثالث ، مما يدل دلالة واضحة على أن هذه الفورات لم تكن حركة فوضوية ، ولا كانت مظهرا من مظاهر الانحلال ، وانما كانت في صحتها طرعا لمشكلات جديدة لا تجيب عليها مجموعة الاجابات الجاهزة التي ظن التقليديون أنهم يستطيعون أن يواجهوا بها كل موقف جديد .

وكان من الطبيعي بالنسبة لهذا الشباب الجديد ، أن يواجه الواقع بمواقف جديدة ، أن يرفض ويحتج ، وأن يتمرد ويشور ؛ أن يرفض الأطر الجاهزة والقوالب الجامدة التي درج عليها آباؤه وأجداده ، وأن يخرج الى أرض الواقع ليعانق كل شيء من جديد ، كما لو كان يطالع فجر الحياة ، أو يعانق صباح الخلق الأول ؛ وربما كان أكثر ما آمنوا به هو ضرورة ربط الفن بالحياة ، لأنه في الوقت الذي كان الفن فيه شيئا

حياتهم ، وإن يكون لهم رأى في هذه الحياة ، فالحياة القادمة هي حياتهم ، وكما أن جيلا آخر لن يموت من أجلهم ، فإن جيلا آخر لن يحيا لهم هذه الحياة .

.. وتأسيسا على هذه المقولة الفكرية المشحونة بالاحساس الواجئاني الحاد ، انطلق الشباب في السنوات الأخيرة ، وكلهم أصرار على أن تكون لهم كلمة وأن يكون لهم رأى ، وأن يسكوا زمام المبادرة إن اقتضى الأمر . ولم تقتصر هذه الفورات الشبابية على أحداث الواقع السياسي والاجتماعي ، بل تمدتها الى آفاق أخرى .. الى حيث الفكر والأدب ؛ فقد استطاع شباب العالم أن يحددوا هزات حقيقة في هذه المجالات مطالبين بضرورة تغيير الأسس التي قامت عليها حياتنا ، وقامت عليها ثقافتنا ، وقامت عليها بالتالي معايير النقد والتقييم .

ولم تقف فورات الشباب عند دول العالم

على الاوصفة ، والتسكع في الطرقات ، والتحدث
بأعلى طبقات الصوت ، وإلفافشتات التي تنفجر
من لاسي تستوعب كل شيء .

وهي جميعا من الطواهر التي أخرجت المؤرخ
البريطاني الكبير ألفرولد توينبي عن صمته ،
ليصرح مع مطلع عام ١٩٧٠ بقوله : « أن الهيبيز
ناقوس خطر عنيف للمجتمع لأمريكي ! » ثم
يضيف كمن يأمل في مستقبل بلا هيبيز « ان
الاحتمال كبير لفي أن تكتسح حركة اجتماعية
واسعة حركة الهيبيز ، ويعود للشباب احترامه
مرة أخرى ! »

وكأننا ما كانت مسورة الشباب المعاصر
بوجهيها . . المعتم والمشرق ، فالحقيقة التي
نفرض نفسها على وجدان المتأمل لهذه الظاهرة أو
الباحث في أسبابها الأولى وغاياتها البعيدة ، هي
أن الأطر الاجتماعية والفلسفية والدينية السائدة
ليست مما يفي بحاجات العصر ، وأن الواقع
الجديد أبعد وأرحب مما تستطيع الايديولوجيات
المعاصرة أن تسير أغوارها ، وأن الشباب مثلما
يريدون من المجتمع الرأسمالي أمورا بعينها
فأنهم يريدون من المجتمع الاشتراكي بدوره أمورا
أخرى ، وهذا معناه عبارة علمية أنهم يريدون
أصولا جديدة للعقيدة ، وفلسفة أخرى للثورة !

وكان مما يتفق وطباع الأشياء أن يتصدى
من المفكرين من يحاول الإجابة على هذه استمساؤات
الجديدة التي يطرحها الشباب ، أو هذه التحديات
الجديدة التي تفرضها ظروف العصر ، وقد
تصدى لها من العالم الرأسمالي هـ ربرت ماوكيوز
الذي اتخذه شباب الطلبة « والاتلجنسيا » في
أوروبا الغربية والولايات المتحدة ، رائدا
لحركاتهم ، وإطلقوا عليه اسم « فيلسوف
الشباب » على الرغم من أنه قد جاوز السبعين من
عمره ، وقد ذهب هذا فيلسوف الى أن المجتمع
الرأسمالي لا عبق في مجموعه ، وأن إنتاجيته
مدمرة للتطور الحر ، فسلامه يصان بالتهديد
المستمر بأشغال الحرب ، ونموه يتوقف على قهر
الامكانيات الحقيقية تهدئة للصراع من أجل البقاء
. . فرديا وقوميا ودوليا . ويضي ماوكيوز قائلا
انه في المجتمع الرأسمالي المتقدم صناعيا سواء في
أوروبا الغربية أو في الولايات المتحدة نجد أن
النظام العقلاني ينمو جنبا الى جنب مع ما أسماه
« بالاسترقاق التقني للإنسان بواسطة أجهزة

آخر غير الحياة لم نجد سوى نماذج هزيلة من
الانتاج الفني ، وفي أوقات الذي كانت الحياة
فيه تنبثا آخر غير الفن ، لم نجد سوى نماذج
بشعة من محترفي السياسة وسادات الاستعمار ،
وهذا ما عبر عنه كنجسلي اميس أحد الأدباء
الساخرين بقوله : « لن اعلم قد شاع ، لأن
العين التي نرى بها الدنيا هي عين امهاتنا وآبائنا
. . اننا نعيش في عصر ذوى بقلوب وهبان
الكنائس في المعصور الوسطى ، ان أماننا جميعا
تدخل النار حية ، كما دخلها من قبل الراهب
« سافونا رولا » لقد احترقت جثته كما احترق
أماننا دون أن تنزل منها قطرة من دم ، أو حبة من
عرق » .

وتلك هي الحياة بحكم العادة ، وهو ما يرفضه
الشباب الجدد ، انهم يرفضون نمود الواقع أو
اعتقاد الحياة ، يرفضون ان يعيشوا بحكم العادة ،
وأن يحبوا بحكم العادة ، وأن يندعشوا بحكم
العادة ، ويريدون أن يجربوا كل شيء ومن
جديد ، فهم يؤمنون بان حياتهم لا يكون لها
معنى الا اذا عاشوها بجنون يكاسو ، ووهج
يوسفينكو ، وتضحيات جيفارا ، واصرار هوتي
منه وصراخ جون أوزبورن .

الوجه الآخر للصورة

على ان هذا ليس هو الوجه الوحيد للصورة ،
لصورة لها وجه آخر ؛ فالى جوار خط التغيير
الصاعد ، هناك خط آخر فقد أصحابه الروية
الصحيحة ، واختلت أمامهم قوى المجال ، فلم
يسلكوا سوى طريق الانحراف ، حيث جرائم
الجنس ، والعنف ، وادمان العقاقير ، وقتل
الغلمان ؛ واختطاف الفتيات ، والتصمك في
الرصيف العام . وهذا ما تؤكده أخبار الجرائم
التي خرجت من أوروبا وأمريكا في التسعينات
الآخرة ، وكلها مما يثير الرعب والفرع في قلوب
الناس يوما بعد يوم . وكلها مما يشعير الى أن
خطرا كبيرا يهدد الحاضر ، ويشكل تحديا
مباشرا لمجموعة النظم الاجتماعية السائدة وليست
جماعات الهيبيز ههما اختلفت أشكالها وتعددت
أسمائها ، الا تعبيرا عن الوجه الآخر للصورة ،
الشعر الطويل ، الملابس الغريبة ، الميني جيب
للفتيات ، والقمصان الملونة للشباب ، والنوم

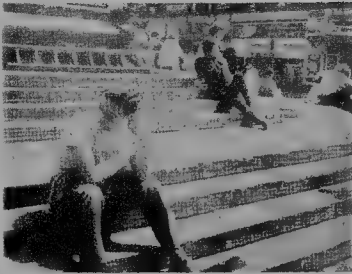
الواقعية الاشتراكية بمصادرة على جانب كبير من الخطورة والأهمية ، مؤداهما أن الواقعية ينبغي أن تلتزم في الإبداعات الفنية ذاتها لا قبل ذلك ، أى أن تعريف الواقعية يكون من خلال الاعمال ، لا من خلال معايير سابقة أو أحكام جاهزة .

والذى يعيننا الآن هو أن دراسة مشكلات الشباب في عالمنا المعاصر أصبحت ضرورة علمية يفرضها الواقع لاجتماعى ، والفاعلية التكنولوجية ، والوضع التاريخي ، والصراع الحضارى ، بل يفرضها الوجود المادى الشامل فى هذا العصر . غير أن الظواهر التى تمثلها حركات الشباب هى فى تقدها وتشابكها ، ظواهر جديدة مغيرة لتلك التى تبينها علوم الانسانية القائمة . وهذا معناه عدم امكان قيام دراسة حقيقية للشباب ، وهذا من زاوية أخرى وعلى حد تعبير الدكتور فؤاد زكريا هو المبرر الأول لظهور دراسة جديدة ، أو علم جديد ، يختص بالبحث فيما تنفرد به هذه الظواهر من صفات مميزة ، وهو ما أسماه علم جديد للشباب .

ولسنا الآن بصدد البحث فى امكان قيام هذا العلم الجديد ، ولا فى بيان مكانه من مسائل العلوم الانسانية . وبخاصة علم النفس والاجتماع ؛ وانما الذى يعيننا الآن هو أن نلمس

الانتاج « ما يؤدي في النهاية الى تدمير حياة أولئك الذين يخلقون ومساائل الانتاج ويستخدمونها في وقت واحد ، وعند ماركيز أن مثل هذا المجتمع ينبغي تدميره بطريقة ثورية ، وحلله بمجتمع جديد من حيث المبدأ .

وعلى الوجه الآخر من هربرت ماركيز يقف الفيلسوف الماركسي روجيه جارودي مشيراً الى ما تعانیه الواقعية الاشتراكية من أزمة منهجية حادة ، منادياً بضرورة طرحها للمناقشة بدلا من كبثها ، وضرورة اجراء حوار نقدي بشأنها بدلا من أن تترك هكذا فريسة لأعدائها الذين لا يتوانون عن أن يوجهوا اليها سهام النقد ، ويشنون عليها حرب الاتهامات . فتغير الواقع عند جارودي يستتبع بضرورة مراجعة أصول النظرية التى أصلا لتعبر عن هذا الواقع ، ولا يعنى هذا تخطى النظرية ، فان كل فلسفة علمية قادرة بمنهجها الجليل على استيعاب هذا التغير . ومن هنا كان تصدى روجيه جارودي لتحمل مسئولية نقد النظرية الاشتراكية ، وإعادة النظر في أصول الواقعية بقصد مراجعتها وتعديلها في ضوء الواقع الجديد ، وهذا ما عبر عنه بقوله « لقد اخترنا الطريق الثاني ببعض اودتنا عليه فقد اخترنا أعمالا حرمنا أنفسنا طويلا من تلوقها باسم المعايير الضيقة للواقعية » . وقد بدأ روجيه جارودي مراجعته لأصول



الانتظار .. انتظار في موعد وای هناك ..

ان يطلق الفنان من عداقه الرسم بالكلمات ، كما حاول ان يفجر الأدب في كتابه لكي يعبر بالصور ، ولم يستطع الصحن في داخل يوسف فرنسيس بل صارح هو الآخر لكي يقع على كل ما هو صارح ، ولكي يقدم اللوحة بحية بكل ما فيها من انفس حادة ، واللوان ذائعة ، والفكار لا معقولة .

وكما كان الكتاب جديدا في شكله ، كان جديدا ايضا في مضمونه ، او بالأحرى في طريقة عرض ما فيه من أفكار ، وقد افاد يوسف فرنسيس هنا أيضا من كتابته للسيانريو ، فالكتاب رحلة في « قلب أوروبا » تجول فيها بين أوردة القلب وشرايينه ، تجول في قلب اللوحة ، وفي قلب السينما ، وفي قلب الهيبي ، وفي قلب الحنافس ، كما تجول في أحشاء القلب ؛ بل وفي قلب أولئك الذين بلا قلب ! وقد عالج يوسف فرنسيس هذه الفصول جميعا بطريقة المونتاج السينمائي ، وجاءت مقدمة الدكتوروة **سفير القلماوى** في بداية هذه الفصول كأنها « التيتير » في الفيلم . غير أنها المقدمة التي لا تقتصر على « التقديم » بل تتجاوزها الى المناقشة و « التقييم » .

فبعد الدكتوروة **سفير القلماوى** ان « ثورة الشباب التي تتفجر هنا وهناك في شمسك اضراب طلبة الجامعة ليست مجرد مطالبة باصلاح

ظاهرة الشباب بحواسنا الخمس . وأن تضع كلتا يدينا على حركات هذه انشريحة النابضة في جسد العصر . وكان رائعا أن يظهر في هذه الأيام بالذات كتاب يفي بهذا الغرض ، فيضعنا في قلب أوروبا او في قلب الاحداث ، كي نعيشها ونتمثلها ، كي نسمعها ونراها ، كي نشاهدها كما لو كان ذلك على الطبيعة ، إنه كما يقول صاحبه « **صورة بالنور والظل لشباب أوروبا** » وهو يهديه « الى قلب شبابنا .. ليظل نقيًا بلا ظلال » .

قلب أوروبا

هذا هو كتاب « قلب أوروبا او الشباب الى أين ؟ » الذي وضعه الأديب الفنان يوسف فرنسيس ، وأقول « وضعه » بدلا من « ألفه » لأنه كتاب جديد حقا في شكله ، فهو لم يقتصر في تأليفه على الكلمة ، بل الكلمة فيه تقف الى جوار الصورة ، الى جوار الخط ، الى جوار اللون .. وكلها وسائل توصل بها « الفنان » الى توصيل الفكرة مصورة ، بمقدار ما توصل بها « الأديب » الى نقل الصورة جياشة بالتفكير . فهو كتاب يقرأ ويرى ، والرؤية هنا أداة وعى وإدراك هي الأخرى .

لقد حاول يوسف فرنسيس في هذا الكتاب



شيء هنا أو شيء هناك ، وإنما هي مطالبه بتغيير
جلدوى في بيان المجتمع الانساني كله » .

وهذا صحيح ، والدليل على صحته أن
مناقشات الطلبة لم تقف عند صلاح التعليم
الجامعي وإنما تعدت هذا النطاق الضيق المحدود
إلى مناقشة طبيعة العمل الثوري ، ومشكلات
تجديد النسل ، وحرية ممارسة الجنس ، ولا
أخلاقية الحرب في فيتنام . وكلها مشكلات
تشكل ملامح بارزة في جبين الثلث الأخير من
القرن العشرين ، وترتبط بحركات الطلاب في
الغرب أن تكون استجابة لنداءات الفسین
الشيوعية ، وترتبط بحركاتهم في الشرق أيضا أن
تكون وراءها أصابع المخابرات الأمريكية .

وإذا كانت الدكتوراة قد عادت تقول : « ان
الطلبة في جميع أنحاء العالم وخاصة في البلاد
الرأسمالية يحرصون بقصور البؤلة في حقهم »
ففي تقديري أن ثورة الشباب إنما هي ثورة عصر
أو ثورة على العصر ، لا فرق في ذلك بين بلاد
رأسمالية وأخرى اشتراكية ، بل ان بعض بلاد
العالم الثالث شهدت نوعا من هذه الثورة ، مما
يدل دلالة واضحة على طابعها الشمولي العام .
أما إذا كان حجمها أكبر في الدول الرأسمالية
فلأنها لا تزال موطنا للاستعمار ، والاستعمار
هو أعدى أعداء شباب هذا العصر .

لهذا كان من الطبيعي بالنسبة لهؤلاء الشباب
أن يعرفوا صور جيفارا ، وأن يفتنوا بسيرة هذا
الثائر العظيم ؛ لقد استطاع جيفارا أن يحول
الواقع إلى شعر ، وأن يجسد الأسطورة في العصر

الحاضر ؛ فتحرير كوبا من يرائن الاستعمار
الأمريكي والامبريالية العالمية لم يكن هدفا في
ذاته ، وإنما كان جانبا من هدفه الأكبر .
تحرير الانسان . وكان جيفارا يعلم جيدا أنه
يعتارب بمفرده أساطيل الغزو والدمار ، ولكنه
كان يعلم أيضا أن عصرنا بمقدار ما يحتاج إلى
عملية انقاذ يحتاج أيضا إلى عملية تفسحية ولقاء ،
وشه جيفارا أن يكون « مسيح » هذا العصر .

وماذا بقي لهم من حرية في هذا العصر ؟

وتجيب الدكتوراة على هذا السؤال : « لاشي » ،
ومضمون « اللاشيئية » عند بعض هؤلاء الشباب
هو رفض كل عرف أو تقليد أو نظام ، هو سكنى
الرصيف ، وإطلاق الشسعر ، والاعتراب في
التياب . وتفسير ذلك عند الدكتوراة أن العالمية
العظمى من هؤلاء الشباب وان كانوا قد ولدوا
بعد للحرب العالمية الثانية الا أن مشكلة الحرب
والسلام لا تزال تترهم ، فهم يدركون في وضوح
معنى حرب عالمية ثالثة ، ويدركون في عمق معنى
الحرب الذرية ، ويدركون في قوة أن سباق
التسلح شر من أعظم شؤر هذا العصر .

وتتناول الدكتوراة في دراستها التقديمية
والتقييمية معا وضع الدول النامية أو دول العالم
الثالث ، فتري أن شباب هذه الدول في فلسفته
لهذه الثورة لا يفكر مطلقا داخل حدوده القومية
أو المحلية ، وإنما هو ينظر إلى الانسانية ككل وإلى
العالم بوجه عام ، وفي تفسيرها لأبعاد هذا

الموقف • نضج تعريفا طريفاً معنى « النماء » بالنسبة لهذه الدول فتقول : « ان خطر انخرب او الخوف من الحسب أو الدفاع عن انفس لا يزال يستنزف القدرات الهزيلة في هذه الشعوب التي اصطلاح على تسميتها بالنمائية ، والحقيقة عندى انها ليست نامية لانها تسعى الى النماء ، وانما هي نامية بمعنى ان مشككتها الحقيقة في تعلم النماء »

وتخلص الدكتورة من تحليلها لثورة الشباب بإلقاء هذا السؤال الذى يحمل في طياته الإجابة : « ان التحدى هو تحدى عصر التكنولوجيا ، والسؤال العسير هو اين هذا الذى سيسطر على المصير البشرى ؟ عقل الانسان أم العقل الالكتروني ؟ »

وفي تقدير الدكتورة أن الخروج من الأزمة لا يدق فيه الوعظ ، ولا تكفى فيه الإدين العديده ، ولا تكفى فيه الايدولوجيات المعروفة مهما بنيت على أسس علمية ، وانما لابد من ايدولوجية جديدة ، ايدولوجية يرانى فيها أن هؤلاء الشباب ليسوا طبقة ، وليست لهم مصلحة الطبقة ، انهم على حد تعبيرها البليغ •• كالفرداء ولكنهم أشد وعياً ، كالكافحين الأحرار ضد الإمبريالية ولكنهم ليسوا مشغولين بمعرفة المصير ، انهم باختصار شباب يفكرون بعقل الثلث الأخير من القرن العشرين قلب شباب في جسد عجوز • :

وبعد مقدمة الدكتورة سهر القلماوى التي هي أشبه « ببيتير » الفيلم السينمائى ، فيه للماحية والذكاء ، وفيه الوضحة والتشويق ، تيجي فصول الكتاب كما « السينات » فى الفيلم أو « المشاهد » فى المسرحية ، وعلى امتداد الفصول « تتردد » موتيفة رئيسية كما اللحن الدال فى القصيد السيفوتى ، تلك هي نقطة الانطلاق التى انطلق منها يوسف فرنسيس فى رحلته عبر قلب أوروبا ، ومؤداها أن الكيان الأوروبى يعاني انقصاماً عضوياً خطيراً ، انقصاماً بين « الجسد العجوز » الذى أنهكته الحروب ، وهذته التجارب ، وأزرقه السهر الطويل ، وبين « القلب الشاب » الذى نقل الى الجسد العجوز بيد ساحرة كيد الدكتور برنارد الشهير ، ويحاول القلب الشاب أن يحرك الجسد العجوز بأحاسيس جديدة ، وانفعالات جديدة ، يحاول ان يدفع فى شرايينه

دماء حارة ، وعواطف ساخنة ، ولكن الجسد العجوز يعاند ويقاوم ويحاول أن يلفظ القلب الدخيل : وفي هذا الصراع تكمن المأساة ، مأساة الأجيال •• القديمة والجديدة ، وتتركز بالذات فى أعرق مدن أوروبا •• لندن وباريس !

ورغم الصراع ، ورغم المأساة يقرر الجيل الجديد أن يعيش ، وأن يستمر ، وأن يتمدد فى كل مكان •• فى الشوارع والميادين ، فى المدارس والجامعات ، فى نقاهى ودور السينما •• لقد قرر الشباب الأوروبى ألا يكون حقه من العمر تنوء لهم أدغال السنين وأحراش القرون ، قرر ألا يكون مخترة من الزمن تتأرجح فوق حائل التاريخ ، قرر أن يكون حياة كاملة تشكل شيئاً خاصاً وان انفصل فى ذلك عن كل شيء !

وهذا ما عبر عنه يوسف فرنسيس بقوله : « قد استطاع الشباب ان ينسجج بنفسه ، ينشق من ماضيه ، يختار لنفسه اسلوباً جديداً للحياة ، بل ويختار لنفسه شكلاً جديداً يميزه عن باقي البشر •• شكلاً واحداً يتكرر فى بلد الى بلد وكأنه جنس جديد ، ولد فى العشرين من العمر وفى القرن العشرين من الزمن •• » ويصف الفنان هذا الشكل فراه فى الشعر الطويل المسترسل ، والملابس الضيقة التى تخفق الجسد ، والنظارات المستديرة الواسعة التى تملأ الوجه ، والميني جيب القصير الذى يكشف معظم السيقان •• لقد أصبح الشباب والشابة على حد تعبيره « يكونان معا لوحة جريئة عنوانها « موجة العصر » •

ويواجه يوسف فرنسيس بعض هؤلاء الشباب بسؤال محير :

« - اذا كنتم قد غلبتم الماضى ، فكيف تنظرون الى الحاضر وإلى المستقبل ؟ »

والرد دائماً مهما اختلفت أساليب ضيافته هو !

« نحن نعيش الحاضر •• وهذا هو ما يهمنا لأن حاضرا هو مستقبلنا !

حقاً انهم يعيشون اللحظة ، لتتجول الى ماض ، وتصبح التالية هي مستقبلهم •• نعيششون باستمرار فى المستقبل •

ثلاث دقائق للقلب

ويمضي يوسف فرنسيس في رحلته عبر شرايين القلب الأروبي الجديد ، ليسمع العديد من الدقات السريعة والمباشرة ، ولكن دقائق ثلاث تستوقف أذنه وتستلقت انتباهه ، انها دقائق مختلفة الايقاع ، ولكنها صارخة الرنين ، احداها هي **دقة القلب العاشق ، والآخرى دقة القلب الصاحب ، والاخيرة دقة القلب الكاره ، أو دقة القلب الأوروبي عندما يكون بلا قلب !**

وفي لوحات ثلاث يرسم لنا يوسف فرنسيس صور اقليمية لكل من هذه القلوب ، أما القلب العاشق فلم تعد دقاته تسمع على ضفاف نهر السين * ولا في حدائق هايد بارك وسان جيمس ، فهذه أصبحت في أعين الشسياب أماكن الحب التقليدية ، أما أماكن الحب الجديدة فهي الطرقات ومحطات المترو ، ودور السينما * فالعشاق في اندفاعهم الغريب واستسلامهم لعواطفهم يتعانقون في أي مكان ! وهنا يدخل عامل الوقت ، لكل شيء ينبغي أن يتم بسرعة ، الأكل ينبغي أن يتم بسرعة ، شراء تذكرة السينما أو الأوتوبس ينبغي أن تتم بسرعة ، وكذلك القيلة ينبغي أن تتم هي الأخرى بسرعة ، وهذا الأسلوب في علاقة الفتى بالفتاة هو الذي خلق على « الحب » شكلا جديدا ، شكلا أقرب الى « الزمالة » أو « الصداقة » وأبعد عن الغرام الرومانسي الحاد . يقول أحد الشبان الإنجليز بعد أن قبل صديقته وتركها تغلت منه لتلتحق بالمترو :

« إن الحب الحقيقي شيء آخر .. ولكن لقد اتعودنا على هذه الحياة .. تماما كما تعودنا على السنوتشات ومضغ اللبان » .

وأما القلب الصاحب فلا تسمع دقاته في أي وقت وفي كل مكان ، وإنما تسمع في وقت بعينه وفي أماكن بالذات ، في الليل حيث الضوء الخافت والأركان المظلمة والكهوف والنواصي الخافتة ، وحيث القلوب الشاببة تذيب نفسها كل ليلة في الخمر الرديئة ، وسحب الدخان ، والموسيقى الصاخبة . إن حياة الليل تحتضن إليها الشباب المراهق بالف ذراع ، كل ذراع تقدم له نوعا من الاغراء . مئات محلات « الستربتيز » التي تتعري فيها النساء قطعة قطعة أمام أعين



فرسان العصر الحديث وأوسمة الملكة



الفنان يلفظ بالوائته واصباحه كأنه يرقص باليه
.. إلى آخر صيحة من صيحات الفن !

الأيام مهوما : « لم أعد أستطيع نصيح ابنتي وابنتي .. ان الظروف كلها تتكالب ضدي .. كتب مشيرة في المكتسبات .. هينى جيب في الطرقات .. أفلام جنس وأغانى جنس .. ما الذى أستطيع أن أصنعه لأصون ابنتي وابنتي من هذا التيار ؟

لا شيء .. لا شيء على الإطلاق ، وليت الظاهرة تقف عند هذا الحد ، فكثيرا ما يقود الجنس الى أحراش مرداء تسلم الى المخدرات والجريمة ، وهنا نسمع دقات القلب الأوربى حين لا يكون له قلب ، انها دقات عتيقة مروعة تسكت الأنفاس وتحجر القلوب ، انها تنطلق من جوف المستشفيات حيث عشرات بل مئات الحالات المثيرة للآلم والحزن .. « وجوه صفراء غارت فيها عيون بلا تعبير ، تحيط بها هالات سوداء ، فاجساد كالخيال » أشباح تتحرك في ذهول ، وكثيرا ما تخرج من الحجرات أصوات تبكي ، أو تستنجد ، أو ترتجف مع تشيخ طويل ..

انهم ضحايا مخدر « المار جونا » وعقار « ل . س . د » L.S.D. ، لقد اندفعوا وراء

الشباب ، أسهم النور الحمراء التي تقفز أمامه في اضطرط النيون تشير الى باب الدخول ، صبور النساء في كل الأوضاع وهي تتشكل في خطوط انسيابية مثيرة .. ويدخل الشباب مرة وثانية وثالثة ، لينتقل بعدها من ناد الى آخر ، ويرتبط معنى الجنس في وجدانه بالسباق العارية ، والكلمة العارية ، وكل ما هو عارى ..

ونفسير هذه الظاهرة المرضية عند يوسف فرنسيس أن الشباب يريدون أن يعلنوا عن وجودهم ، وأن يلفتوا اليهم الأنظار بأى شكل وبأى ثمن ، لذلك تأخذ الظاهرة أحيانا نوعا من استعراض الرجولة ، أو التباهى بالنضوج بالنسبة للجنسين ، ومن هنا كانت المبالاة فى الأزياء الغريبة والملامح المثيرة ، لفتى يرتدى القمصان الوردية والأزوار الذهبية ويطلق شعره حتى الكتفين وأكلمه مزودة بالدانتيل كل هذا كي يبدو كبا الطاؤوس الذى يحاول أن يبهز أنثاه ، والفتاة هي الأخرى تسرع الى القسائين القصيرة التى تنحدر يوما بعد يوم أسفل الرقبة ، وترتفع يوما بعد يوم فوق الرقبة ، يقول أحد

الاحساس بل بعداء الى الامتلاء شعورا بالتحدى والعناء ، وبغريب أن عدد هذه لجماعه يتزايد ويتكاثر باستمرار ٠٠٠ «**احصائية في**»
عن الزخم المذهل الذي وصل اليه عدد الهيبيز ٦٠٢٤٦ معظمهم ففقدوا الذاكرة ، أو دخلوا المستشفيات أو ماتوا على غارعة الطريق ، كالكلاب الضالة»

وعينا يحاول المسئولون في أوروبا وفي باريس بالذات ، أن يوقفوا زحف هذه الطيور المهاجرة أو كما يسمونهم «**السياح الحفاة**» ، عبثا تحاول الصحافة الفرنسية والحكومة الفرنسية أن تكشف للشياب الفرنسي عن زيف هؤلاء الضائعين ، وعن أن دعوتهم ليست دعوة دينية وإنما دعوة انحلاله ، وليست دينيا جديدا وإنما انحراف جديد ، وليست «**موضة**» وإنما لون من ألوان الضنود ، ولكن الشباب الباريسي لم يقاوم أغراء «**الجماعة الجديدة**» فمشوا وراءها فرادى في أول الأمر ، وجماعات بعد ذلك حتى أغرقوا أحياء «**هونمارت**» و «**بيجال**» و «**سان جرومان**» وأماكن أخرى من باريس . ولم يجسد القرار انذى أصدره **الجنرال ديغول** بعدم دخول جماعات الهيبيز الى فرنسا، لأن مجموعة كبيرة من الشباب الفرنسي كانت قد تحولت الى هيبيز ، ولأن الأجرام السماوية التي صنعها الهيبيز كانت تدق في كل مكان .

وليس المهم الآن هو تشخيص هذا العرض المرضي الذي طلع على جسد أوروبا المجوز ، وإنما المهم هو تفسيره والارتداد به الى أسبابه الأولى ، وعند يوسف فرسيس أن سبب ظهور هذه الجماعة هو ما يعانيه الشاب الأمريكي من تضارب وتطاحن ، وحروب وصراعات ، فوالده يسقط صريحا وهو يتكالب على جمع المال ، وأمه أسيرة السيارة الحديثة والمطبخ الآلي ، بل وأسيرة التبحر والانطلاق ، أما مجتمعه فواقع تحت سيطرة الدولار ، وحكومته تورطه وتورط نفسها في حروب امبريالية لا تنتهي ، وهذه الأبعاد جميعا تطبق عليه من كل ناحية فتصيب روحه بالحنق وتقصيب نفسه بالحصص والضيايق ، ولا يملك ازاء هذا كله الا أن يثور على كل شيء ، وأن يتخبط في كل اتجاه .

وهذا جانب من التفسير ولكنه ليس كل التفسير ، وليس أدل على ذلك من ثورة الشباب الأمريكي المعاصر على البيت الأبيض ، وعلى مقر

الجنس في سن ميكرة ، وقادهم الجنس الى الخمر والخمر الى العقار ، والعقار الى المستشفى ؛ وضاعت صيحات الكيدار في أتون الضنوب والعنف ، وضاعت صيحات رجال الدين ورجال التربية ورجال الصحافة ، ولم يستطيعوا أن يفعلوا شيئا من أجل انقاذ الضحايا الصغار .

وتجني الاحصائيات الأخيرة ٠٠ مروعة «**٢٠٠٠٠ غلبة من اقراص ال . س . د سرقت من صيدليات هنشستر في خلال عام واحد ، بالإضافة الى ١٠٠ مليون غلبة تصرف في أنحاء لندن وضواحيها بروشتات**» .

ويكتفى علماء النفس بتحليل الظاهرة :
« انها وسيلة جديدة للانتحار »

ان جسد أوروبا المجوز لكي يتابع نزوات قلبه الجديد ، استسلم للإدمان كما يقول يوسف فرسيس ، ووقع فريسة للأقراص والمخدرات ، وطرق باب الانحراف والجريمة .

أوروبا بلا قلب !

رثمة دقائق أخرى مغايرة لهذه الدقائق الثلاث ، عرفناها ، وسمعنا عنها، ولكننا لم نستطع تقييمها حتى الآن ، وقد اختار يوسف فرسيس قلبين من هذه القلوب ، يقف كلاهما على النقيض من الآخر ، ويختلف أحدهما عن الآخر في الجوهر وان تشابها في بعض الأعراض ؛ أحدهما هو **قلب الهيبيز** والآخر هو **قلب الميثلز** ، الأول انطلق من أمريكا وانطلق الآخر من لندن ، والاثنان وان أغرقا قلب أوروبا الا أن أحدهما أغرقه في الموسيقى والغناء ، وأغرقه الآخر في الكتابة والحزن .

أما قلب الهيبيز فيمثل الطريق الهابط المؤدى الى اليأس والضيق ، لقد انطلقت هذه الجماعة من أمريكا تملؤها الرغبة الجامحة في كسر المألوف وتأكيد الذات ، ولو أدى بها الأمر الى تحدى كل شيء ، ولدين والأخلاق والتقاليد . وشباب الهيبيز وأن تشابهوا من حيث المظهر الخارجي مع ملامح شباب أوروبا بوجه عام ، الا أنهم يختلفون عنهم من حيث النوازع الداخلية ، فالشباب الأوروبي لا يزال يراعى بعض «**التقاليد**» ولا يزال يحترم «**بعض**» الأخلاقيات أما شباب «**الهيبيز**» فقد فقد الاحساس بكل قيمة أو معنى أو مثال ، ولم يقف عند حد فقدان

الجيل الذى ليس له وداع ، لا يمكننا أن نعبر
وداعاً ، بل ليس لنا الحق فى ذلك ، لأن قلبنا
المشرد تحدث له أنشاء ضلال أقدامنا وداعات لا
نهاية لها » ،

دقات قلب الموسيقى

على أنه إذا كنت « دقات قلب » الهميز » هي
دقات القلب الحزين ، فإن دقات قلب « البيتلز »
فى تقدير يوسف فرنسيس هي دقات القلب
المرح ، فهو يقول : « لا يمكن أن يكون هناك
أربعة فى العالم أثروا فى أوروبا مثل خندفس
الغناء الانجليزى .. بول ، رينجو ، جورج
وجون ، بل أنهم تجاوزوا حدود الجغرافية
ليصبح مؤثراً فى قارتين .. أوروبا وأمريكا
أيضاً » .

وعند يوسف فرنسيس أن معجزة الخنافس
ليست فى حصولهم على أوسمة « أعضاء
الامبراطورية البريطانية » من ملكة بريطانيا
نفسها ، ولا فى الدخول الهائل الذى عادوا به
إلى بلادهم بعد رحلاتهم خارج لندن ، ولا فى أنهم
علموا أنفسهم العزف والغناء بعد أن كانوا
لا يعرفون شيئاً ، وإنما معجزتهم الحقيقية فى
الانقلاب الهائل الذى أحدثوه فى الذوق العام
لدى الشباب الأوربي .. فى أسماعهم وعواطفهم
على السواء .

« لقد نبهنا من وسط الشباب وفهموا فى بساطة
أن عصر بيتوفن وموزار قد انقضى و « فالسات »
شترأوس لا تعزف الا فى الأفلام التاريخية ..
ولابد من موسيقى جديدة تتناسب مع ملل العالم
من التقدم وميله الى موسيقى عنيفة .. تنطلق
فيها الحيوية بلا قيود وتصرخ العواطف بلا سلاسل
.. موسيقى جديدة فى تركيبها ، جديدة فى
أسلوبها وكلماتها ، وقد خلق الخنافس ما خاف
غيرهم من صنعه ، وصنعوا للشباب الألحان التى
ترجم حالتهم النفسية .. قلقهم ، خوفهم ،
صخبهم ، اندفاعهم ؛ ويتجاوب الشباب الى حد
الهوس والجنون » .

وهكذا حقق الخنافس نجاحاً هائلاً ، انتشرت
أقوالهم فى المجالات كأنها الأقوال الماثورة ،
وظهرت « محلات تحمل أسمائهم وتخصص فى
بيع أسطواناتهم ، ووقف الجمهور فى صفوف ،
الحجز الطويلة يتزاحم على أقلامهم ، واشترى
الجمهور البريطانى أسمهم مؤسستهم الموسيقية

البنتناجون ، وعلى الرئيس الجديد نيكسون ،
أنها ثورة تخرج :الشباب الأمريكى من دائرة
السلب الى مسرح الايجاب ، ليتخذ موقفاً درامياً
من الأحداث التى تدور حوله ، وليلعلن للعالم أنه
صاحب رأى وصاحب كلمة ، وأنه قادر على أن
يعيش عصره ، وأن يساهم فى تشكيل ملامح هذا
العصر .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكشف
لنا التفسير عن الدواعى الحقيقية لاستجابة الشباب
الأوروبى لشباب الهميز، فإذا كان الشاب اللندنى
أو الشاب انباريسى لا يعيش فى نفس « الطقس »
الاجتماعى الذى يعيش فيه زميله الأمريكى فلم
يستجيب استجابته ويقع تحت طائلة العصر
والضياغ ، هل تكفى الصدوى العصرية أو تقليد
الأزياء الفكرية . نفسياً لهذه الاستجابة ، وأن
كانت كافية فما تفسير مظاهرات الطلبة فى لندن
وباريس وألمانيا الغربية ؟

فى تقديرى أن الظاهرة أكثر تعقيداً وأشد
تركيباً مما تصوره يوسف فرنسيس ، وأن
تفسيرها بروح العصر . أعنى بتقلب الجو العصرى
الذى يعيش فيه الشباب بوجه عام ، هو :أسعد
التفسيرات الممكنة ، وهو التفسير الذى اتخذ عند
روجيه جارودى شكل إعادة النظر فى النظرية
الماركسية ، واتخذ عند هـ ربرت ماركوز شكل
البحث عن ايدولوجية انسانية جديدة ، واتخذ
من قبلهما عند الأديب الشاب كولن ويلسون شكل
اللامنتى الذى تجسد فيه الأمراض الروحية
التي يعانيها شباب القرن العشرين .

لقد نبههم كولن ويلسون الى طبيعة حياتهم ،
والى طبيعة دورهم فى هذه الحياة ، نبههم الى أنهم
حقائق فى ذواتهم ، ولكنهم ليسوا « شيئاً » ضمن
الحقيقة الكبرى .. حقيقة العصر . ومن هنا
كانت صيحة « الجيل الساخط » التى أطلقتها فى
انجلترا جون أوزبورن ، وكانت صيحة « الجيل
الصاحب » التى أطلقتها فى أمريكا جاك كيروك ،
وكانت صيحة « الجيل الفاضب » التى أطلقتها فى
ألمانيا فولفانج بورشرت ، فضلاً عن صيحة الجيل
الجديد فى الاتحاد السوفيتى والتى أطلقها
يوفتشينكو . وكلها صيحات « متوافقة » تكشف
عن شيء واحد .. تعود الشباب المعاصر على
عصره ، وتطلعه نحو شمس جديدة ، ألم يكتب
بورشرت رواية كاملة بعنوان « جيل بلا وداع ؟ »
ألم يقل فى هذه الرواية بالحرف الواحد : « نحن

التي تبلغ ٢٥٠٠٠٠ ر٢٥٠٠٠ وأسهام بما يبلغ ٥٤ مليون دولار ، وتحدث عنهم المؤرخ الشهير « مايكل براون » في كتاب كبير نفذ فور صدوره ، وأقام لهم النحات « دافيد واين » معرضاً مستوحى تماثيله من موسيقهم ومن زيهم العام .
 وبهذا كله أصبح الخنافس خالدين في قلوب الجيل الحالي من الشبان ، وسيظلوا كذلك ؛ لأن إقباع أغانيهم كما يقول يوسف فرنسيس « متجانس تماماً مع نبض الدماء الحارة في القلب الجديد الذي احتل جسد أوروبا » .
 ولكن هل يكفي هذا التبرير ؟ ان الفصل الذي عقده يوسف فرنسيس عن ظاهرة الخنافس ، وعن الموسيقى الجديدة التي اكتسحت أوروبا والتي هزت عروش بتهوفن وموزار وشتراوس ، كان يحتاج الى مزيد من العناية ، وإلى التفسير الى جوار التبرير ، وفي الكتاب الذي أشعار اليه يوسف فرنسيس إشارة عابرة ، وهو كتاب « مايكل براون » الذي أسماه « اكتساح الخنافس » والذي صدر في طبعة بنجرين ، ما يكفي لتفسير ظاهرة الخنافس وتحليل موسيقاهم ، ومدى تأثيرها في نفوس الشباب . فلا أدري لماذا مر به يوسف فرنسيس مروراً عابراً ، وكان ينبغي أن يقف عنده وقفة أطول .

دقات قلب اللوحة

المهم أن دقات قلب الموسيقى تقودنا الى سماع دقات قلب اللوحة ، أو الصيحات الشابة في الفن التشكيلي ، وهو الفصل الذي وقف عنده يوسف فرنسيس وقفة أطول وأعمق ، باعتباره الفن الأقرب الى نفسه من ناحية ، وباعتباره من ناحية أخرى من القسمات البارزة على جبين العصر .

ما الذي يحدث عندما يفلق الفنان عينيه ، ويرسم بانفعال القلب ؟

هذا هو السؤال الذي تشكل الإجابة عليه التحول الكبير الذي طرأ على بناء اللوحة التشكيلية ، والانقلاب الجذري الذي يريده فنان اليوم ، أما كيف تحقق ذلك ؟ فمن خلال الصيحة الجديدة التي أطلقوا عليها اسم مدرسة « الهايننج » أو مدرسة الحدوث ، وهي مدرسة اللوحة التي تصنع نفسها أمام الجمهور ، فالفنان يستقبل زواره في صالة من اللوحات البيضاء الخالية ، وعندما تمتلئ الصالة ، ويتعالى الهمس ، ويضيق



في الميدان موسيقى الخنافس تنبث من محل مجاور .. ويستمتع الشباب في انسجام

الجميع بالانتظار يأتي بالوانه وفرشاته ليملا
الزواجات الخالية أمام الجمهور ، ويتابع الجمهور
تماما كما يتابع جمهور المسرح المثلثين وهم
يتهايمسون بالحوار . ومع انتهاء الليل يكون
الفنان قد انتهى من معرضه ، المعرض الذي أعده
ورسسه وباع لوحاته في ليلة واحدة .

تلك هي مدرسة « الهابيتنج » التي اندلعت من
أمريكا لتفزو فرنسا وتجدلها صدى في إنجلترا ،
والتي تزعمها مجموعة من الفنانين التجريدين ،
وتحسب لها عدد كبير من الجمهور ، يقول
« مارفن » أحد الفنانين الشبان من زعماء هذه
الموجة الجديدة : « لا فرق بين واقص بالية وفنان
كل منهما يكمل عمله الفني أمام الجمهور » ويقول
فنان آخر : « لماذا نحرّم الجمهور من أحل عناصر
الفن » عملية الرسم نفسها وما فيها من انفعال
داخلي ، ان الهابيتنج لقاه فريد بين « قلب اللوحة »
و « قلب الفنان » . ويقول فنان ثالث : « ان
اللوحة الكاملة في المعرض لوحة واحدة .. أما
اللوحة التي يرسمها الفنان أمام الجمهور فهي
سلسلة من اللوحات تتشكل في شريط واحد
خلال عمل واحد » .

وربما كانت الأهمية الحقيقية لمثل هذه الصيحة
الجديدة بأساليبها المختلفة واتجاهاتها المتعددة
هل ما تطرحه من تساؤل وما تثيره من اشكال ،
هل هذا فن ؟ وإذا كان كذلك فما هو الميزان الذي
نزن به الفن ؟ وبأي مقياس تقاس مقدرة الفنان
وأصالته ؟

ان حيرة النقاد هنا لا تقل عن حيرة الفنانين ،
واختلاف الآراء النقدية لا تقل هي الأخرى عن
اختلاف أساليب الفن ، ففي الوقت الذي يرفض
فيه ناقد كبير كهربرت ريد مثل هذه « التفشجات »
يقبلها ناقد آخر مثل « رينيه ويج » وتقف الكتابة
الفرنسية المعروفة ككريستيان روشفورد لتقول
باندعاش حقيقي : « أنا أدهش لهذا العدد من
الفنانين الشبان الذين يعرضون مئات اللوحات
والتمائيل كل يوم .. متى صنعوها وكيف ؟ » .
وليس من شك في أن المسألة أكثر تركيبا
وأشد تعقيدا ، ولا يمكن حلها بكلمة رفض أو
كلمة قبول ، فظروف فنان اليوم غير ظروف فنان
الأمس ، ان الدين الذي حرك مشاعر الفنان
الكلاسيكي ميكال انجلو وجملة يستلقي على ظهره
ليرسم كنيسة السكستين ، أو الحب الذي أثار
وجدان ليوناردو دافنشي ففضى خمس سنوات

متتالية لوحة « الجيوكتنت » ، مثل هذا الدافع
أو غيره لم يعد يحرك الفنان الشساب المعاصر ،
الفنان الذي ارتفع به العلم يوما بعد يوم حتى
أوصله ذات ليلة الى سطح القمر ، لقد تغيرت
موازين هذا الفنان ، وتغير إحساسه ، بل ان
داخله نفسه قد أصابه بالتغيير . فهل نطالبه اليوم
بما ورثناه عن آباءه وأجداده من الفنانين .

« بالطبع لا » ، ولكن « لا » هذه لا تجيب على
السؤال المحوري الذي بدأنا به المناقشة .. هل
ما يقدمه هؤلاء الشبان .. فن ؟

ان يوسف فرنسيس في محاولته الإجابة على
هذا السؤال لا يرفض « التجديد » وإنما يرفض
« التسطيط » ، ويرفض الجري وراء الموضة أو
التقاليع ، وعنده أن المعيار الحقيقي للفن هو
الآلم والمعانة ، فبقدر ما يتألم الفنان ويعاني
بقدر ما يفرز فنا ان لم يكن رائعا فاقل ما فيه
أنه صادق . والصدق قيمة حقيقية من قيم الفن .
وعلى ذلك فالأزمة الحقيقية ليست في الفن
ولكنها في الفنان ، الفنان الذي يريد أن يصنع
فنا سهلا ، فنا بلا آلم وبلا معاناة ، أو ببساطة فنا
بلا قلب . وهذا ما عبر عنه يوسف فرنسيس
بقوله : « لا يمكن أن نصنع فنا بلا آلم حقيقي
وبلا معاناة .. وبقدر ما في الفن الذي تقدمه
من جهد وعرق .. بقدر ما يستطيع هذا الفن أن
يعيش وأن يخلد »

نعم .. ان الوصول الى قلب اللوحة لا طريق
له الا قلب الفنان .

دقات قلب السينما

كان من الطبيعي بالنسبة ليوسف فرنسيس
بعد أن أسمعن دقات قلب الموسيقى ، ومن
بعدها دقات قلب اللوحة ، أن يعود فيسمعنا
دقات قلب السينما ، أليست السينما هي اللوحة
ناطقة ؟

ومن خلال عدة زيارات لمؤتمرات كان السينمائي،
شاهد فيها عددا هائلا من الأفلام المتناقة بعناية
من العالم كله ، خرج بنتيجة هامة مؤدحا أن
نضبا جديدا فرض إقاعه على الفن السابع وهز
تقاليدته الراسخة من زمان ، هذا النضب الجديد
هو نضب الشباب . أما الأفلام التي أثارت
الانتباه بحق ، فهي تلك الأفلام التي تحولت فيها
الكاميرا من عين حساسة تلتقط الواقع وتسجله
الى قلب صاحب بالأسئلة والشكوك والإيحاءات .

وعندما يتكلم ليلوش عن فيلمه «رجل وامرأة» الذى فاز بالجائزة الأولى ، يستوقفه مشهد الحب حيث العناق الطويل المملوء بالأزمات ونائب الضمير ، وحيث القبلة المركبة المعاني بين امرأة شابة لا زال فى قلبها حب زوج مات ، وأرمل يريد أن يعيش بكل ما فى قلبه من نبض وحرمان .



ان الفن السابع فى أوروبا رغم سنه البكر عجز فى تقاليده ، ولكن القلب الجديد فى جسد أوروبا استطاع بحق أن يحطم هذه التقاليد ، وأن يفجر الدماء الجديدة فى شرايين العمل السينمائي .

دقات قلوب أخرى

بعد هذه القلوب انى سمعنا دقاتها ، بعد سماعنا لدقات قلب الموسيقى ، ثم دقات قلب اللوحة ، ثم دقات قلب السينما ، كان ينبغي على ناقل دقات القلوب أن ينقل لنا أيضاً دقات قلب الدراما ، فنا أحر الدماء الشابة التى تدفقت فى قلب العمل الدرامي فى السنوات الأخيرة ، فى المسرح وفى الأوبرا وفى الباليه ، تجديدات شبابية هائلة حدثت فى هذه الميادين ولم يتناولها يوسف فرنسيس ضمن ما تناوله من طواهر ؛ صحيح أنه قدم لنا بعض الأوردة والنشرايين التى تدفقت فى القلب الأوروبى ولم يقدمها كلها ، ولكن الصحيح أيضاً أن اشغال دقات القلب الدرامي بفنونه العديدة انما يشكل نقصاً واضحاً فى صفحات هذا الكتاب .

عموماً استطاع يوسف فرنسيس فى كتابه الجديد جداً وجيداً أن يجسد لنا بالكتابة والصوره ظاهرة الشباب ، وأن يضع كلمتنا يدربنا على قلب هذه الظاهرة ، وأن يثير من الأسئلة أكثر مما يقسم من الإجابات ، وألا يضع النقط فوق الحروف ، وانما يضع نقاطاً عديدة تبحث لنفسها عن حروف .

لقد أراد هو الآخر أن يقدم لنا كتاباً شاباً ، لا نفهمه بمقدار ما نعيشه ونحياه ، أن فيه هو الآخر شيئاً من جنون بيكاسو ، ووهج بوفتشنكو وصراخ جون أوزبورن . وفيه بعد ذلك تحقيق لذلك العناق بين الأدب والفن ، بين الكتابة والصورة .

جلال العشري

هذه التركيبة المزوجة أو هذا الموقف الثنائى البعد ، هو ما عثر عليه يوسف فرنسيس فى الكثير من الأفلام الرديئة وفى القليل من الأفلام الجيدة ، ويقف بنا عند ثلاثة من الأفلام الجيدة يتأمل فيها نبض انشباب بمقدار ما يشغل فيها التعبير عن روح هذا العصر ، أولها فيلم «الراهبة» الذى آثار زوبعة هائلة لم يحسمها الا تدخل « انبريه مارلو » وزير الثقافة الفرنسية الذى سمح بعرض الفيلم للمهرجان فقط ، وهو الفيلم الذى يناقش ظاهرة الدين فى العصر الحاضر ، ومن خلال رواية كلاسيكية لديدرو ، ويحاول على حد تعبير مخرجه الفرنسي « ريفت » أن يعيد الثقة الى من يدتئون مجتمع اليوم ويتهمونهم بالانحلال .

وبعد « الدين » يجيء « الجنس » وهو ما يمثله فيلم « انفجار » الذى أخرجه أنطونيوى ، ونال به جائزة المهرجان ، أنه يلخص فى عمق وبراعة تلك الظاهرة التى تترك الشباب الحاضر ، الحيرة والجري فى متاهات الحياة ، والبحث عن الحقيقة والمستقبل ، لقد استطاع أنطونيوى أن يضع عناصر المشكلة جنبا الى جنب ، وأن يمزجها فى براعة مذهشة بحيث يلتقى الحب بالجنس وبسلم الجنس الى الجريمة ، وتعلق الجريمة بالوجود والعدم . ويتوه الشباب فى كل هذا المزيج بحثاً عن الخلاص .

وبعد « الدين » و « الجنس » يجيء « الحب » وهو ما يمثله « رجل وامرأة » للمخرج الشاب كلود ليلوش الذى يعد واحداً من مخرجي الطليعة فى العالم المعاصر ، ورثا من رواد الموجة الجديدة فى السينما ، لقد استطاع هذا المخرج الشاب أن يفهم ظاهرة الشباب وأن يعبر عنها لا لشيء الا لأنه شاب ! لذلك لم يكن عبثاً أن اختير وهو دون الثلاثين ليجلس الى جوار أقدم محكيي مهرجان كان وأعظمهم ، فالأمل كله معقود على أمثال هذه الدماء الجديدة من الشباب .

برتراند رسل

في سيرته الذاتية

تقديم : سليم الأسيوطي

توفي برتراند راسل في الثاني من شهر فبراير عام ١٩٧٠ من حوالي ثمانيتي وتسعين عاماً ، فقد ولد في الثامن عشر من شهور مايو ١٨٧٢ . وكان قد كتب سيرته الذاتية في ثلاثة أجزاء : ظهر الأول منها في ربيع عام ١٩٦٧ ، والثاني بعده بما جواحد ، أما الثالث فقد ظهر في ربيع سنة ١٩٦٩ .

الجزء الأول : حياة بطولية (١٨٧٢ - ١٩١٤) .

يفتح الجزء الأول من السيرة الذاتية الحقيقية من سنة ١٨٧٢ حتى بداية عام ١٩١٤ . وهو يتصف باللفظة الرائعة والفكر العميق جميلة وتفصيلاً . يعدلنا هذا الجزء من قصة حياة يتيم حدث ، نشأ في بيت من الأشباح ، يتطور شيئاً فشيئاً حتى يصبح بعد عشاء ، الرجل والفيلسوف كما قدر له أن يكون . وفي عزلة ، وفي خوفه من هذه العزلة ، خلق برتراند راسل رفيقاً وتوما لنفسه من صنع خياله ، يستطيع أن يتحدث إليه أو يصغي هو إليه حينما تفر الدنيا من حوله .

ويبدو من « سيرة راسل الذاتية » أن هذا الرفيق قد صاحبه وعاشه منذ هذا الوقت حتى توفي عن ثمانيتي وتسعين عاماً . ظل يقدم له خلال ذلك السلوى والمزاج في لحظات شعوره بالوحشة والروع . كانت الحياة تفرس عليه المقاييس التي يجب أن يقوم بها كل عمل يؤديه ، ويراه جديراً بالاهتمام خليقاً بالليل والتفحيط بما يملك من جهد ووقت . « ومما لا يحتمل الشك أن هذه المقاييس كانت تجعل طابع طوقته التي عاشها في بيت « بيمبر بروك »

♦ إنه لكي يتمكن أبناء الجيل
حاضرنا من تكوين فكرة صحيحة صادقة
عنه الزممه الذي يعيشون فيه ،
لابد أن تتوافر لهم المعرفة
بوصفه سابقه لوصفهم .

الذى نشأ فيه وشب وترعرع ، وتسم بالاحساس بالواجب الذى لا يتاح الا للتدرة من الخلق .

كان عقله هو التسويع الرقيق الذى بعثه راسل الى الحبة ليكون له عوناً ضد احوال الطفولة وسنناً ضد فراغها ، يلازمه كظله ويرتبط معه بعروة وثقى لا انفصام لها ، وان تقاضاه هماً كثيراً من المطالب والرغائب ، وما تكاد تشارف نهاية الجزء الاول من سيرة برتراند راسل الدالية حتى نراه وقد اكتمل مثلاً وذكاء وفضة ، وشاع صيته وذاع . وكانت الابدى تتخاطف اعماله بلهفة وهو نفسه لم يكن يرى انه قد بلغ هذه المنزلة الرمنية بعد .

كانت الاشباح التى نشأ بينها راسل ، وهو يشعها ، هى فى الحقيقة والواقع ، التساه ، التساه فى الجسد . . فى اللحم والدم . . فمن ، فى نظره ، على الرغم مما جبل عليه من قوى طيمية ، وما اكتسب من قدرات عقلية ، ومن تميزه منhalb والمحنان والمجالة ، قد ألقين ظلاً كثيراً على حياته فى سنى عمره المبكرة . فحصل جاعداً على التخلص من الزمن وثأيرهن . فاستطاع من خلال الجزئين الاول والثانى من سيرته الدالية أن تبين كيف تراخت قبضة النساء منه شيئاً فشيئاً وزياله سلطانتهن تدريجياً . وما لبث أن تلاشى من حياته . فكان يتخلص من هذه الاشباح على فترات متفاوتة بطريقة أو بآخرى ، وكأنه يفعل ذلك بسحر الرقى . كان حب النساء عند راسل هماً بالغ الأهمية ، فهو حينما شرع يروى قصة حياته جعل يمجدهن ويشيد بمآثرهن ، حقاً وعدلاً ، ولكن القصة التى رواها لم تكن تصور الحياة السعيدة الا فى اللذات اليسير منها ، فهو يعدلنا فى خاتمة الجزء الاول من نجاحه فى الهروب من الاسرة التى ولد فيها ، ثم من الاسرة التى بعثها الى الوجود حينما بنى بروجته الثانية « ليدى اولو لاين مول » والتى نم فى ظل زواجه منها بفترة قصيرة من الحب والتحرر ، ثم ما تم أن استثمر حياة عاطلة من السعادة بجوارها . وهى بلا شك بطلان الجزء الاول من « سيرة برتراند راسل الدالية » دون منازع .

الجزء الثانى : الحصن (١٩١٤ - ١٩٢٤)

يتناول هذا الجزء حياة برتراند راسل منذ عام ١٩١٤ حتى نهاية سنة ١٩٢٤ ، ويصحب القارئ ، عبر التواريخ منذ نشوب الحرب العالمية الاولى حتى وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها ، وهذه حقبة بالغة الأهمية لا فى تاريخ العالم فحسب ولكن فى حياة المؤلف نفسه .

يتضمن هذا الجزء قصة زوجين وعدداً من قصص الحب والصلوات الفرامية . ليس به ما يدل على الرضا او يطمئ الضام من جوانب رضية رضة من حياته . كانت رغبته فى الاثارة الحسية والجسد من الميزة تصدر عن

مجالات مختلفة من حياته وتجيء من جهات أشعثات من شخصيته . وقد حاول جامداً أن يجمع هذه الرغائب معا ويؤلف بينها فيما كان يفغل التعبير عنه : « بالعاظة » . ولكنها كما يبدو لم تصبر وتصح فقط كما أراد لها . كانت الرسائل المتبادلة بينه وبين « ليدى كونسانتس مالىيون » فى لغة جميلة مشرقة كأنهما تصورا انهما ببدء اللغة الجميلة يستطمان أن يحققا السعادة لنفسهما ويحتفظا بها . هذه الرسائل تكشف من احزان راسل الدقية وتطلعا على دخيلة نفسه فقد كتبت له أخيراً تقول :

« لقد تطلعت الى الطلود بجانيك وتقلدت زمام الهمد فى يدى والان ، ولنا ماألت أومن بجمال كل ما هو خالك ، لم تكن الخالقات من حقى ، وسوف تفع أنت التاج على هامة اعمالك وسوف تبلغ العظمة الموضوعية المجردة ، وتقف شامخاً على قمته . انى أعبدك ، ولكن روى غريبة من روحك ، ادع الله فى فراغة أن تلقى حياتى وشيخاً وبدأ تنهى عذابى » .

ومع ذلك فان اقوى فقرة فى هذا الجزء هى التى يوج فيها راسل بافكاره ويكشف من مشاهد غفر الظاهر بوجهة صاذقة اصيلة وهو يملن رغبته الملحة من البوة وفى الأطفال وتطشبه للارتواء من مشاعر الابوة أكثر مما يرغب فى حب النساء .

ياخذ بعض النقاد على هذا الجزء خلوه من بعض الجوانب الجمالية التى كانت طابع الجزء الاول وصحته الميزة ، ويرجع هذا الى أن الصورة الشخصية التى رسمها راسل لنفسه كان فيها من الروعة والجمال ما جعله يلقى على غيرها من الجوانب الجمالية . وهناك سبب آخر جانبى : هو التزام المؤلف بأسلوب رقيق محدد المالم هو نهجه دائماً بوصفه أدبياً له طريقة عرضه التى يؤتريها ويرتاح اليها ، انه الاسلوب البارع المجدب الساخر المتعمك الذى ينزع الى تصوير حماقات البشر أكثر مما يبنى أن ينقل اليها الماطفة البشرية والماسة الانسانية . انه أسلوب القرن الثامن عشر الواسع اللذات ، والذي كان يفضلها راسل على ما عدها من الاساليب لرواية تجارية فى العشرينات الباكورة . ولهذا السبب جاء هذا الجزء فقرات بالغة الروعة عظيمة للامتاع حقاً .

وجانب شخصية راسل نفسه وزوجاته ، يقدم لنا راسل جماعة صغيرة من الناس تظهر فى صورة رائلة مشرقة فى هذه الصلوات . ويصير ، ظهورها طبيعياً فى هذا السفر كما كان دخولها فى حياته حقيقياً من قبل ، وهذه القلة من الناس كانت الصغرة التى اختارها راسل هو قدر له أن يختارها ليبحث فى محيطها . وحينما نذكر هذه الحقيقة يقفر الى اللحن رجلاً يستحوذ كل منهما بدوره على اهتمامنا من خلال وضع صورة احدهما بجانب صورة



ب . راسل

مشوش العقل اذ يقول ان الواقع لا قيمة لها اخلاقا .
والعلاق هي المهمة . ان لندن حقيقة وليست «ما صدق»
ولكنه يرغب في هدم لندن . ولقد حاولت مرارا ان ابصره
بما في قوله من عنافة للفعل وبعد من المنطق اذا ما كانت
لندن غير ذات قيمة . ولكنه ظل يردد ويكرر القول بانها
غير قائمة فعلا ، وأنه يستطيع ، وفي سهولة ، ان يجعل
الناس يتركزون انها ليست قائمة او موجودة حقا وحينئذ
سوف يهيمونها . لقد كان يثق بقدرته على الاقتناع ، حتى
اذا تعدته بان يذهب الى ميدان الطرف الاخر ويبدأ في
التبشير بهذا الرأي وقد حمل هذا التحدي على الكف عن
الاستغراق في احلامه والعودة الى عالم الحقائق ودينا
الواقع ، فراح يراوغ ثارة ويشتمل اخرى . ان موقفه
لا يخلو من شالية الجنون ولا يتصف بالامانة كاملة . او
هو ، على الاقل ، مشوش الى حد بعيد . لانه لم يتلق
الدرس القاتل « بالعجز الشخصي » ولم يتعلمه .

وليس في ذلك صراع بين القيم ، كما انه ليس صراعا
بين شخصيات مثلا لرى في السدء الذي استحكم بين
« فتجنشيين » وهو عيوبة اخرى ، وبين راسل وظل
تزايد على الايام . وكل من يقرأ هذا الجزء والذي
سبقه (الاول والثاني) لابد وان يقر « راسل » ويشهد
له في كل ما اعتقد وقال من جميع نضاي اليوم الكبرى .

الآخر هما : « جوزيف كونراد » (١٨٥٦ - ١٩٢٤)
و د . ه . لورنس (١٨٨٥ - ١٩٣٠) . ولقد تولقت
عري الصداقة بين راسل ولورنس ، لم تحولت ليما بعد
الى عداء مستحكم . ولقد كان لهماذين التقيضين شأن ايما
شأن « فلقد راي البعض ان من المناسب لتقديم صورة هذه
العلاقة بتقيضها في اطار معين من النقد كنهف من الكواجهة
الايدويولوجية ، ولكن « السيرة الذاتية » تقدم الدليل
الذي يدحض هذه الزعم ويكشف من سطحته . لان جلور
الخلاف بين الاثنين يكمن فيما كان يائسه لورنس من
مرض « الكبراثويا » او جنون العظمة وما كان له من آثار
هدامة على آراء لورنس نفسه وفلسفته . فقد حاول ان
يجد لنفسه مخرجا ومهربا من هذه الاضطرابات التي
كانت تجتاحه وتصف به ، ونجح لبعض الوقت في التقلب
عليها والتخلص منها . . ولكن لم يستطع استئصال شأفتها
تماما ، فصرعان ما عاودته الازمات والتوترات ثانية . فلم
تكن مسئولة راسل ، وليس خطاه ان سجنه للورنس
كانت تزيد الى حد الجنون ، الدافع الذي كان يستبد به
فيبعد الى المساد كل فكرة تخطر بباله حالا بطوف بغياهه .
وفي هذا كتب راسل :

« انه هديم النظام . افكاره عاتلة من ضوابط التفكير
يخطيء ويخطئ بين رغبة نفسه والحقيقة الواقعة » وهو

فانه كان على صواب فيما ذهب اليه من آراء انسانية صادقة من حقوق المرأة والحرب العالمية الاولى وفي قيام الثورة الروسية في بدايتها وعن تربية وتعليم الاطفال ، وخطر النازية ، والحكومة العالمية وقوة الرجعية في أمريكا وكان دائما سابقا لعصره وأبصر نظرا من معاصريه من الفكريين الذين لم يكونوا أقل منه تحورا ورياضون لهم أكثر منه خبرة وأوفر تجربة .

وقد يجول بالخطر أن الدور الذي قام به راسل في مهاجمة المعتقدات السائدة والمؤسسات التقليدية جاءه عفوا . ولكن سرمان ما يتبدد هذا الظن فقد أوضح الجزء الأول كيف كان لبده للمعتقدات الدينية يؤله أشد الأيلام ، وكيف دلف به في صراع عنيف مع أفراد أسرته ومشاعرها . ونعم ، لى الآن كيف أن هذا « اللاعنط » كان يصطدم وأمام الاحاسيس المتواترة في حياته : « به لونه » . لقد آمن بكرة السلام العالم ، واعتقد أنه يمكن بالسلام حسم مع الفئات الفاضحة والمستغلين « أن تنال الشعوب المتأصلة حريتها واستقلالها إذا ما لجأت الى العقل والحكمة . ولكن حينما تقدم به العمر « ومرت به تجارب الحياة » تلمح في فكرة هذا « السلام المطلق » وجعل يفرق بين حربين : حرب الاستعمار والاستقلال فهي حرب شرعية وحر عادلة ، وحرب التحرر والاستقلال من أجل الحقوق السلبية . ومن هنا دلف الحرب العالمية الاولى ، وأهاب ببشر وطنه ألا يستجيبوا لأوامر الانخراط في سلك الجندية حتى لا يكونوا أداة القوى الاستعمارية والرأسمالية من أجل مصالحها الذاتية ، ولكنه وكف بجانب الطرفاء في حريم ضد النازية في الحرب العالمية الثانية ، وأيد المقاومين العربية والفينانسية ، كليهما ، فيما حرب تحرر عادلة . وبذلك لا ينكر عليه أحد لاهتمامه وكفاحه من أجل السلام وعالم يسوده العدل .



وهنا يبرز هذا السؤال : لماذا كان الناس في البلاد التي يطلق عليها «الاجتمعات التقدمية» يعرضون عن طيب خاطر ، عن آراء راسل أو لا يصفون اليها إلا قليلا أو حتى يسفونها ؟ أن راسل إذا ما فوفرن بساتير مثلا - وهو رجل غارق في الإضرابات ، متورط دائما في الحياة السياسية النشيطة والربية فسوف تشدد حسنا الحقيقة ، ومن أن راسل لم يكن يلقى الاهتمام الخلقى به كسائر « يجبى الجزء الثاني من السيرة الذاتية من هذا السؤال . فمن الجائز أن عالتنا الحاضر أصبح من الجمود والفظافة بحيث لم يعد يستطيع أن يتقبل جادا الأقوال التي يدلي بها رجل أمين يولى اسدقاده ومشاعره وتراوده الجردة العناية نفسها التي بوليتها بمرجحاته في المحافل العامة .



الجزء الثالث : سنوات العمل (١٩٤٤ - ١٩٦٧)
أن ظهور الجزء الثالث من «سيرة برتراند راسل

الذاتية» يبحث فينا رعدة لانه الاخير : فانه ليسحق على النفس أن تتقبل أن الكتاب كعمل فنى ضخم وسفر نفيس، أو حياة المؤلف الحافلة بالأحداث الجسام ، أو كليهما معا، وهما يتصفان بالواقعية والوضوحية ، وقد ألقى بهما القدر، على جيل غير جدير بهما يقتريان من النهاية وشبكها . ونحن نتقبل حياته «وسيره الذاتية» بكل ما فيها من مفاجات ومفاداة قضية مسلما بها « وهذا الجزء الذي يفتي أحداث حياته حتى عام ١٩٦٧ يبدأ بعودته من «مركب» في النصف الأول من عام ١٩٤٤ ، أعلى مرحلة حياته فيما بين سن الحادية والسبعين والخامسة والتسعين ، يستحق أن يجعل عنوانا فرعيا : « سنوات العمل » .

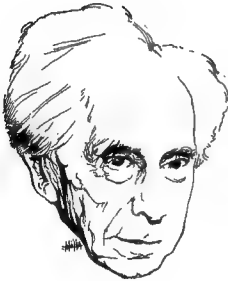
انه لبيدو من سياق هذا الجزء من «السيرة الذاتية» ان الفردوس المفقود الذي كان يحلم به لم يتحقق له بعودته الى وطنه . لأن إنجلترا التي وجدها لم تتكشف من الاشياء الجميلة التي كان يرجوها ويتوقها . فان الحياة ، وماذا كانت تلام طبيعته ومزاجه وتلفي بحاجاته ، كانت مرفوها كثيرا ما يردد ويدكره في مواضع كثيرة . وهو إذ يتحدث عنه يؤثر الصراحة دائما على التلميح والحفظ ان يبلغ من الابانة والوضوح ما يبله «التيان» في اعتقاده انه لكي يتمكن

أبناء جيل ما من تكوين فكرة صحيحة ومصادقة من الزمن الذي يعيشون فيه لابد أن تتوافر لهم المعرفة بعصر سباق لعصرهم. فنيما هو يتعذب ويتأمل من أجل ابنه وزوجته ابنه كان يعمل تكرة مليا يقول : «لقد ولدت بعد عام ١٩١٤ ، ومن ثم فهم في مؤهلين للمساعدة» . ولكنه لا يفت مند حد هذا القول ، كما هو معروف جيدا عنه ، يسترسل مثالا : «أنا» تقيم المسؤولية في كل هذا ؟ وعلى من ؟ وهل سيب شلوا أبناء هذا الجيل يعود الى أبناء الجيل القادم من يكبرونهم سنا ، بما فعلوه بمساعدة هؤلاء الشباب ، أو بما لم يفعلوه من أجل سعادتهم ؟ ويوالى تسأله .. الى أن يقول وهو ما زال يشعر الى ابنه وزوجته : أن عبيهما هو العصب الذي يشبه الشباب جميعه في كل رافعة من سبلنا العالم . أن قلبى ليتقلب حسرة على ذلك الجيل الصالح - ولكن جيلى الذى انتسب اليه وانتمى هو الذى كتب الفسباغ على هؤلاء الشباب ، بما ارتكب من حماقات وما كان عليهم جشع .

ان «راسل» في كل مختلف الجزء الثالث من «سيرته» كما يفعل في بقيةها ، يصور نفسه كمفوض للمجتمع الانساني ينتمى الى الماضي والحاضر والمستقبل معا وفي آن واحد . وأن عليه تقع مسؤولية كبرى : «آله عبد لأليل ولكن الواجب يحتم على أن أرفع الى مستوى الأحداث وأعلو عليها » فربما استطلعت بالمعاينة الى العرجة القصوى ان أقول أو أن اعمل ما يأسو جراح النفس ويحقق الراحة له» انه لد واسع الحيلة ، استبد بمكانته وفرد في رايته - وهي صفات من مقومات البقيرة في شخصية حقا - وجوانب تكشف عن نفسها في كل أثاره وأقواله . ولكن وتتلو في الوضع الذى يؤلف فيه بين حسده الالتزامات

التيانية في تناسق تام . فان انغماس راسل في الثقافة التقليدية ، وإغراقه فيها ، موضوع تحفل به «المسيرة الدلالية» في مجموعها ككل لايجزأ . فمن الواضح ان راسل يربط بين الثقافة وجوانب حضارتنا المادية الموروثة التي تبدو في نظر البعض عاتلة من الاخلاق . لقد اهتم راسل بالحاضر والمستقبل ، وبعز يسلوبه في كتابه الذي جعله يفهم الواحد حتى يجعل الآخر ممكنا . واستطاع ان يشكل الاول ويصوغه في قالب يجعله يفي بواجبات المثالي والظلمة . وهذا يمثل ويفسر النشاطات التي يزخر بها الجزء الثالث ويقفئ ، الى حد كبير .

وفي العقبة التي بدأت بعام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٥٨ كرس جهوده لشحن كل طاقات العلماء في الشرق والغرب ، قاهب بهم ان يدقوا اجراس الخطر ، متلرين الشحوب قاطبة بما يهددهم من حرب نووية مدمرة على الطريق والتلبد قضاء مبررا . ومن عام ١٩٥٨ الى عام ١٩٦٢ وقف جهوده على تنظيم «حملة من أجل نزع الاسلحة النووية» . وكانت هذه الحملة تستهدف شحن كل القوى للشغف على الحكومات البريطانية المتعاقبة والتأثير عليها وكراهاها لنيل الاسلحة النووية ، فقد كانت هذه المهمة وراثته للانسانية المفضلة في هذه الفترة . ومنذ عام ١٩٦٢ بلل كل جهوده ومرف اهتمامه ونشاطه لتكوين «المؤسسة برتراند راسل من أجل السلام» ولم يدخر الجهد والوقت والمال في سبيل الدعوة لها ونشرها وتوسيع آفاقها ، وطوال تلك الفترة كانت توجهات نظر فيلسوفنا قد استقرت وخلصت من التناقضات ، وجعل يحاول ان يقتنع المسئولين بالدليل القاطع ، بان صنع الاسلحة النووية يعني شن او اندلاع الحرب النووية ، التي ان يكون فيها غالب ومغلوب ، ولكن سوف تكون نتيجتها الحتمية القضاء على المدنية وراث البشرية عبر للتعاون الطويل . ومن ثم وجب تعاون جميع الامم والشعوب والحكومات والدول تماولا صادقا مخلصا يجعل من هذه الحرب «مستحيلا» يجب الا يخطر على بال احق ، او يجول بخاطر مافون . ومن هناك كانت ضرورة تصافر كل قوى الخير لجعل هذه الحرب امرا مستحيلا . ولكن ما لم نسد الطريق امام هذه الحرب فسوف يظل الامل في السلام امنية تروادنا فحسب . والسبيل الى ذلك يكون بوقف التسليح النووي ، والقضاء على الاسلحة الذرية الموجودة فعلا ، لان الحرب اذا ماتشبت بصورة او باخرى فلن تكون لها الا نهاية واحدة : «دمار كل شيء آخر وزواله . لهذا يجب علينا ان نغير الحاضر ونعيد تشكيله وصيافته ، بحيث يسمح ببقاء الماضي وامتداده ومجده المستقبل . وهذا عمل لا يتكره علينا كل من كان ذا توايا طيبة او ادراك سليم» ان هذه الفكرة الجريئة القلة البسيطة هي التي تجعل من راسل نمطا متميزا عن كثير من خلفائه واتباعه ومؤيديه الذين اضافوا اعدانا اخرى من جانبهم لهذه المساعي المشكورة ، او هم فرضوا القيود والسدود على الاسلحة التي يتباهون لاستعمالها في هذا النضال .

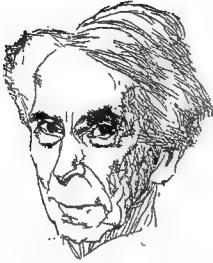


مجلد أكثر مما نتعلم من آراء «كارل ماركس» ، وفي كلتا الحالتين ، فيما يتعلق بإمكانات النقد الاجتماعي واحتمالاته اليوم ، يجد المرء نفسه على اتفاق مع رسل ، أو هو يمتنع آراءه ويبتغي اتجاهه .

وليس من شرعة العدل والنصفية في شيء ، طيبا ، محاولة اثبات صدق آراء رسل والتدليل على صحتها ، بل بخلاف رسل نفسه مثلا لذلك . فقد اتبعت لرسل ، حقا ، الشهرة والتفوق والكتابة الاجتماعية المرموقة .. وغيرها من المزايا التي لم ينعم بها غيره . ولكن هذا لا يعني أنه بلغ ما يبلغ من البصيرة والعظمة بفعل هذه المزايا والظروف ، فنحن نستطيع أن نستشف من خلال «السيرة الذاتية» أننا نكتسب طريق الحق والصواب إذا ما سلطنا ظلالين ، أن هذه المزايا هي التي أحلت المكانة الرفيعة التي ظل يشغلها طوال حياته . وعلى أية حال فإن قيام المعارضة ، ووقوع الانشقاقات في كثير من البلدان بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية ، في السنين القليلة الماضية ، يؤكد لنا قوة الكلمة وسلطانها الذي لا يقهر . وفي حال رسل بالدلت ليس في الإسكان ، القول أن كل عمل شعبي قام به من جانبه ، كان قد أعد له مسبقا وتغيره من عهد ، بنية تأييد قضيتيه وتعزيرها . فإذا ما كان قد أخطأ التقدير مرة فقد أصاب التقدير مرات ومرات . فقد سجل حياته السياسية من كل ما يستهدف توكيد ذاته - وتوكيد الذات الصفة الشائعة بين «السياسة» جميعا - بالاصرار على إبراز ماله من أهمية وإثبات صحة دماؤه وصدق آرائه وتحقيق رغائبه وتوكيد تفوقه على من عداه . كما قد تجردت حياته السياسية من البطولية الصاخبة التي تستهدف لفت الأنظار إليه .. فلم يكن يرى في الاحتجاجات قوة أو يرجو منها فائدة . أن تأملاته العميقة في نتائج المحاكمة المشهورة التي أجراها في عام ١٩٦١ وفما يليها تكشف عن مدى جديته وأخلاصه في معالجة الأمور السياسية وفهمها لها .

لقد كان رسل يتمتع بشجاعة أدبية خارقة للمادة ، فقد أخطأ مرة في افترض افتراضه . وبدا له هذا الخطأ

ومع ذلك ، فإذا ما تأملنا رسل - مثلا - بالسخطين الشبان اليوم ، فإن الخلاف لا يكتف ، كما قد يظن ، في المثيروعات التي اضطلعوا بالقيام بها بقدر ما يكتف في الوسيلة دائما التي يتفهمون بها مثل هذا المخطط : «أضئ وجهات نظرهم المتصل بعضها ببعض وبمعتقدهم وعلمهم . والمطلب الأساسي ، عند رسل ، للأصلاح ، هو القدرة على رؤية الحاضر رؤية موضوعية تكشف عن حقيقة هذا الحاضر وواقعه الفعلي . ومن أجل ذلك فهو يفرق بين مفهوم الراديكالية عنده ومفهومها السائد في العالم اليوم ، والذي يختلف عنه . فهو بوسمه أن يرى الحاضر كما هو في واقعه الحقيقي ، ومتاهب دائما أن يفعل ذلك . «ما الراديكالي المعاصر فلا يستطيع ذلك ، وهو يحرك قصوره وقصر نظره حيال هذه القضية ، ويعترف به ، الأمر الذي يدلل به الواقع بقوة للتخريب . أن سخرية رسل من المجتمع الذي حوله ، وهي نقيش احتجاجات الثوري المعاصر ، جعلت هذا المجتمع يسوء فهمه وبالتالي يفسده ويمسخه ويغير طبيعته . ولهذا وشج لرسل ضرورة أن يكون قادرا على أن ينقل نقده بشكله ومضمونه إلى البيئة التي يوجه النقد إليها . ومن المحتمل أنه يوجد ، وحقا أنه يوجد ، في كل مجتمع هيئات وجماعات لاهم لأعضائها إلا أن يعوقوا على الأقل ، أن لم يستطيعوا أن يوقنوا تماما ، تيارات الآراء الجديدة » و«رسل في سيرة الذاتية مريح في غير ما تحفظ في الإشارة إلى ما يبذل أمثال هؤلاء المخوفين من جهود لاسكانه » ولكن من طبيعة الأشياء أن الآراء - إذا ما انطلقت - وصلت إلى الجاهل ، وانخفضت كل القوى الاجتماعية المضادة التي تحول دون إدراك الناس لهذه الآراء وتفهيمها ، ومن ثم قبولها والاعتراف بها . فإن السمع والبصر هما عدة الحصول على الآراء عند البشر أساسا . ريدو أن رسل يعتقد أنه حين تقدم على اتخاذ قرارات خطيرة بشأن حرب ، أو تكراه على خوض غمار أخرى ، وحينما نتجح للسلم ، ومناقشة الوسائل والأساليب التي تنسجم في اتخاذ هذه القرارات أو تلك ، تسبح لنا الفرصة لكي ننفذ من آراء «كونفدرسيه» و «جون ستينورت



وترائها . ان كل جزء منها يضيء بين دفتيه باقة مختلفة الألوانها من الموضوعات والآثار غير المنشورة وسجل صدقاته ورحلاته ، ومعتقداته ، ومشاعره وأحاسيسه . ان هذه الموضوعات التي جمعتها ونسقها والف بينها في عقد نظم فريد ، حافلة بكل جوانب الجمال ، تجيش بالتأثيرات المختلفة وتثبت على السخرة اللازمة في آن واحد « وبحوى الجزء الثالث ، من بين ما حوى ، الخطابات التي عاد الى تبادلها مع زوجته الاولى بعد صمت خيم عليها زهاء الأربعين عاما . وهي بحق توثق في النفس تأليفا ميقنا . كما ورد في هذه الخطابات ذكر كثير من الشخصيات البارزة ذات المراكز الرفيعة والاسماء الالمة ، من مثل اسقف في الكنيسة ، وتائد في سلاح الطيران ، وسفير ممثل للبلاد ، وجسرى الحديث عنها في صراحة تامة جعلتها تتوأكب الواحدة في اثر الأخرى . وقد تلفظت من حولها الاضواء وزايلتها هالات الجدد ، فبدت في صورة غير تلك المصورة التي تركها التاريخ .

وفي نهاية المطاف ، نصل « السيرة الذاتية » بالجزء الثالث خاتمتها المنطقية ، حيث نلتقي فيه للمرة الأخيرة بالرجل الذي ظل حتى آخر أيامه يمارس التفكير الفلسفي بصدق ووضوح وقوة بيان لم يكن يباريه فيه أحد من أعظم زمانه . هذا الفيلسوف الذي ان أول من جاء بتأجحات سياسية وحركات اجتماعية جديدة الى مجالات النشاط الانساني . وكان دائما مستمدا لتبناها كلها او ينعكسها والتخلي عنها بل محاربتها ، وهو لا يخشى في ذلك لومة لائم ، اذا ما تبين أنها لا ترتفع الى مستوى الأحداث ولم تحقق الغرض في هذا الجزء ، يظهر مرة أخرى الرجل الذي لم يرهب الردى ، ولم يخش الاذى والاساءة قط ، في سبيل معتقد آمن به . وهو يخوض معركة شاذية من أجل السلام وعالم يسوده العدل في عصر كان السواد الأعظم من الناس قد فقد فيه الأمل في تحقيق هذه الامنية منذ أمد طويل . وهذه قوة جبارة للحياة كفاح طويل لرجل ترك انرا هائلا خالدا على عصره »

واضحاً فيما بعد فصرح به معترفا في « سيرته الذاتية » . ان المرء حين يقرأ المراسلات المتبادلة بينه وبين انصاره « اينشتاين » من الحرب واحتمالاتها ، يتذكر خطابات مثلها ، كان قد تبادلها « اينشتاين » مع « سيجموند فرويد » على مدى عشرين عاما ، من قبل . وقد نشرت تحت عنوان : « لماذا الحرب ؟ » وقد كتب فيها فرويد نوبلا عند رغبة اينشتاين ، عن دوافع الهدم ، عند الانسان . واتسم خطابه بروح من كان يتنبأ بالمستقبل ، بل أكثر من ذلك ، كان له طابع « اليوتوبيا » ، ولكنه في الوقت نفسه يفتح الميون ويوجه النظار الى الحقيقة المائلة : ان الميول الطبيعية في الانسان التي تنزع الى الحروب يمكن كبح جماحها باقامة الروابط الجنسية بين الناس ، او بالدماجهم بعضهم ببعض ، بحيث يحققون ارتباطا مائلا وثيقا يحفظ للمجتمع تماسكه وترابطه ووحدته . وأنه ليلبدو ان رسل ، في فترة معينة من مساهي حياته ، كان يؤمن انه يكفي ان يظهر للناس مدى الاخطار التي تحيط بهم وتهددهم ، لم يصرهم بما يترتب عليهم من الاضرار حتى يتبينوها . ومن لمة لا يرون سندوسه من العمل بكل ما أولوا من قوة واقتدار لكي يتناشروها . يقول رسل : لقد كشفت عن حقيقة سياسية هامة في حياة الجنس البشري ، غالبا ما غفلها الناس كما كنت قد غفلتها انما

نفسى من قبل - « ان الناس لا يحرصون كثيرا على حياتهم - او هم في الواقع ، وبمعنى اقل واشمل ، لا يهتمون بشيء . الجنس البشري كله على قيد الحياة - بل قد ما يحرصون على فناء اعدائهم » . ويرى البعض ان الخطأ الذي كان يقع فيه رسل احبانا نجيم من ايمانه المفرط باللعنف العقلي . وهذا الاعتقاد خطأ بدوره فان خطأه كان يصدر عن تساؤله الذي جاوز كل حد . - وهو شيء مناقض تماما لما كنا نتوقمه من الكتابات الحزينة الكثيرة التي صور بها كثيرا من تجربته الداخلية ، ووصف بها حياته الخاصة .

يبدو من منهج رسل الذي اتخذه في كتابة « سيرته الذاتية » انه اتخذ نموذجه الفني من ذكر المصور الوسطى

ميتافيزيقا الجوهر

بين ليبنتس وابن عربى

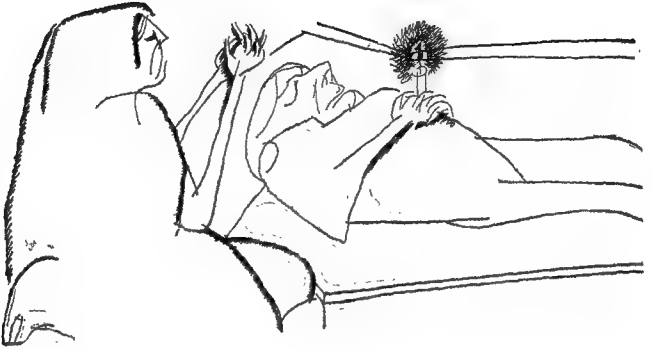
د. محمود قاسم

تحديده لطبيعة الجوهر الفردى • فهو يذهب الى القول بان جميع صفات هذا الجوهر توجد منذ الازل ، وانها غير متناهية • غير أنه اعتمد على فكرة منطقية لكي يبين لنا كيف تحتوى « الموناد » أى الجوهر الروحى الفرد ، على خواصها • وهذه الفكرة المنطقية تتلخص فى أن القضية المنطقية التى تحتوى على موضوع ومحمول ، أى موصوف وصفة ، كقولنا ان آدم هو ابو البشر ، أو كقولنا ان الاسكندر قائد يونانى عظيم ، تمتاز بان الموضوع فيها ينطوى على مالا نهاية له من المحمولات وأن هذه الصفات أو المحمولات لا تاتي من الخارج بل هي تنبع من ذاته ، فى حين أن الموضوع نفسه لا يمكن أن ينسب الى أى من هذه المحمولات على حدة • ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الموصوف لا يمكن أن يكون منحصرا فى بعض صفاته ، لأن صفاته لا نهاية لها ، فكيف يمكن إذن أن نجعله قاصرا على بعض هذه الصفات • ولتقريب هذا المعنى يمكن أن نضرب مثلا واقعا لانسان يفكر يعيش لفترة من الزمن • فهل نستطيع أن نحضر جميع افكاره وخواطره شعورية كانت أو غير

فى ردى « ليبنتس » أن العالم يتكون من ذرات روحية وأن طريقة التأليف بين هذه الذرات هي التى تؤدى الى نشأة الأجسام المادية التى تقع تحت ادراكنا • وترتبط هذه الفكرة لديه بمبدأ آخر ، وهو أن الحياة تسرى فى أدق أجزاء العالم ، سواء ظهرت لنا هذه الحياة فى بعض الكائنات ، أم خفيت علينا • وهذا هو نفس الرأى الذى سبقه اليه محبى الدين بن عربى على نحو أكثر تفصيلا وأشد ارتباطا ببعض الآراء الصوفية •

ولا يقف التماثل بين مذهب كل من ليبنتس وابن عربى عند هذا الحد ، بل يمتد الى مسائل عديدة ترتبط بخواص الجواهر ، أو الذرات الروحية التى تنطوى على عنصر الطاقة أو النشاط والتى تؤدى الى جميع الأفعال التى نشاهدها فى عالم الطبيعة • وهذا التماثل يؤكد لنا أن فلسفة « ليبنتس » يمكن أن تفهم على نحو أفضل اذا نحن قارنا بينها وبين تصوف ابن عربى •

أما فيما يتصل بخواص الذرات الروحية عند الأول منهما فانا نجد تفصيل هذا الأمر فى



شعورية ؟ وهل نستطيع أن نقتطع مجموعة من هذه الأفكار والخواطر لنجزم بأنها تحدد شخصيته ككائن مفكر بصفة نهائية ؟

هذا ، ويقرر «ليبنتس» (مقال في الميتافيزيقا الفقرة الثامنة) أن كل صفة ننسبها الى موصوف يجب أن تكون قائمة على أساس من طبيعة هذا الموصوف . وإذا نحن لم ندرك وجود هذه الصفة في الموصوف ادراكا واضحا فمن الضروري أن تكون متضمنة فيه . وهذا ما عبر عنه الفلاسفة بقولهم ان المحمول متضمن في الموضوع، بحيث ان الشخص الذي يدرك الموضوع يحكم في الوقت نفسه بأن المحمول خاص به لا بغيره .

ويرى « ليبنتس » أننا اذا سلمنا بأن المحمول متضمن في الموضوع ، بمعنى أننا اذا أدركنا موضوعا ما ، وجب أن ننسب اليه جميع صفاته الذاتية ، فمن الممكن القول إذن بأن طبيعة الجوهر الفرد ، أو طبيعة الكائن التام ، تنحصر في أن يكون له معنى كامل ، بحيث يكفي هذا المعنى

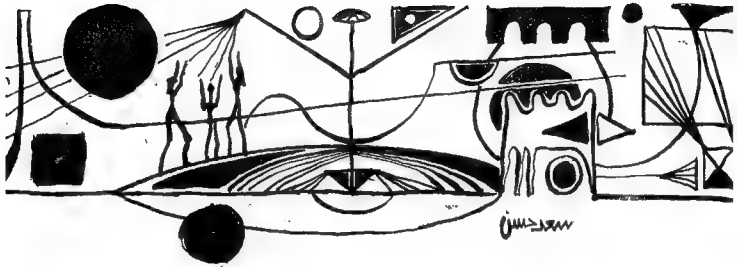
التام في فهم جميع المحولات أو الصفات التي يحتوي عليها هذا الموضوع الذي نعلم معناه . ولكن يقرب إلينا هذه الفكرة المنطقية نراه يستشهد بمثال الاسكندر الأكبر فيقول : ان صفة الملك التي ننسبها الى الاسكندر ، ليست محددة بفرد ما ، وهي لا تنطوي على الصفات الاخرى لنفس هذا الشخص ، كما أنها لا تنطوي على جميع ما يحتوي عليه المعنى التام له ، في حين أن الله عند رؤيته للمعنى الفردي للاسكندر أو لماهيته، فإنه يرى ، في الوقت نفسه ، أساس أو سبب جميع هذه الصفات التي يمكن أن تنسب اليه حقيقة ، كان يرى سلفا ، في علمه الازل ، أن الاسكندر سوف ينتصر على كل من « دارا » و « بؤريس » ، وأنه سيموت اما موتا طبيعيا واما مسموما . وهذا العلم الشامل ليس إلا الله وحده الذي يدرك جميع الصفات الخاصة بأي كائن فردي في هذا الكون . ولنا فان ليبنتس يصرح بأننا « متى فحصنا جيدا العلاقات التي بين الأشياء أمكننا القول بأن روح الاسكندر كانت تنطوي ، وعلى منذ الأزل على آثار كل ما سيحدث له ، وعلى

يعلمها الله تماما منذ الأزل ثم يستمر هذا الفيلسوف في توضيح فكرته فيقول : « ومن ثم فاني أعتقد أن جميع الشكوك يجب أن تختفي ، لأننا اذا قلنا ان المعنى الفردي لادم يحتوى على كل ما سيحدث له في المستقبل ، فاني لا أريد أن أقول سوى ما يفهمه الفلاسفة من قولهم ان المحمول متضمن في الموضوع ، وهذا شبيه بما نعلمه في الهندسة مثلا من ان المعنى التام للدائرة أو المثلث ينطوي على جميع الخواص لكل شكل من هذين الشكلين » .

لكن يجب الا تسارع الى القول ، كما فعل « برتراند راسل » ، بأن المنطق عند « ليبنتس » هو مفتاح الميتافيزيقا ، ذلك ان مثل هذا التسرع قد يوقعنا في الخطأ لو نسبنا أن « ليبنتس » لم يستشهد بقول الفلاسفة ان المحمول متضمن في الموضوع ، أو ان خواص الدائرة متضمنة في تعريفها الا لكي يعرض فكرة ميتافيزيقية في جوهرها . فمن الواجب اذن أن نفرق بين الحقيقة الفلسفية التي يشرحها وبين المثال الذي يستعين به على شرحها . ان الخلط هنا بين الحقيقة والمثال يوشك أن يقودنا الى ما ذهب اليه « برتراند راسل » من القول بأن مذهب « ليبنتس » ينقصه التجانس أو أنه يحتوى على نوعين من الانتاج أحدهما خاص بالعامية ككتاب العدل الالهى الذي نشره « ليبنتس » في حياته وكتبه الاخرى التي أثار آن يخبئها لأنه كتبها من أجل الخاصة ، وهي التي تحتوى على أوجه شبه قريبة بكتابات اسينوزا .

وفي رأينا أن « راسل » كان محقا عندما عقد وجه شبه بين هذين الفيلسوفين ، ولم يكن محقا عندما ميز بين نوعين من الانتاج ، إذ نرى نحن ، حتى يثبت العكس ، أن هناك اتساقا بين ما نشره « ليبنتس » وبين ما لم ينشره في حياته ، ونحن نعتمد ، في ذلك ، على الملاحظة الآتية : وهي أن هناك اتحادا عميقا بين رأيه ورأى مجيى الدين ابن عربى في هذه المسألة ، وذلك على الرغم من أن هذا المنصوف لم يتخذ المنطق مفتاحا لمذهبه الصوفى ، ومن انه كان شديد الكراهية لارسطو ومنطقه ، أو نقول بعبارة أخرى كيف يمكن أن يوجد هذا التماثل بين مذهبين يقال ان أحدهما اعتمد على تحليل القضية المنطقية ، ونقول نحن ان الثانى أساسه عدم الاعتراف بـ « المنطق الارسطو طاليسى ؟ ذلك أن ابن عربى لا يفتأ يذكر : لنا أن العقل أعمى وإنه يقلد نفسه » .

العلامات التي تنبئ بكل ما سيحدث له ، بل على آثار كل ما يحدث في الكون ، على الرغم من أن الله وحده هو الذى يعلمها » . وكأننا أحس « ليبنتس » بأنه لم يوضح فكرته القائلة بأن الجوهر الفرد يحتوى على ما لا نهاية له من الصفات ، وأن الله وحده هو الذى يعلم ذلك منذ الأزل ، توضيحا كافيا ، فاستعان بأمثلة أخرى ، بعضها خاص بقبصر وبعضها خاص بنفسه ولا يكاد يفترق مثال قبصر كثيرا عن مثال الاسكندر الأكبر . ومن ثم فلنكتف بمشاله الذى يتحدث فيه عن نفسه فيقول في رسالة الى أرنولد ١٣ مايو سنة ١٦٨٦ : « لنفرض أن هناك خطأ مستقيما هو أ ب ج ، وأنه يعبر عن زمن معين ، ولنفرض ذاتا فردية ، ولكنك هي ذاتي التي تستمر أو تبقى خلال هذه الفترة الزمنية . واذاً فلننظر أولا الى شخصي الذى يبقى طيلة الفترة أ ب ، أي تلك الفترة التي كنت فيها في باريس ، ثم لننظر الى شخصي الذى استمر في أثناء الفترة ب ج . واذاً فلما كنا نفرض ان نفس الذات التي تستمر أو أنني أنا الذى أبقي خلال الفترة ب ج ، وأننى أوجد خلالها في ألمانيا - فمن الواجب ضرورة أن يوجد سبب يجعلنا نقول حقيقة أننا نستمر في الزمن ، بمعنى أنني نفس الشخص الذى كان في باريس ، لكنه يوجد الآن في ألمانيا . ولو لم يوجد هذا السبب حق لنا انقول ان الشخص الذى يوجد الآن في ألمانيا شخص آخر . حقا أن تجربتي الداخلية تقتضى ، بصفة بعدية (أى عن طريق الاستقراء لحياتي) أن هذه الذات ظلت هي هي . لكن يجب أن يوجد سبب قبلي (أى منطقي أو سابق للتجربة) يفسر استمرار هذه الذات (نجد هذه الفكرة من قبل لدى ابن سينا في برهانه على وجود النفس المسمى ببرهان الاستمرار) . ولذا فليس من الممكن العثور على سبب آخر سوى أن صفاتي في حالة الفترة الزمنية السابقة وصفاتي في المرحلة التالية هي صفات شخص واحد بعينه وأنها توجد بصفة ضمنية في ذات هذا الشخص ليس معنى ذلك أن معنى المحمول يوجد ضمنا ، على نحو ما ، في معنى الموضوع ؟ ولما كان من الممكن أن يقال عني ، منذ أن وجدت في هذه الحياة ، ان هذا الحادث أو ذاك سوف يقع لي ، فمن الواجب الاعتراف بأن هذه المحمولات كانت قوانين حبيسة في الموضوع أو في المعنى التام الحقيقي ، وأنها هي التي تحدد ما أسميه (الأنا) فهذا المعنى التام لحقيقة ليبنتس هو أساس الرابطة بين جميع حالاته المختلفة وهي الحالات التي كان



فردية تحتوى على خواصها الذاتية ، وهى تشعر بما ينبثق منها . لكن اذا اتفق أن تماثلت تجارب ذرات عديدة فذلك يرجع الى ارتباط كل منها ارتباطا خاصا بالله وهو الذى جانس بين هذه الذوات التى تتفجر منه تباعا لأنه لا يخرج الى حيز الوجود الا أفضل الممكنات التى يحتوى عليها عقبه الأزلى . ولنا أن تتسائل هنا هل ما زال « ليبنتس » فى مجال تحليل القضية المنطقية ، أم أنه انتقل من مجرد مثال فربه لتوضيح فكرته الى صميم مذهب وحدة الوجود وهو ذلك المذهب الذى نجده أيضا لدى محبى الدين بن عربى وإن لم ير هذا الأخير أن يستشهد لما يقول بمثال منطقي . على نحو ما فعل ليبنتس ؟

إن « ليبنتس » يكفينا كل مشقة فى هذا الصدد لأنه يفسر كيف تتسق صفات كل ذات فردية مع طبيعتها الخاصة التى كانت فى علم الله منذ الأزل . فهو يعلل لنا هذا الاتساق بقوله (مقال فى الميتافيزيقا فقرة ١٦) : « إن كل ما يحدث بالنسبة الى إحدى الذوات الفردية إنما هو نتيجة لدقة الصنعة الإلهية . ذلك أن الحكمة الإلهية قضت .لا يخرج الى الوجود الواقعى الا أفضل الممكنات . فكل ما يحدث لشخص من الأشخاص إنما يتم بعون خارق للعادة وهو العون الإلهي . ومع ذلك العون الخارق للعادة فإن كل ما يقع لاحدى الذوات أو الأشخاص يدخل

ومما قد يعضد وجهة نظرنا فيما يتعلق بالاتجاه الميتافيزيقى لدى « ليبنتس » ، عندما يقول إن الجوهر الفرد الروحى يحتوى على مالا نهاية لهن الصفات - أنه لا يقف عند استشهاده بتحليل القضية المنطقية كما ظن « رسل » ، بل يتجاوز ذلك الى تأكيد أن كل جوهر من الجواهر الروحية ، التى هى العناصر الأولية لجميع الكائنات ، يعد عالما قائما بذاته . فهو مستقل عن كل شيء آخر فيما عدا الله ، الذى يصفه ليبنتس بأنه الجوهر الأكبر « أو الموناد الكبرى » حسب مصطلحاته الخاصة ، وهى الموناد التى تتفجر منها جميع الجواهر الأخرى فى موجات متتابعة لا تنقطع . ومن ثم نجده يؤكد لنا « أن جميع ظواهرنا ، أى ما يقع لنا ، ليس الا نتيجة لوجودنا الذاتى . ولما كانت هذه الظواهر تحتفظ بنظام يتسق مع طبيعتنا ، أو بالنسبة الى هذا العالم (الداخل) الذى يحتوى عليه كل واحد منا ، بحيث نستطيع القيام بملاحظات مفيدة لتنظيم سلوكنا ، وهى الملاحظات التى يبررها نجاح الظواهر المستقبلية (نقول لما كان الأمر كذلك) - فانا نستطيع ، فى كثير من الأحيان ، أن نحكم على المستقبل بنسبه على الماضى دون أن نخطئ » . وهذا يكفى فى القول بأن هذه الظواهر حقيقية ، دون أن نجد مشقة فى تأكيد هذا الأمر نفسه اذا كانت خارجية عنا ، ولا حظها آخرون غيرنا » (مقال فى الميتافيزيقا فقرة ١٤) ومعنى ذلك أن كل ذات

داخلي • وليس من الممكن أن تختلف الجواهر فيما بينها من جهة الكم فقط باعتبار أنها نقط متافيزيقية يمكن تعدادها على نحو النقط الهندسية بل لا بد أن تكون بينها فوارق نوعية •

وقد ذكر لينتس في رسالة له إلى أرنولد في سنة ١٦٨٦ أنه قد انتهى إلى شعور دهش لولكن بدا له من المستحيل أن يتحرر منه وهو إلى جانب ذلك ينطوي على مزايا عظيمة جدا وعلى ضروب هائلة من الجمال • ولذا فهو مضطر إلى القول « بأن الله خلق الروح أو آى وحدة حقيقية أخرى ، وذلك على نحو أن كل شيء ينشأ لها من أعماقها بتلقائية تامة » ، ومع ذلك فإن هذه الحالات التي تنشأ فيها تتسق آتم الاتساق مع الأشياء الخارجية » ، ويمكن تفسير هذا الاتساق بين الجواهر المستقلة بأنها تصدر من نوع واحد ، وهو منطقة الحقائق الازلية التي تخرج أفضل الممكنات لتحقيق أفضل عالم ممكن • وهذا الاتساق هو الذي سوف يستخدمه « لينتس » لبيان الصلة المتبادلة بين النفس والبدن • وتلك آراء نجد ما يطابقها تماما عند محيي الدين بن عربي •

هذا إلى أن كل جوهر من الجواهر الروحية يحتوى على المبدأ الذي تنبعث منه جميع أفعاله بل جميع أحواله • وهو يشبه في ذلك النفس الإنسانية التي تتبع جميع أفعالها وافعالها من أعماقها • ويصف هذا الأمر بالنسبة إلى جميع الجواهر البسيطة المنتشرة في الطبيعة بأمرها مع الاعتراف بأن الحرية التي ترتبط بفكرة الطاقة والتلقائية لا تنسب إلا إلى الجواهر العاملة كالنفوس الإنسانية (موناولوجى ٨٠ ، ٨١ ، والعبدل الالهى ج ١ ص ٦٥ - ٦٠) ثم يتساءل لينتس ، فيقول : « ولماذا لا يستطيع الله أن يعطي كل جوهر طبيعة أو قوة داخلية تمكنه من أن ينتج بها كل ما سيحدث له ، أى جميع المظاهر والتغيرات التي ستتحقق له ، وذلك دون عون من أى مخلوق آخر ، خاصة وأن طبيعة الجواهر تقتضى ذلك بالضرورة كما تنطوي بصفة جوهرية على تقدم أو تفر داخل ، ولولا ذلك لما كانت لها القدرة على الفعل (المذهب الجديد ص ١٢ - ١٦) وتشبه هذه الفكرة ما نجده عند ابن عربي عن الخلق الجديد في الكائنات •

فاذا نحن صعدنا في الزمن إلى محيي الدين ابن عربي وجدناه يؤكد في مواطن كثيرة من كتاباته أن الحياة تسرى في جميع الموجودات ، وأن هذا هو السبب في أن جميع الكائنات ، مهما دقت

في نطاق النظام العام للكون الذى إرادته الله له وذلك أن الطبيعة التامة لاى جوهر من الجواهر قد حددت سلفا • وهذا هو السبب في أننا متى قلنا بأن كل ما تعبر عنه طبيعتنا إنما يدخل في مفهومنا ، فليس ثمة شيء يعد خارقا للعادة بالنسبة إليها وذلك لأنها تحتوى على جميع خصائصها منذ الأزل • إذن لا تبدل لكلمات الله كما يقول ابن عربي • ويمكن القول بأن كل شيء يحدث في العالم ، أو في أنفسنا ، إنما يرجع في التحليل الأخير إلى التدخل الالهى ، وهو الوجه الخاص الذى يوجد في كل جوهر من الجواهر ، فكل نتيجة تعبر دائما عن سببها والله هو السبب الحقيقي للجواهر • وعجيب حقا أن يستجد مصطلح الوجه الخاص لكل جوهر من الجواهر كثير التكرار في كلام ابن عربي •

وفي رأى « لينتس » أن كل جوهر مستقل عن غيره من الجواهر • ذلك أن له وجهًا خاصًا مع خالقه • وهذا الوجه الخاص هو الذى يميزه عن غيره من الجواهر • وعندئذ فإن كل جوهر روحي يتحرك بطريقة تلقائية ، دون أن يكون في حاجة إلى عون من أى مخلوق آخر • فللكل جوهر تلقائيته الكاملة ، بحيث نجد أن كل ما يحدث له إنما هو نتيجة لعناه أو لوجوده الذاتي • ومن ثم فلا يحدده شيء آخر سوى الله • ولذا يقول ولذا فإن شخصا يتأثر بذهنه الثاقب وقداسته المبجلة كان من عادته أن يقول : يجب على النفس ، في أكثر الأحيان أن تفكر كما لو يكن هناك سوى الله وسواها في العالم • وقد وضع هذه الفكرة عندما بين أنه ليس ثمة وسيلة لتفسير كيف تغير « الموناد » أو الذرة الروحية تغيرا داخليا عن طريق تأثير مخلوق آخر • وذلك لأنه لا يمكن أن ينقل المرء إليها أى شيء من الخارج أو أن يتصور أن حركة داخلية يمكن أن تحدثها أو توجيهها أو زيادتها أو النقصان منها من داخلها كما قد يحدث ذلك في المركبات حيث يوجد التغير عن طريق تغير أجزائها • فليس للمونادات نوافذ بحيث يمكن أن يدخل إليها أو يخرج منها شيء • وإذن فليس من الممكن أن تنفصل الاعراض عن الجواهر أو تخرج منها شيء • وإذن فليس من الممكن أن تنفصل الاعراض عن الجواهر أو تخرج منها لكي تتحول خارجها • • وهكذا لا يمكن أن يدخل جوهر ولا عرض إلى « الموناد » من الخارج ومع ذلك فمن الواجب أن تكون للمونادات صفات خاصة تميزها عن غيرها ، لأنه لا يوجد في العالم كائنان متطابقان تماما • فلا بد من وجود فارق داخل أو من اعتماد هذا الفارق على تعديدي

وصغرت ، عاله أو ناطقة ، سواء ادركنا ذلك ام لم ندركه . فالاصل النهائي للأشياء هي تلك الأعيان ، أو الذرات الروحية ، سواء وجدت على هيئة الممكنات ام على هيئة الموجودات المتحققة بالفعل في هذا العالم . وقد احتج هذا المتصوف لفكرته القائلة بأن كل شيء حتى ناطق بقوله تعالى : «وان من شيء الا يسبح بحمده ولا يسبح بحمده الا حي ناطق » . فالله لم يفرق اذن ، من هذه الناحية ، اعنى من ناحية الإدراك بين الكائنات التى ما زالت فى حالة الامكان ، أو فى خزائن الجود الالهى على حد تعبيره ، وبين الموجودات التى تحدث أو تظهر فى الكون ، وهى التى كانت ممكنات قبل أن تخرجها الحكمة الالهية مرتبة ومتسقة من خزائن الجود . ثم نراه يقرر لنا ، دون لبس ، أن الممكنات قد قبلت الوجود ، وخرجت اليه فعلا على الحال التى كانت عليه عندما كانت مجرد ممكنات ، أو كما يسميها هو « أعيانا ثابتة فى العدم » . فما ظهرت أعيان الموجودات الا بالحال التى كانت عليها فى حال العدم . فما استغادت الا الوجود من حيث أعيانها ومن حيث بقاؤها . فكل ما هى عليه الأعيان القائمة بانفسها ذاتي لها وان تغيرت عليها الاعراض والامثال والأضداد . فلا تزال الممكنات ، فى حال عدها ، ناطرة الى الحق بما هى عليه من الأحوال ، لا تتبدل عليها حال ، حتى تتصف بالوجود ، فتتغير عليها الأحوال . وليست كذلك فى حال العدم ، فانه لا يتغير عليها شيء فى حال العدم ، بل الأمر الذى هى عليه فى نفسها ثابت » (فتوحات ٣ / ٢٦٣) . وتبدل الأحوال عليها معناه أن جميع خواصها الذاتية تظهر فى حال وجودها بالفعل ، وهى الخواص التى كان يعلمها الله منذ الازل علما تفصيليا ، كما سيصرح ابن عربى بذلك بعد قليل . فالوجود اذن هو السبب فى التغيرات التى تطرأ على الجوهر ، وعندئذ تبدو خصائصه الذاتية شيئا بعد شيء ، لأن الله قد منحه ، منذ الازل ، الحياة أو الروح التى تسرى فى جميع الاشياء . فكل ما يقع له فى أثناء وجوده انما يفعله من ذاته بعد أن منحه الله الوجود ، وواضح أنه يفسر تغير أحوال الأعيان أو الذرات الروحية تفسيراً ميثافيزيقيا لا منطقيا . ذلك أن الممكنات التى تتحقق بالفعل لا تزول عنها صفة الامكان قط وهى دائما فى حاجة الى العون الالهى لئلا يبقوها أو يحفظها فى الوجود ، حتى تستوفى أجلها الذى سمي لها ، فى حين أن العدم ، وهو صفة ذاتية فيها ، يلاحقها دائما ، فيقهره الحكم الالهى أن ينتظر ، حتى يحل ذلك الأجل المسمى .

وقد بين لنا ابن عربى كيف تخرج الممكنات من العدم الى الوجود فقال : « ان هذه الممكنات متميزة الحقائق والصور فى ذاتها ، لأن الحقائق تعطى ذلك . فلما أراد الله أن يلبسها حسالة الوجود .. ظهر تعالى للمكنات باستعدادات المكنات (فتوحات ٣ / ٢٥٥) أى أن الاستعداد الخاص لكل جوهر ممكن هو الذى يحدد الوجه الخاص الذى يربطه بخالقه ، ومع ذلك فهناك فارق بين وجود المكنات فى العلم الالهى وبين ظهورها الى الوجود بالفعل . ويوضح ابن عربى هذا الفارق المتيقن فيقول : ان هذه المكنسات التى تحتوى عليها خزائن أجود الالهى ، أو التى توجد فى منطقة الحقائق الازلية ، على حد تعبير لينتس لها حكم ذاتها ، أى أن استعدادها الخاص ودرجة كمالها هى التى تتحكم عليها . فهى تنطوى اذن على جميع امكانياتها المستقبلية ، أو تحتوى على جميع محمولاتها اذا نحن فضلنا استخدام هذا المصطلح المنطقي . لكن هذا الاستعداد يظل راکدا فيها كما قلنا . ولن يتحرك هذا الاستعداد الا تبعا للحكمة الالهية التى تتحدد له الزمن الذى يستطيع أن يخرج فيه من حالة الركود . فالممكنات تنتظر اذن الجود الالهى ، ولن تتحرك امكانياتها الا اذا شامت الحكمة الالهية أن تكسوها حالة الوجود فتصطبغ بنورها . طلمة العدم » .

ثم يوضح لنا محيى الدين بن عربى كيف تحتوى الجواهر أو الذرات الروحية على خصائصها منذ الازل ، وكيف تصطبغ بالنور عند ظهورها الى الوجود فيقول : ان الله هو الذى يخرج الممكنات « من وجود لم ندركه الى وجود ندركه ، أى يخرجها من خزائنه الى العالم الذى نراه » (فتوحات ٣ - ١٩٣) فنحن لا نعلم شيئا عن هذه الخصائص لأنها مستقرة فى عالم الغيب الذى لم يقدر لنا الاطلاع عليه . فالله وحده هو الذى يعلمها . ذلك أن هذه الجواهر الممكنة مشهودة لله منذ الازل .

وعلم الله بها علم تفصيل ، آجمالى ، كما ظن بعض المتفلسفة « فان الأشياء فى حالة عدها مشهودة له ، يميزها بأعيانها ، مفصلة بعضها عن بعض ، ما عنده فيها أجمال » وخزائن الأشياء فى نظر ابن عربى ، هى « امكانات الأشياء » . ليس غير ذلك ، لأن الأشياء لا وجود لها فى أعيانها ، بل لها الثبوت ، والذى امتقادات من الحق الوجود العيني ، فتصلت للناظرين ولا نفسها بوجود أعيانها . ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلا ، ان المكنات متميزة فى ذاتها والله يعلمها على ما هى

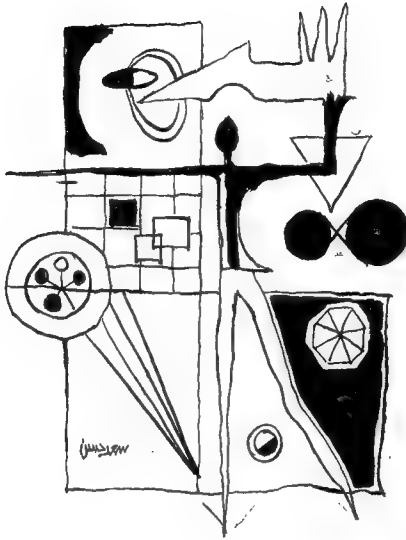
هذا محالاً لنفسه لم يكن واقعاً ولا جائزاً بالنسبة ،
اذا الحقائق لا تبدل • فاعلم ذلك • وأكثر من
هذا التأنيس ما أقدرك عليه » (فتوحات ١٩٣)

كذلك يحتاج ابن عربي لفكرته القائلة بأن
الأعيان أو المكنات تخرج إلى الوجود بصفاتها
التي كانت لها منذ الأزل ، بما جاء في القرآن من
أنه « لا تبدل لكلمات الله » ومن الموجودات التي
تحدث في هذا العالم • فجميع صفاتها التي كانت
لها في عالم الغيب أو التي كانت معلومة لله علماً
تفصيلياً منذ الأزل هي بعينها تلك التي تظهر
فيها عندما تخرج إلى عالم الشهادة • هذا إلا أنه
يرى أن عالم الغيب نفسه يخضع للتغير المستمر
فهو في تقلب دائم • فإذا خرجت منه الأعيان
التي كانت ثابتة أو راکدة في العدم فانها لا تخرج
دفعة واحدة ، لأنها غير متناهية ، واللامتناهي
لا ينقضي أبداً ولا يحدده حد • وأياً كان الأمر فإن
خواص الكائنات لا تبدل « فهي في الشهادة
بحسب ما هي عليه في الغيب • فهي في الغيب
بصورة ما تنقلب إليه في الظاهر مما لا نهاية له
في الغيب من التقلب ، وهو في الظاهر يسدو
مع الآفات ، إذ لا يصح دخول ما لا يتناهي في
الوجود ، لأن ما لا يتناهي لا يتغير ، فلا يقف
عند حد ، ولماذا التغير ظهرت فيها كلمات الله ،
التي هي العالم ، هي نفس الرحمن » (فتوحات
١٥٠/٤)

وهكذا ، متى خرجت المكنات التي لا تتناهي
إلى عالم الوجود الفعلي ، ممكناً بعد ممكن ، وبطريقة
تدرجية مع لحظات الزمن ، أي متى قبلت حالة
الوجود بدلاً من حالة الامكان أو الركود • قبلتها
بجميع نواتها وخصائصها ، وليس نعتها سسبوسى
عينها » (فتوحات ٣ / ٢٥٨) فانما تخرج من
خزائن الجود بجميع صفاتها • ولذا يقول ابن
عربي : « فمن رأى الأشياء ولم ير الخزائن ، ولا
رأى الله الذي عنده هذه الخزائن فما رأى الأشياء
قط » ، أي أن من لم ير أن جميع الجواهر تحتوى
على خواصها الذاتية منذ الأزل لم يفهم شيئاً •
فالأشياء لم تفارقها خواصها ، وخواصها في قبضة
الرحمن دائماً • وانما كانت لها طائفة الخواص
الذاتية بصفة دائمة لأنها كانت حية في حسالة
الامكان كما أنها حية في حالة الوجود • فكل
شيء على ، ممكناً كان أو موجوداً بالفعل ، وإن
أخذ الله سبحانه « بأبصار بعض عباده عن ادراك
هذه الحياة السارية في جميع الموجودات • وأهل

عليه في نفسها ، » ويرأها ويأمرها بالتكوين ،
وهو الوجود ، فتكون عن أمره • فما عند الله
اجمال ، كما أنه ليس في أعيان المكنات اجمال ،
بل الأمر كله في نفسه ، وفي علم الله مفصل •
وانما وقع الاجمال عندنا وفي حقنا ، وبقينا
ظهور • فمن كشف التفصيل في عين الاجمال علماً
أو عيناً ، أو حقاً ، فذلك الذي أعطاه الله الحكمة
وفصل الخطاب وليس الا للرسول والورثة خاصة •

وهكذا نفهم لماذا كانت جميع الأشياء مفتقرة
إلى الله ، وخاصة إذا علمنا أن هذه المكنات إذا
خرجت إلى الوجود لم تستطع التخلص قط من
امكانها ، لأنه الصلة الذاتية الأولى فيها ، فالامكان
لا يفارقها طرفه عين ، وجدت في خزائن الجود
الالهي أو في هذا العالم الذي نراه • انما
نعلم أن من طبيعة الممكن أن يكون قابلاً للوجود
أو للعدم على حد سواء • وإذا فلا بد من التسليم
بأن المكنات تظل مفتقرة إلى العون الالهي ، حتى
يرجع فيها جانب الوجود على جانب العدم ، ومعنى
ذلك أنه لا بد من مرجح لأحد هذين الجانبين على
الأخر ، وهذا المرجح هو التدخل الالهي الذي رأينا
« ليبنس » يشير إليه عند حديثه عن العون
الالهي الأتى يتم وفقاً لحكمته السامية وتحقيقها
لأفضل عالم ممكن • أما ابن عربي فيرى أن
المكنات وخواصها تظل في القبضة الالهية ،
سواء كانت في حال العدم النسبي (إذ لا وجود
للعدم المطلق لأنه شر) أم كانت في حالة الوجود
الفعل • فهي دائماً ممكنة وهي مفتقرة إلى الله
أبداً • « وانما الحق فتح أبواب هذه الخزائن
حتى نظرن إليها ونظرت إليها » وقد سبق هذا
المتنصوف إلى الاستشهاد بمثال آدم الذي ظل في
قبضة الرحمن منذ الأزل ، فيقص علينا أن آدم
رأى نفسه خارج قبضة الرحمن وداخلها في آن
واحد ، دون أن يخرج قط عن القبضة الالهية ،
سواء كان في حالة الامكان أم في حالة الوجود
الفعل ، وهو يستشهد لذلك بحديث يصفه بأنه
من الحبر المشهور والحسن الغريب • فقد جاء في
هذا الخبر أن الله تجل لآدم عليه السلام ويده
مقبوضتان ، فطلب إليه أن يختار إحدى القبضتين
فقال آدم : كلتا يديك يمين • فلما بسط إحدى
قبضتيه رأى آدم نفسه فيها ومعه ذريته • ثم
ينسب ابن عربي إلى الرسول أنه قال : « فهذا
آدم وذريته صور قائمة في عين الحق • وهذا
آدم خادج عن تلك اليد ، وهو يصير صورته وصور
ذريته في عين الحق » ثم يستطرد فيقول : « فما
لك تقر في هذا الموضع وتكره علينا ؟ » فلو كان



الى مرحلة الوجود لم تطرأ عليها خواص لم تكن لها . كذلك يرى محيي الدين بن عربي أن هذه المعرفة الصوفية التي تكشف للعارفين عن حقيقة هذا الأمر توجب عليهم مالا توجبه على أهل التفكير النظري ، أو على غير المؤمنين ممن طمس الله على قلوبهم « فمن علم أن كل شيء ناطق ناظر الى ربه لزمه الحياء من كل شيء » حتى من نفسه وجوارحه » (فتوحات / ٣ / ٢٥٩)

وفي الجملة يؤكد ابن عربي في نصوص أخرى لا تدخل تحت حصر أن أعيان الممكنات ، أو الذات الروحية ، قائمة بنفسها منذ الأزل ، وأنها تحتوى على جميع الخصائص والقوى التي ستظهر

الكشف والايمان على علم بما هو الامر عليه في هذه الأعيان في حالة عدمها ووجودها ، أما أن تلك الممكنات كانت حية قبل وجودها في هذا العالم فذلك لأنها تستجيب للذءاء الالهي عندما يدعوها أن تخرج الى الوجود ، أو عندما يقول للشيء كن فيكون . ويصف ابن عربي أهل الكشف بأنهم يمعزون عن انكار ما تكشف لهم عنه المشاهدة الصوفية ، أو عن حجب أمر يتقنوا صدقه « فاسمعهم الله نطق الموجودات ، بل نطق الممكنات قبل وجودها ، فأنها حية ناطقة بحياة نبوتية ونطق نبوتى وادراك نبوتى (أى في حالة الامكان) « فهي تنطوى اذن على صفات الحياة والنطق والادراك منذ الأزل . فإذا هي انتقلت

الى عالم الوجود • فهذه الخصائص والقسوى الذاتية فيها سواء وجدت في حالة الامكان أم في العالم الذي نراه ، ومن ذلك صفة السمع «فلولا ما سمع الممكن في حال عدمه» «كن» من الحق • لما أراد الحق تكوينه ما كان • • فهذا ادراك خاص من الممكن الذي يريد الحق ايجاده « اما عندما يبرز الى الوجود » فيكون ما أدركه منه الممكن هو عين • «كن» فانصبغ بالوجود فكان » (فتوحات ٤/٤٢٤)

اما عن استقلال الجواهر بعضها عن بعض فهذا هو ما سبق اليه ابن عربي أيضا • وليس من الصير أن نجد عنده الأصول الأولى لما رأيناه عند «ليبنتس» من قبل • ذلك أن هذا المتصوف يذهب الى أن كل عين من الاعيان أو الجواهر الروحية كائن مستقل ، والى أنه ليس ثمة صلة تربط أى جواهر بشيء آخر سوى تلك الصلة التي تربطه بالله وحده • وهكذا استطاع أن يفسر لنا كيف تنبع الصفات الذاتية لكل جواهر من أعماق نفسه عن طريق التدخل الالهي • • فهذا التدخل هو الذي يحدد الوجه الخاص الذي يربط هذا الجواهر بالذات الالهية • وقد عرض ابن عربي لفكرة استقلال الجواهر بعضها عن بعض في أثناء حديثه عن تكريم الله للإنسان حين أودع في نفسه علم كل شيء ، ثم حال بينه وبين أن يدرك ما عنده مما أودع الله في أعماق نفسه • فكل علم يحصل اليه الانسان ، إنما ينبثق بصيغة تلقائية في داخله ، ثم يتضح شيئاً ما بعد أن كان مجازاً • فالعلم الانساني ليس الا تذكرا للعلم الفطري الذي منح للانسان فر. مشهد الميثاق عندما أقر برؤية خالقة • لكنه نسي هذا العلم دون أن يمنحى أصلاً في أعماق نفسه • فهو على استعداد ذاتي لأن يعلمه • غير أنه لا يقبل علماً جديداً الا لأنه كان قد علمه ثم نسيه • ولولا أنه عنده ما قبله • ولكن لا شعور له بذلك • ولكن لا يعلمه الا من نور الله بصيرته • (فتوحات ٦٨٦/٢)

غير أنه ينبغي لنا الان انساق وراءه في عرض نظرية المعرفة عنده • ذلك أن الذي يهمننا هنا أنه يشير الى فكرة الجواهر المستقل عن كل جواهر آخر ، فيقول : ومن هذا العلم الفطري الذي أودعه الله في نفوسنا المتفرقة • بين المتنافرين من جميع الوجوه ، ويتضمن أن كل جواهر في العالم يجمع كل حقيقة في العالم • • فرحم الله عبداً بلغه أن أحداً قال بهذه المسألة عن نفسه ، كما

فعلت أنا ، أو عن غيره ، فيلحقها بكتابي هذا في هذا الموضوع استشهاداً لي فيما ادعيتة • فاني أحب الموافقة وألا اتفرد بشيء دون أصحابي • كذلك نجده يقرر أن لكل جواهر أحديته الذاتية التي تميزه عن غيره إذ « بأحدية كل شيء يتميز كل شيء عن شبيهة غيره • وليس المعتبر في كل شيء الا ما يتميز به • » وحينئذ يسمى شيئاً • (فتوحات ٤/٢٣٠) ولو أراد هذا الشيء أن يخرج عن أحديته « لما كان شيئاً وانما يكون شئيين » وهذه الاحدية التي تميزه عن غيره هي الوجه الخاص الذي يربطه بالله ، وبه يمتاز عن سائر الأشياء • فليس له مثال في الوجود ، بل هو مستقل بذاته • وإن شئت قلت انه على مثال نفسه وعينه • وذلك لأنه لم يخرج الى الوجود الفعل الا حسب ما كان عليه في حالة الامكان • وهذا هو ما يعبر عنه ابن عربي بمصطلحاته الخاصة فيقول : « فهو على غير مثال وجودي ، الا أنه على مثال نفسه وعينه ، من حيث أنه ما ظهر عينه في الوجود الا بحكم عينه في الثبوت (حالة الامكان) من غير زيادة ولا نقصان »

١

وقد فسر تمايز الجواهر واستقلالها بأن لكل شيء وجهاً خاصاً الى أحد الاسماء الالهية يميزه عن غيره ، وبأن كل نظرة الهية في أحد المكنات أو في خزائن الجود توجد كائناً مختلفاً عن غيره • ولولا هذا الاختلاف لما كان هناك حدود تفصل بين الاشياء • فالجواهر إذن مستقلة بعضها عن بعض • وليس من الممكن القول بوجود جوهريين متماثلين تماماً ، بل يكفي أن نقرر أن بينهما شيئاً من حيث ان لكل منها وجهاً خاصاً الى أحد الأسماء الالهية ، مما يفسر لنا ما عجز « ليبنتس » عن تفسيره بوضوح كاف من أن كل جواهر يعكس الكون بأسره • ذلك أن الأسماء الالهية التي تتجلى يتضمن كل اسم منها بقية الاسماء • ومهما يكن من شيء فإنه يربط فكرة استقلال الجواهر في العالم بما يوجد بين الأسماء الالهية من استقلال نسبي ، فيقول : « معلوم اختلاف صور العالم واختلاف الاسماء الالهية • ولا معنى للاختلاف الواضح الا العلم بأنه لولا الحدود لما كان التمييز ، وإن كان الوجود عيناً واحدة وهو الوجود الحق • فالوجودات والمعقولات مختلفة • وقد لعن الله على لسان رسول الله ، صل الله عليه وسلم ، من غير منار الأرض ، وهو الملوذ • فلا بد من فارق في التماثل في الحد (أى التعريف) • يكفيك أن جعلته مثله لا عينه • »

سر الصنعة الالهية الذي أشار اليه لينتس فيما بعد .

وهذا البسر هو أن هذا الكائن يظل ممكنا رغم أنه تحقق بالفعل في عالم الوجود . وهو لا يستمر في الوجود ، رغم عدم الذي يطارده ويلاحقه ، الا بسبب ذلك الوجه الخاص الذي يربطه بخالفه والذي يحفظ عليه الوجود الى أجل مسمى . « وهذا علم لا يعلمه الا الله » وليس نرى الامكان أن يعلمه غير الله تعالى ، ولا يقبل التعليم ، أعني أن يعلمه من شاء من عباده . فأشبه العلم به العلم بذات الحق . والعلم بذات الحق محال حصوله لغير الله . فمن المحال حصول العلم بالمالم أو بالإنسان نفسه ، أو بنفس كل شيء . لنفسه لغير الله . ففهم هذه المسألة فاني ما سمعت . ولا علمت أن أحدا نبه عليها ، وإن كان يعلمها . فانها بسبب التعسّر مع أن فحول العلماء يقولون بها ولا يعلمون أنها هي (فتوحات ٥٦٩/٣) .

وايا كان الأمر فإن هذا الوجه الخاص هو الطريق الذي يعلم به كل مخلوق خالفه حسب طاقته واستعداده . فإن الله يتجلّى في كل موجود من ذلك الوجه الخاص ، فيعطيهم من العلم به ما لا يعلمه منه ذلك الموجود ، وسواء علم ذلك الموجود أو لم يعلم ، أعني أن له وجهاً خاصاً ، وإن لم يكن الله علماً من ذلك الوجه . وما فضل أهل الكشف الا بعلمهم بذلك الوجه ثم يتفاضل أهل الله في ذلك « ويقول القنوي في نفس هذا الاتجاه : فالعلاقة بمرتبة الحق وأحكامها تحصل للإنسان من معرفة نسبة مرتبته من مرتبة الحق . فافهم هذا فإنه من أدق العلوم وأغمضها وأشرفها وأجلها قديماً » . كذلك نجد عند تلميذ ابن عربي تمييزاً عن القوة والطاقة التي يختص بها كل جوهر والتي تتبع من استعدادها الذاتي إذ يقول : « أعلم أنه ما من حقيقة من الحقائق البسيطة والمعاني المجردة الا ولها قوة وحكم أو قوى وأحكام تخصها دون غيرها » .

وأخيراً فاعتقد أنه يجب أن نقف عند هذا الحد حتى لا ننساق الى عقد مقارنات أخرى بين ابن عربي و « لينتس » في مسائل تتصل بميتافيزيقا الجوهر كفكرة عكس كل جوهر للكون والحديث عن سر القضاء والقدر ومسمّاه أئله عديدة أخرى .

ولما أراد أن يزيد الأمر وضوحاً بنا الى مثال حسي ، وهذا المثال ينحصر في أن الأجسام المركبة عنده لما كانت وليدة تجمع الذرات الروحية فمن الواجب أن تختلف فيما بينها لاختلاف طريقة التآليف بين العناصر الأولية في كل مركب منها . وقد ثبت بالتجربة أننا نجد في الطبيعة جسيمين متطابقين أو متماثلين تماماً ، فإن المزاج الواحد لا يجمع اثنين في الطبيعة ، والتجلى لا يكون عنه اثنان . فإن الأمر أوسع من ذلك . فالطبيعة لا تلد توأمين » (فتوحات ١٥٧/٤) ويجب أن نقرر أنه يعود لكي يربط فكرة استقلال الجواهر بعضها عن بعض بنظرية في وحدة الوجود فيقول : « فليس إلا امرأ واحد وأعيان كثيرة ، كل عين في أحديتها لا تتفرع عن العين ، بل يظهر بعضها لبعض ويختفي بعضها عن بعض بحسب صورة الممكن » (فتوحات ٢٠٢/٤) فالاختلاف بين الأجسام إنما يأتي بسبب طرق التآليف بين الجواهر التي كانت على هيئة ممكنات في العلم الإلهي الأزلي ، أو في منطقة الحقائق الأزلية ، أن شئت الحديث بلفظ « لينتس » .

وإن فكل جوهر مستقل عن غيره من الجواهر وهو لا يرتبط الا بالله ليست افتقاره إليه في وجوده . ولذا فليس هناك تأثير مباشر بين كل جوهر وبقية الجواهر الأخرى . « فإن كل شيتين اعتبرنا من حيث ما به يتميزان فإنه لا يصلح بينهما من ذلك الوجه ارتباط ولا أثر ولا حب ولا حكم أصلاً ، وعرف أن الارتباط بالحق من حيث أحديته » . ومعنى ذلك أن كل وجود في العالم له وجه خاص من حيث ارتباطه بخالفه وذلك بحسب تجلّي الله لكل موجود من موجوداته حسب استعداد هذا الموجود .

وهذه الوجوه الخاصة التي تربط الموجودات بخالفها هي تلك التي يسميها ابن عربي أحياناً بالرفائق التي تمتد من الاسماء الالهية والحقائق الربانية ، لكي تحدد أحدية كل جوهر وتميزه عن غيره . وهي الوجوه الخاصة ، التي لكل ممكن الذي صدر منه ، عن كلمة كن ، بالتوجه الإرادي الإلهي الذاتي لا يعلمه المسبب عنه من غيره (أي جوهر آخر) وإن كان له وجه خاص من نفسه يعلم ذلك أو يجهله » (فتوحات ٢٦٠/٣) والإنسان نفسه لا يعلم كيف تنشأ الكائنات الأخرى التي تنعكس صورها في نفسه ، فهو يجهل كيف تتجمع العناصر الأولية المختلفة فتؤدي الى ظهور كائن مستقل في عالم الوجود وإن لم يكن مستقلاً عن خالفه . أن ذلك هو



حول التراث العلمى العند رب

التراث العلمى عند العرب حقيقة ضاع من
معالها الكثر بين بواث العصبية وغفلة الجهل
وفتور القصد . ونحن ، اذ نمس هذه القضية
المتشعبة ، البالغة الاهمية ، مسا رفيقا يعنينا
ان نؤكد منذ البداية انه لن تحكم مسـمانا
اعتبارات الهوى الجامع او التعصب المردول او
ردود الفعل العفوية ، ونرى ان المقصد الاول
بجهد الباحثين هو تقييم هذا التراث بعد فهمه
والوقوف على كنهه .

ولئن يكن الكشف عن تاريخ العلم عموما
هدفا أصيلا ونبىلا بشفية اثناء وعى الانسان
المعاصر بحقيقة وجوده ، فالسبيل الى ذلك هو
ان تجعل العلم يبدو انسانيا - وأفضل مايمكن
عمله هو ان نقص تاريخ العلم نفسه ونراجعه ،
واذا كانت الجهود العلمية هى الجهود الانسانية
الوحيدة التى يمكن ان تتراكم وأن تقبل التقدم
فانه ينبغى ان نبني تاريخ الانسانية على تاريخ
العلم . ولذا جاز لنا أن نعتبر أهم اقسام
التاريخ تاريخ الدين وتاريخ الفن وتاريخ العلم،
فان التقدم لا يكون أبدا ملموسا وأكيدا الا فى

مصطفى لبيب عبد الغنى

♦ إنه الابتصار العامي في الحقيقة هو عياكة الخيط المتفرقة في نسج واحد ، وليس ثمة ابتصارات مخلوقة من العدم ، وإذا لم يكن مافعله العلماء العرب ابتصاراً ، فليس في العلم إذن ابتصارٌ على الإطلاق .

ج . ساروتون

الأخطاء الأولى التي لا تزال تفضلنا ، على ضوء معرفتنا التي تفوق معرفتهم بالوقائع .
ان جهل الماضي ليس أمراً غير مرغوب فيه فحسب ، بل انه لأمر مستحيل كذلك . ومن ثم يجب - بالنسبة لتطور تاريخ العلم - أن نفحص في دقة متناهية كيف أصبح الامر على ما هو عليه ، والا أخطانا فوضعتا ما هو نتيجة للتطور مكان المبدأ ، وما هو مصطنع مكان الطبيعي . هذا إلى أن وجود أخطاء العظماء منتشرة جنباً إلى جنب مع اكتشافات عبقرياتهم جدير بأن يؤدي إلى نتائج خطيرة .

الا أن الاحترام الواجب نحو التراث ينبغي ألا يجعلنا نفعل الانجازات التي حققها عصرنا ، ولابد لنا من استقلال في الحكم ودقة في النقد من أجل كشف تلك القلة من المشكلات الاصلية ، من بين تلال التصهيدات الفاضلة والمربكة احبانا التي وراثناها عن القدماء . ولكن يكون بمقدورنا حل هذه المشكلات الا عن طريق الفهم العميق للمنهج العلمي الحديث .

وانطلاقاً من هذه الاعتبارات العامة ننظر الى التراث العقل عند العرب لنضع أيدينا على حقائق عامة منها : -

(أولاً) ان هذا التراث تراثنا وصميم وجودنا ، وأنه ليس هنالك من هو أجدر مننا بدراسة فاحصة واعية مقارنة . فذلك مسألة يستوجبها صراع الأفكار من ناحية ، واتصال تيار النوعي الانساني من ناحية أخرى . ولحسن تكن تلك المسألة غير بيئة بياناً جلياً وغير مؤثرة تأثيراً ملموساً في وجدان الفرد الواحد ، فانها لا تحسب أعمارها بالشهور والأعوام . فان ما نراه واضحا حينما نلقى نظرة الى الورا يجب ان يكون واضحا ونحن نمد بصرنا الى الامام فيهدى خطانا الى المستقبل .

(ثانياً) : انه لا ينبغي أن تؤخذ جوانب التراث العربي منفصلة بعضها عن بعض ، وكان كل فكرة نبتت بهزل بن الأخرى ، وكان فكره منعزلون عاش كل واحد منهم مقطوع الصلة بغيره من سبقه أو عاصره أي يئنه أو بيئة غيره من أهل البحث والدرس وإن يكن من الزم الضروريات إلا ننساق لخطر تأويل الأفكار ، وأن لا نجعل النصوص والوثائق أكثر مما نحتفل ، وأن نحرم على وجهة النظر التي توجب أن يكون تاريخ العلم عملاً تاريخياً حقاً بعكس واقعاً حضارياً خصب الأبعاد فإن ذلك لا يعني أن نفعل عما في التراث من

القسم الأخير من طائفة الاقسام . فما من ملحمة مكتوبة وما من قصيدة تشيد بالافعال والانفعالات تعدل في ثرائها وعمقها هذه الملحمة الرائعة التي حولت الانسان من مخلوق ضعيف مذعور ، سريع التصديق ، الى فاتح من الفاتحين المسالين الذين يفرون على اسرار الكون - فيما يقول « البربراييه » .

وعلىنا الا ناهل فحسب في العثود على حكمة مغمورة في جوف التاريخ ، بل أن ناهل ايضا في اكتشاف الخطأ المتأصل حيث يسهل ادراكه وان نبذل الجهد لنبين في الدعوى التي تبسؤ امتن الدعوى في البطلان المشروعية التي اوجدتها . وليس هذا تافها ذهني ، ولكنه شدة عناية بأن لا تغفل منا ادنى ذرة من حقيقة ممكنة . وبمحاولة النظر هذه الى المواقف العقلية للمفكرين القدماء - الذين وإن كانوا اقل منا خبرة بسلوك الطبيعة الحقيقية الا أنهم كانوا ، مع ذلك ، اقل منا انسياقا للأهواء - يمكننا أن نكتسب منهم هبة الفكر ، حتى ولو كان ذلك تصحيح

إنجازات خلافة وأصالة حقيقية ، لم يكن عبثاً أن تحيا الإنسانية عليها .قروناً عدة

إن من النتائج المقررة في تاريخ الحضارات أن التقدم ليس بطرفة وليس خلقاً من عدم • وعلى هذا ننظر إلى التراث العلمي المعاصر في ضوء التراث العلمي العربي ، المتفرد بالمجهود والأصالة في العصور الوسطى ، وننظر إلى التراث العلمي العربي في ضوء التراث العلمي اليوناني من سوابق الحضارة العربية • وكلا شسقي البحث يفرض صدارته • وإن يكن يفتينا هنا - والآن - أن نعرض لقضية الأصالة والتقليد في العلم العربي ، وهي مسألة لن يفصل فيها ، بطبيعة الحال ، فصلاً قاطعاً إلا بعد دراسة نقدية وإعائية لجوانبه المتنوعة فلن بسعنا غير أن نثبت رأي جودج سارتون - حجة الباحثين في العلوم - بصدد العلم العربي ، وهو يقول : « يحاول نفر من المؤرخين أن يبعثوا إلقاء هذا الانتساج العظيم مدعين بأنه لم يكن فيه ابتكار ما ، وبأن العرب لم يكونوا سوى مقلدين • أن هذا الحكم يكشف عن خطأ فادح • « كُنَّا نقاد ، إلا أن الإدعاء منا يقلدون تقليداً دينياً • أنهم يحسبون ما ظهر من الأشياء • أما الرجال الصابرة فأنهم يقلدون تقليداً جيداً ، ثم يدعون منه أشياء جديدة • أن غاية التهذيب ، على الحصر ، هو التقليد الحكم لأحسن الأمثلة • الله تقليد المناهج لا تقليد النتائج • أن الابتكار العلمي في الحقيقة هو حياة الضبوط المتفرقة في تسليح واحد ، وليس تمت انتكادات مغلوقة من العلم • وإذا لم يكن ما فعله العلماء العرب ابتكاراً ، فليس في العلم إذن ابتكار على الإطلاق »^{١٥}

وما أجدرنا أن نتمشيل قول « الكنتني » - « فيلسوف العرب » : « ينبغي أن يعظم شكرنا للآيين بسير الحق ، فضلاً عن أتى بكثير من الحق إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحفية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق ، فانهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحفية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحفية ، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الداب ، وإيثار التعب في ذلك » (من كتاب الكنتني ألى المتعصم بالله في الفلسفة الأولى) •

(ثالثاً) : إن التراث العلمي - على وجه الخصوص - من بين جوانب التراث الروحي والعقلي

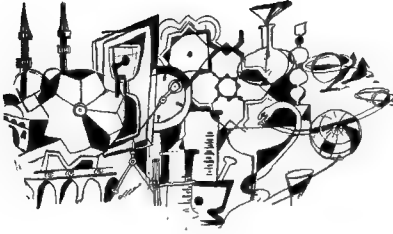
هو أقلها حظاً من الكشف والدراسة ، بما يتفق مع ما ينبغي أن يكون ، مع ما للعلم من دور خصير في بنيان الحضارة •

(رابعاً) أننا ونحن نحاول التصدى لهذه المهمة الكبرى ، مهمة الكشف عن التراث العربي العلمي ، والنظر فيه ودراسته ، نضع في الاعتبار أن ما يوحد العلم هو منهجه لا موضوعه ، وأن النشاط العلمي في صميمه نشاط منهجي يتبع خطة سير بعينها وليس تركامات من وقائع وحادثات هي بطبيعتها موجودة ، وجد هذا العلم بعينه أم لم يوجد وأن العلم بقوانينه وتامم بنيانه والوجهة التي يتجه إليها والطابع الذي يكون مطبوعاً به كل ذلك وهن بملكات الإنسان وطاقاته التي هي نحو من أنهاء النظر ، ومنهج في التناول • على هذا الأساس نبغى ألا نتقف الغاية عند حد نشر التراث العلمي ، وتبين قصارى ما انتهى إليه من نتائج ، بل يعنينا ، في الأصل ، أن نقف على المسالك التي سلكها ، والمنطق الذي استندت إليه ، والفروض المسبقة التي كانت توجه نشاطه وتعمك سيره ، والمناهج التي اصطنعها فادت به إلى ما أدت وقصرت به عما قصرت ، ذلك كما لازم وضروري • وهو يستمد لزومه وضروريته من الأهمية البالغة لمنطق العلوم ومنهج البحث من ناحية ، ومن أن كثيراً من حقائق التراث العلمي العربي ونتائجه هي حقائق ونتائج قد تجاوزها عصرنا وتطورنا الرأسم ، بطبيعة الحال • وهو أمر من الخطأ والتغلة أن نأسي عليه ، أو أن يشغلنا عن الاهتمام الجاد بالتراث •

وربما يرى البعض صعوبة في تصور أهمية منطق العلوم وضرورته ، وربما يكون مفهوماً

فحص التراث العلمي في حد ذاته ومراجعته من حيث هو نشاط إيجابى خلق ، والإسهام فيه • وانطلاقاً من ذلك يصبح التاريخ التاريى شاملاً مشروحاً على حين تبسود مشروعية التاريخ لمنطق العلوم موضع ريب أو مسألة غير واضحة • بيد أن الحقيقة في تلك المسألة الهامة هي على خلاف ما يظهر للنظر المتجمل • وعلى الرغم من عدم اهتمام معظم العلماء وقلة شغفهم بالأسس المنهجية لموضوع بحثهم ، إلا أن فترات التقدم العلمي العظيم هي أيضاً فيها لاطحة « ناجل » فترات النقد الذاتي (خامساً) ينبغي ألا ننقل أثر العقيدة الإسلامية

في تشكيل الجو العلمي في البيئة العربية ، وأن لا ننظر إلى العلم العربي منفصلاً عن جو الدينى تماماً • وهو أمر نبه إليه « جودج سارتون » في مقدمته لتاريخ العلم وهو يؤرخ للعلم العربي •



ونطاق محدد من الحقائق لا تبديل للكلمات وليس جهدا إنسانيا صبغته الجوهريّة الاحتمال المرجح الحدوث لا اليقين الحتمي ، وسمنته المنهجية هي في نهاية أمرها محاولة وخطا يقترب من الصواب الذي قد يصبح بدوره خطأ أو قصورا في نسق علمي آخر أكثر تطورا أو أرحب مجالا . وفات هؤلاء المجتهدين ، وإن أخلصوا النية ، أن الخطورة كل الخطورة في محاولة كهذه تؤول نصوص المقيدة تأويلا علميا مجعلا حيناً أو مفصلا حيناً آخر ، وأن ما ورد في القرآن من أمثلة قد يراها البعض براهين علمية أو تشكل علما إنما جاءت على سبيل التذكيرة وضرب الأمثال من غير أن تكون اثباتا لآراء بعينه أو تفنيديا لآخر ، ودفاعا عن نظرية بعينها أو دحضا لسواها . وما يظن هؤلاء المجتهدين على وعي كامل بجديوى مسعاهم هذا . وما أحرانا أن نتدبر ذلك الموقف الحكيم الذي وقفه حجة الإسلام « أبو حامد الغزالي » من دور القضايا العلمية الطبيعية ، وهو في مرض التصوير لمواطن الخلاف بين الباحثين فيها ، مثبنا رأى الدين الحنيف في قضية كفضية الكسوف مثلا إذ يقول عن هذه القضايا : « وهذا الفن لسنة نخوض في إبطاله ، إذ لا يتعلق به نحرى ، ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فانه جنى على الدين وضعت أمره ، فإن هذه الأمور تقسم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريب » ، فمن يطلع عليها ويتحقق من أدلتها ، حتى يغير إذا قيل له : أن هذا في خلاف الشرع ، لم يسترب فيه وإنما يسترب في التشرع ، وضرر

وجدير بالنظر حقا تلك النزعة الغالبة التي دفعت بمعظم المفكرين في البيئات الاسلامية الى محاولة التوفيق بين نتائجهم العقل عموما وبين ما تقضى به شريعة الاسلام . وكثير من هؤلاء المفكرين افردوا لذلك رسائل خاصة بأكملها مشهورة . وهي ان دلت على شيء ، فإنما تدل على أن هذه المسألة كانت ملحة إذ ذاك ، وعلى أنه كانت تمت خشية متجددة من أن ينهم النشاط العقلي اخر بغروجه على تعاليم الاسلام ، خاصة من متزمتي الفقهاء أو من غيرهم على اختلاف مقاصدهم في هذا الاتهام .

واننا لنحرص أشد الحرص على أن نبين حقيقة هامة : تلك هي التفرقة الضرورية بين أن تسود البيئة الاسلامية معاولة للتوفيق بين العقل والنقل وهي مسألة فرضتها على الثقافة الاسلامية في زمن معين ظروف خاصة لعل أهمها أن هذه الثقافة انطلقت أول ما انطلقت في تشرعها بعناصر أجنبية من علوم «الاولائل» - وجانب كبير من تلك العلوم مصبوغ بصبغة وثنية ، أقول يجب التفرقة بين هذا وبين ما ظهر قديما ولا يزال يروج له الكثيرون ، حتى في أيامنا هذه ، على نحو عجيب ، من المبادرة إلى التوفيق بين العلم كنسق من الحقائق وبين المقيدة كنسق علمي ونظام من الحقائق الواقعية كذلك بغية الوصول إلى تقرير أن القرآن أو الحديث أو كليهما متفق مع ما جاء به العلم الحديث بعد ذلك بمدة من الزمان تطول أو تقصر ، يظنون بذلك أنهم يشيئون للرحى قداسته وكان هذه القداسة موضع شك أو محل نظر ! وكان العلم الحديث

الشرع ممن ينصره لا بطريقة أكثر من ضرره ممن يظعن بطريقة ، وهو كما قيل : علو عاقل خير من صديق جاهل .

فان قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان الشمس والقمر لآيتان من آيات الله لا يفسدان موت احد او حياة » ، فان رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والصلاة » ، فكيف يلاثم هذا ما قالوه ؟ قلنا : وليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفى وقوع الكسوف لموت احد أو حياته ، والأمر بالصلاة عنده ، والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب ، والطلوع ، من أين يبعد منه وان يأمر عند الكسوف بهما استصحابا ؟

يحذر الغزالي من خطورة هذا المنحى في فهم نصوص الدين فيقول ، وهو في ذلك محق كل الحق : « فان قيل : فقد روى أنه قال في آخر الحديث : « ولكن الله اذا تجل لشيء خضع له » ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجل ، قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب نقلها وانما المروي ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية . فكم من طواهر أولت بالادلة العقلية التي لا تنتهي في الموضوع الى هذا الحد ، وأعظم ما يفرح به الملاحدة أن يصرح ناصر الشرع ، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ، بطل الشرع ان كان شرطه أمثال ذلك »

وينتهي الامام الغزالي من ذلك الى أن يبحث في هذه الأمور وأمثالها ليس بينه وبين أمور الدين مناسبة حقيقية ، وأن المقصود بها كونها فعلا من أفعال الله فقط كيفما كانت . (كتاب تهافت الفلاسفة - المقدمة الثانية) . ولا يلبث أبو حامد حتى يعود الى تأكيد هذا المعنى مرة أخرى في « المنقذ من الضلال » وهو يحدد أقسام العلوم الفلسفية وينسبها الى : العلوم الرياضية والبحوث الطبيعية لا يتعلق منها شيء بالأمور الدينية نفيا وإثباتا ، بل هي أمور لاسبيل الى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها .

ولئن لم يكن أبو حامد قد اشتهر بعلوم الطبيعة أو صنف فيها فعلا فان لراى علم آخر - يعد بلا منازع من أكبر العقول المفكرة في الاسلام على لعله أشدها تأثيرا في عقول الاجيال اللاحقة - قيمة كبيرة في هذا الشأن . فقد ألف أبو الوليد ابن رشد - فيلسوف قرطبة العظيم - كتابه

« التكمليات » ، افنى ظل الى جانب « قانون » ابن سينا من مراجع الدراسة العلمية في الطب زمانا ليس بقصير . كما مارس ابن رشد الطب والعلاج وكان من أقطاب الحركة العلمية في زمانه

يذهب ابن رشد الى أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرمي الى إعطاء الناس علما ، وانما يرمي الى اصلاحهم ، وليس غرضي الشارح تلقين العلم بل غرضه أخذ الناس بالطاعة ، وبالأعمال الصالحة .

وعلى تباعد الزمن بين عصر ازدهار الحضارة الاسلامية وبين عصرنا الراهن ما زال رواد الوحي الاسلامي حريصين على تأكيد هذه القضية ، فنجد الشيخ محمد عيسى : يثبت في قوة ووضوح قوله في « رسالة التوحيد » : « ليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ ولا تفصيل ما يحويه عالم الكواكب ولا بيان ما اختلف من حركاتها ولا ما استكن من طبقات الارض ولا مقادير الطول فيها والعرض ولا ما تحتاج اليه النباتات في نموها ولا ما تفتقر اليه الحيوانات في بقاء اشخاصها أو انواعها وغير ذلك مما وضعت له العلوم وتسابق في الوصول الى دقائقها الفهم ، فان ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة هدى الله اليه البشر بما أودع فيهم من الادراك يزيد في سعادة المحصلين ويقضي فيه بالنكد على المقصرين ، ولكن كانت سنة الله في ذلك ان يتبع طريقة التدرج في الكمال ، وقد جاءت شرائع الانبياء بما يحمل الاجمال بالسعى فيه وما يكفل التزامه بالوصول الى ما أعهد الله له الفطر الانسانية من مراتب الارتقاء .

اما ما ورد في كلام الانبياء من الاشارة الى شيء مما ذكرنا في أحوال الافلاك أو هيئة الأرض فانما يقصد منه النظر الى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه أو توجيه الفكر الى الفصوص لادراك اسراره وبنائه .

على كل حال لا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الإمكان ، بل يجب أن يكون الدين باعنا على طلب العرفان ، مطالبا لها باحترام البرهان ، فارضا عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم ، ولكن مع التزام القصد والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحد ، ومن قال غير ذلك فقد



بمسئولية القضية ، خصوصا وان التراث كثيره
مخطوط وقليله مطبوع ، والجانب المفقود منه
مجهول القدر ، كما وكيفا ، بطبيعة الحال ، الا أن
القليل الباقي في حاجة الى مداومة النظر فيه بالنشر
والتحقيق والبحث والتمحيص حتى ينكشف عنه
القطاء فنصره في وضوح .

واننا لواجدون أنفسنا منذ البداية امام خضم
هائل ، بعضه مختلط غثه بسمينة ، وحقه بإباطله
وقضية الصحة التاريخية لما هو منسوب من
التراث الى أهله قضية أخرى هامة تثار في هذا
الميدان من البحوث وعقبة تواجه الباحثين - ليس
هنا مجال تفصيل القول فيها .

ومع ادراكنا منذ البداية ، لما ينتاب جهدا
كهذا من قصور ، لا نملك في - في هذه المرحلة
الراهنة على الأقل من مراحل بحثنا - الا أن نختار
بعض النصوص العلمية على أساس من مقارنتها
بغيرها ووفق قواعد التحقيق المعتمدة ونحاول
النظر فيها تنظري عليه ، وتنطق به ، وتحدده
منهجا للبحث .

ويبقى بعد ذلك عمل آخر ، واجب وعظيم ، هو
أن تنهض فئة مؤمنة من العلماء الاجلاء بمتابعة
الكشف عن النظريات والحقائق العلمية التي تحتاج
الى غير قليل من التخصص في مجالات الفيزياء
والكيمياء والطب والنبات والفلك والرياضيات
بغية فهمها وتقويمها .

« مصطفى ليبب عبد الغني »

جهل الدين وجنى عليه جناية لا يفرها له رب
العالمين .

ذلك هو رأى الأستاذ الامام . ونسقره عليه
وندافع عنه ونذهب مذهبه ونقول ما قاله أستاذنا
العقاد من أنه « لا يطلب من كتب العقيدة أن
تطابق مسائل العلم . » كلما ظهرت مسألة
منها جليل من أجيال البشر ، ولا يطلب من معتقديها
أن يستخرجوا من كتبهم تفصيلات تلك العلوم ،
لأن هذه التفصيلات تتوقف على محاولات الانسان
وجهوده ، كما تتوقف على حاجاته وأحوال زمانه
.. ولا حاجة بالقرآن الى ادعاءات علمية لأنسه
كتاب عقيدة يخاطب الضمير ، وخير ما يطلب من
كتاب العقيدة في مجال العلم أن يبحث على التفكير
ولا يتضمن حكما من الأحكام يشمل حركة العقل
في تفكيره ، أو يحول بينه وبين الاستزادة من
العلم ، ما استطاع حينما استطاع . . فالقرآن
الكريم يطابق العلم ، أو يوافق العلوم الطبيعية
بهذا المعنى الذي تستقيم به العقيدة ، ولا تتعرض
للتناقض والأطغان ، كلما تبدلت القواعد العلمية
أو تناهت الكشوف بجديد ينقضي القديم أو يطل
التخمين .

وبعد ، فمهمة دراسة التراث العلمي عند
العرب بصبر ورعى وأناة مهمة شاقة تنوء بها
العصبة اولو القوة ، بالما ما بلغت من الحمية
والإخلاص وبذل الجهد المضني ، فهي مسئولية
إلهيات المختصة بما لها من إمكانيات ومن خطط
طويلة الاجل ، وما أحرانا أن نوجه الجهدود
اليها حتى تصل الى نتائج يرضى عنها من يحس

محاورة

الحب

والكراهية

اسماعيل البنهاوى

اطلاق الرغبة يكاد يكون تلقائيا ، أما كبتها
فيحتاج الى ارادة • وهكذا ، فان كبت الحب
ينميه في نفس المتعب تجنب تبذل التخلص
منه •

دعنى اطرح عليك الحالتين الآتيتين بالنسبة
لأننى لنسمها « س » •

الحالة الأولى أن أ يحبها حبا صامتا - كما
تقول أنت •

والحالة الثانية أن ب يكره س كراهية
صامتا (قياسا على حيك الصامت •

اذن أ يكبت حبه لـ « س » ، و ب يكبت
كراهيته لها •

أيها - فى رأيك - أخير ، وأيها أفضل
لـ « س » ؟

الا ترى أن مثليك يقومان على تعميم متعسف ؟
يبدو أنك نسيت أنك بدأت أساسا بهذا !

التعسف • ومع ذلك ، فليس لدى مانع من أن
نمضى معا فى ذلك التعميم ، متجنبين أصلا إلى

أرقى الحب : الحب الصامت •
ولم •

لأن الضمت يرقيه • !

نعنى الحب المكبوت ؟

مممكن •

وما الرقى فى كيته ؟

كبت الحب يرفعه عن التبذل •

وطلاقه ابتذل له ؟

طبعا •

أجد نفسى مضطرا أن أسألك : ما الحب ؟

شعور يختلف من شخص لآخر وفق تكوينه ،

لكنه - بالتعميم - شعور يجذب كائننا إلى كائن

بالات ، وبالتبادل •

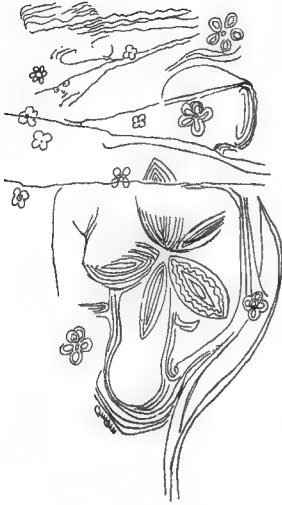
أى شعور ؟

يختلف عن غيره من المشاعر الأخرى فى أنه

- فى أرقى صوره - رغبة فى الاتحاد بالطرف

الأخر • مممكن أن نقول ذلك ؟

وما الرقى فى كبت هذه الرغبة ؟



يحدث لو أن أ لم يكبت حبه لـ «س» ؟
 كان سيعبر عنه طبعاً •
 الذى أعنيه هو ماذا كان يمكن أن يحدث لو
 أن أطلق القشعرور الى غايته بدل أن يظل
 محبوباً داخله ؟

لا أفهمك •
 اليس توافقنى على أنه كان « سيعطى » ؟
 ماذا يعطى ؟
 أغلى ما يحتاج الإنسان أن يتلقاه • هل
 يستوى المنع والعطاء ؟
 قد يكون المنع بسبب الحياء أو لئى سبب
 نفسى أو اجتماعى •
 لا تنس أننا اتفقنا على التعميم المطلق وعدم
 افتراض أية معوقات للإرادة •

اذن ، لا ترى أن أ يكون أضعف عندها
 « يعطى » ؟ لأنه فى نفس الوقت « يطلق » ،
 وأن أقوى منه من « يكبت » ؟
 تأمل الحالة الثانية :

بحث فى أية عوامل أو دوافع نفسية أو اجتماعية
 أو غيرها ، مفترضين الإرادة مطلقة أساساً لبحثنا
 فحسب ، حتى نستطيع أن نبتعد عن التخصيص
 وحتى نصبح قادرين على المناقشة على أساس
 عام •

وانتهى أننا الى قاعدة عامة لا يمنع طبعاً أن
 تتعرض هذه القاعدة فى نفس كل فرد للتركيب •
 لا يمنع طبعاً • وليس هناك - على هذا
 الأساس - ما يمنع من الانتهاء الى مبدأ أخلاقى
 عام • أنت البادى ، تذكر هذا مرة أخرى •
 تذكرت •

اذن ، أيهما أفضل لـ « س » ؟
 من يحبها طبعاً •
 لم ؟

ببساطة لأنه يحبها ، والآخر يكرهها •
 هكذا افترضت أنا ، وأنت لم تجبني بعد •
 أجبتك •
 حاول أن تتخيل معى ماذا كان يمكن أن

♦ "ينبغي أن يحضن الإنسان
إلى حيث يقوده دمه ..
الموت بتزف الدم ، غير
من الحياة بدمٍ غضن .."
لوركا ، عرس الدم

• ما - إنما إطلاقه هو الذي يترتب عليه بالضرورة مسؤولية ارضاء الطرف الثاني ، ليتلقى عنه بالتالي . أما إطلاق الكراهية فلا يحتاج - بالضرورة - إلى ارادة ما ، لأن اينذاء الطرف الثاني لا يترتب عليه ضرورة الشعور بالمسؤولية عن ارضاء الطرف الثاني .

انسؤال الآن ، هو أيهما أقوى : من يطلق الطيب ، أم من يكبت الكراهية ؟

الأول « يعطي » الخير ، أما الثاني « فيكبت » الشر ، أهذا ما تقصد اليه ؟

بالضبط .

وفق ما انتهينا اليه ، كلاهما قوى •
وانتهينا أيضاً الى أن الأول « يفعل » ما يترتب
عليه الشعور بالمسؤولية ، أما الثاني « فيمتنع عن
الفعل » •• لكن ، هل يترتب على امتناع هذا
الثاني عن الفعل شعور بمسؤولية إذا علم طرفه
الثاني ؟

لا • لكن ، في امتناع هذا الثاني عن الفعل
قسرة لا يتصرف بها من يفعله ، لأن اتصال
الكراهية - كما اتفقنا - ليس من كتبها •
نعم ، لكننا نفاضل بين قوين : بين من يطلق
الحب • وبين يكبت الكراهية •
لا بد أن من يقوم بالفعل الذي يسوّى إلى

ماذا كان يمكن أن يحدث لو لم يكبت ب
كراهيته له س ؟
فيا ساعلي ما سبق ، كان سيطلق شعوره الى
غايته بدل أن يظل محبوباً اذاه .
أي سيطلق كراهيته ، « سيعطيه » ، سيؤذي
أذن . هل يستوى تحت الحكم والعدا ؟
تعني ان من يكبت كراهيته الأصل من يكبت
حيه ؟
من يكبت كراهيته لا يذبح ، يشاء بقر عطاء
الشر ، ومن يكبت حبه يمنع نفسه من عطاء
الخير .

أعنى أنه لا يجوز هنا إلجاء الفاعل لما قلته في البداية ، أن إطلاق الحب يكاد يكون تلقائياً وكتبته يحتاج إلى إرادة .
ولأوضح لك ذلك ، أسألك : أيهما أقوى إرادة ؟ من يكبت الشر أم من يكبت الخير ؟ كلاهما قوى ، ماداماً متساويين في قدرة الإكبت .

أحتاج كبت الحب الى قدرة اطلاقه ؟
اطلاقه ضعف ، كما سبق أن قلت لك .
كيف ؟ ألا ترى أن العكس بالضبط هو
الصحيح ؟
إن منم الحب لا يتطلب - بالضرورة - قدرة



تجذبنا الى داخل نطاق التخصيص . وهي - رغم هذا - لا تفر شيئا في مجال التعيم ، افتراضا أن الحب شعور يستقى استمراره من تبادل الأخذ والعطاء .

اثن ، دغني أنقلب فأسالك انا :
نتيجة لما سبق ألا يكون كبت الحب شرا ؟
الحب كالروح ، يتجسد في العطاء .
فإن تجسد في المنع ؟

يكون كأننا لا جمال فيه . لا يلبث أن يزداد تشوها أذ تنجم عن استمرار كيته مشاعر دنيئة تؤدي صاحبها ، وقد يتجسد رغبة في إيذاء من كان في الأصل محبوبا . حينئذ ، يتحول الكائن اللينح الى مسخ شأنه هو الكراهية . عندئذ ، يصير شرا .
كيف يكون حبا وشرا ، في آن ؟
خطأ أن يسمى حبا في هذه الحال . الحب خير دائما .

كراهية اثن !
ليكن . ألا يكون الاستمرار في كبتها خيرا ، كما انتهينا سابقا ؟
طبعاً . غنما يجسها صاحبها عن الانطلاق .
لكن ...
تخيل عالما يسوده ذلك «الحب الصامت» .
اسماعيل البنهاوي

مسؤولية أقوى من تنحصر قوته في حبس انطلاقة انشر .

يترتب على هذا سسؤال جديد : أيها أنفع لنفسه : من يطلق الحب أم من يكبته ؟ ومن يطلق الكراهية أم من يكبتها ؟

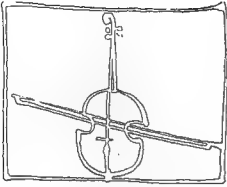
يسعد نفسه من يعطي الحب ، وهو يسعد غيره . ولو كبتته يؤدي نفسه وهو يحرم غيره ، لأنه يذهب في نفسه المشاعر الدنيئة التي يولدها حرمانه لنفسه من لذة العطاء والأخذ بالتالي .

أما من يطلق الكراهية ، فصحيح أنه قد يرنلاح بالتنفيس عن نفسه بالإيذاء ، لكن هذا الإيذاء يولد في نفسه مشاعر دنيئة . لكنه لو كبت كراهيته سيولد في نفسه مشاعر راقية تنجم عن شعوره بالازالة فوق رغبته في الإيذاء .
أليس هذا نتيجة طبيعية لما انتهينا اليه من قبل ؟

صحيح .

يبدو أنك لم تلاحظ أننا تورطنا معا - ونحن نتفق على أن من يطلق الحب ينفع نفسه - في افتراض تلقيه الحب بالتالي ، مع أنه يمكن ألا يتلقى شيئا إذا كان الطرف الثاني لا يحبه ، أولا يعطي حبه .

لم تورط في شيء . والحالة التي ذكرتها



نحو موسيقى المستقبل

نصر

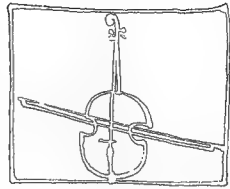
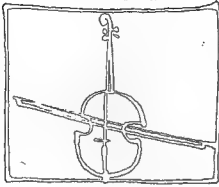
جمال بـسـدران

إننا لا نتوقع حدوث مجرعة من معاهد الموسيقى والكونسيرتوار والباليه الحديثة العهد .. حتى يملأ خربوها السمع والبصر بما ابتكروا أو أبدعوا في هذا المسار التافه والشاق في نفس الآن ، كذلك لا نريد أن ننقل كاهل قاعة سيد درويش الرحبة بمسؤولية تمويد اسماع ثلاثة وثلاثين مليون مواطن على اللهو الموسيقي ذي المستوى العالي ، أو تربية أدب الاستماع الموسيقي لديهم ، كذلك لا نطلب من فرقة الموسيقى العسكرية التي حازت الجائزة الأولى لخمسة سنوات متتالية في مسابقات العزف العالمية أن تهجد نفسها بالسفر الى شتى أقاليم جمهوريتنا لنشر الوص الموسيقي بين المواطنين ، ثم لننسا لا نحب بمد هذا أو ذاك ، أن تقتلع ذوقنا الشرقي للموسيقى لنفرض محله ذوقا - حتى ولو كان راقيا من الغرب .. لذا نصبح أمام اختيارين .. إما أن نصبر على هذه الازدواجية في الاتجاهين الموسيقيين آمادا من الستين حتى نؤتي أكلها ، وإما أن نعيء طاقاتنا البخرية بهذا الفن العريق للبحث عن لغة موسيقية تنبع من أذواقنا ومشاهدنا وتنطلق الى رحاب العالمية ..

ويبدو أن الاختيار الأول لا يلبي حاجتنا الملحة في اللحاق بركب الحضارة الموسيقية ، فضلا عما في

استلقت نظري سؤال ، ردهه الأستاذ أحمد بهاء الدين في كتابه الحديث « أفكار معاصرة » ، على لسان الموسيقار الماصر شوستاكوفيتش : « كيف أخدم بطني ، قضايا السلام ، والديموقراطية والتقدم ؟ » .

ذلك لأنه إذا كانت المهمة مبنووة للأديب المبدع أو الفنان التشكيلي .. فهي - بحق - جد صعبة على المؤلف الموسيقي في العالم قاطبة ، وفي مصر على وجه الخصوص .. ولا يصح بانطبع أن يتطرق بنا الشك الى درجة التزام الفنان الموسيقي بقضايا عصره ، أو الى مبلغ تمكنه من أوكاره .. فالأمر كل الأمر ينصب على طبيعة هذا الفن وخواصه ، وعلى حدود التعبير به وأبعاده .. فهل نحن على علم بها ؟ .. أو بمعنى أدق .. هل يبي القائلون على هذا الفن أصول التعبير به ؟ .. يحضرني ما كان قد كتبه الدكتور فؤاد زكريا في كتابه « التهيئة الموسيقية » منذ ما يزيد على الأربعة عشر عاما .. حيث أرجع ميوب التأليف الموسيقي عندنا وقصوره الى الافتقار الى العلم بفن الصوت وامتكانيات مجاله الواسعة .. فماذا أنجزناه طوال هذه السنوات من علاجات لاستكمال هذا النقص أو التقليل منه ؟ .. وماذا أثمرت هذه المحاولات الملحجية من نتائج يمكن أن نطمئن الى صحتها ؟ ..



الوانها ، فتعاصر المستمع - أيًا كان مستواه الثقافي بدوامات من الاستغاثات الغريبة في مشاعرها والغامضة في تفاسيرها ، بل التي هي متساعدة في اتجاهاتها وأذواق واضعها .. ومن ثم لا يستطيع المستمع منها فكاكا ، والاكثر من هذا أنه مطالب بأن يستوعبها بجذائب طوفان الاغنيات وطين الالحان المتبدلة ، ويمكن الخطوة هنا هو ان المستمع الساكن يحار في سلوكه السبيل الذي ينقل به نفسه فيشتت ذوقه الموسيقي ويفسد بدلا من تربيته وتلميته .. ومن ثم تجميع ملامح ذوقنا القومي في الموسيقى، ودلالة في الوقت الذي نريد له أن يتحد وينتج من أبنائه من يستمع الى نبضاته وينفعل بوجوداته .

اتنا مثلا نستطيع أن نميز بين كل من الموسيقى الانشائية والفرنسية والاطالية في مجال السيمفوني والسوناتا ، على الرغم من تقارب الاذواق ووحدة الاحرف الموسيقية المستخدمة ، لكن روح وطابع وتركيب الوحدات والمقاطع الموسيقية ، اسلوب التعبير الموسيقي من الوجدانات والاحاسيس والامال التي تجمع بين الناس .. هي كلها التي توضح الفروق وتفرّد كل موسيقى من الأخرى .. لعل اعترضت هذه الميزات طريق موسيقاها نحو العالمية ؟ .. بالعكس .. كانت هذه الروح القومية السكافية في جذبات الوتر وترويدات أصواتها هي الدفعة القوية الى اسماع العالم قاطبة واحترامها لها .. وما ذلك الا لانها استقطعت هذه الطاقات الفنية من علم ودراية لا عن تعصب اعمى أو نوبة تقليد محموم .

لنا في ثورة .. ثورة على كل شيء يمت الى الموعة والتخالف بصله ، ثورة على كل ما ليس انسانيًا أو يهدد الحق والعدل بكرة خطر ، ثورة على كل ما ومن يسد طريق التقدم وبناء الحضارة في وجه الشعوب ، وأوجب الواجبات ثورة على الجهل الذي يوقظ ظهور موسيقيين عالمين .. ومن ثم يصبح لزوما على موسيقيتنا الجدد أن يتضمن ما يبدونه كل هذه المعاني الثورية حتى يمكن أن تكون معبرة من روحنا وتطلعاتنا وشخصيتنا ..

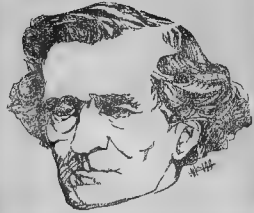
الازدواجية من تناقض أو تباعد بين الطابعين يعوق طريق خلق موسيقانا القوية . لكن الاختيار الثاني أكثر مدعاة للحرية .. إذ أن احرف موسيقانا الشرقية لا يبيها نقص أو عجز ، بل تتميز من الغربية بمقامات اضافية تميز من طبقات صوتية صعبة .. وهي التي يسمونها ربع المقام ، وليست هذه الاحرف موضوعة رفاحية حتى يمكن الاستغناء عنها ، بل تلبي حاجة التعبير من ضرورة صوتية لدينا تنسم بالبدنة لا بالتطريب .. تماما مثل الاحرف الدائرية و. الليالينا العربية التي تتقدمها لغات الغرب .. ومعنى ذلك أن بجديّة التعبير الموسيقي لدينا قد تكون أكثر امكانية في التنوع والابداع بالقدرة الكلام لاسماعنا واذواقنا من الأخرى . فلماذا إذن لم تبلغ موسيقانا مستوى عالميا حتى الآن ؟ .. لانه هي المشكلة التي تستحق منا جميعا عنا البحث من كل اسبابها للسيطرة عليها .

اول الاسباب هي أن لغة التعبير الموسيقي لا نهض باحرفها الهجائية للصوتية وحدها .. فلو كان الامر كذلك لتمكن استصدار قراء بمحو الامية الموسيقية من بين تلاميذ المرحلة الابتدائية ، والزامهم بقراءة وكتابة السلم الموسيقي مثلا .

والثاني الاسباب هو النظرة السائدة للموسيقى باعتبارها لدى البعض من الرفاهيات والكماليات التي لا تستحق من الاهتمام أكثر مما تناله الآن ، أعني نظرة البعض انها كما لو كانت قطعة فنية باهرة تكتل واجهة ظاهرة للفنان والرائع ، ومن ثم وجب اقتنائها لامتلاك الصورة دونما حاجة الى معرفة أو فهم لاسرارها .

وثالث الاسباب موقف الطرف الآخر من القضية ، المتعصب ضد كل تطوير أو اصلاح ، ليرفضه بدون تحفظ بحجة عدم الساس بتقاليد التراث الموسيقي لدينا واثابته ..

لكن رابع الاسباب لخطرها .. لانه متمثل في امواج الازدواجية تتلاطم بشسّي أنواع الموسيقي ومختلف



برليوز

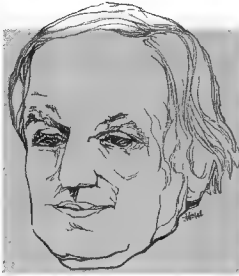
فهل هذا في الامكان ؟ .. يصح ان نقول نعم ولكن ، كيف السبيل ؟

ربما تكون الموسيقى ذلت البرنامج هي اصلح الانماط التي نحتضنها ونعمل على نشرها بينما في هذه الحجة .. ذلك لانها تستهمل موسيقى افاق التعبير الموسيقى ، او بالاصح تخرجها عن صمتها الناجم من ذاتية مؤلفها .. نتجملها ناطقة بالصور والمناسط الطبيعية التي تحكيها وتصفها لنا ، صافقة بالاندفاعات والانفعالات التي تملا قلوب الناس وتسير على أحاسيسهم .. فالأوسيقى ذات البرنامج هذه مفروضة فيها أنها تترجم أية قصيدة شعرية او قصة او مشهد الى لغتها ، وبالطبع لا يصح ان نخلط بين هذه النوع وبين الموسيقى الثنائية التي للهن كلمات الانفية ، فهي تركز اساسا على الموسيقى كلفة .. لغة تشرح الكلمات وتفسر الكمان وتظهر تداعي الافكار عن طريق التلوين النفسي والتصميم الدائري في الجسمل الموسيقية ، ومن لم يتألف من هذه الحركات الموسيقية التناسلية في ابتاعاتها والمتقنة في حرفها .. يتألف جو من الاصوات العنية بمعانيها ومفاهيمها .. فيبرز لنا جو القصيدة او القصة او المشهد المرسوم كما لو كان مجسما .

وليس هذا النوع بلما نبتدعه ، وانما هو طريق مضمون سلكه من قبلنا موسيقيون عالميون .. ارادوا لموسيقى فوطانهم التخلص من الاسلوب الكلاسيكي الذي يستهدف المطلق العام ، او يميل الى الاهتمام ببناء الصورة الموسيقية التي لا تتوخى غير المصاني النبيلة ، او تتبدى فيه على سبيل المثال ذاتية بيتهوفن الخشنة .

لقد سلكه الموسيقى المجري هايف البجانو انيقرى فرايزليست لتخلص كلية من صيغة السوناتة في الحركات الاولى من السيمفونيات ، وتخلص من حركاتها الاربعة التي تلتزم بتتابع خاص في السرعة والبطء .. ومن لم هدم هيكل السيمفونية تماما ليضع دعائم موسيقى وصفية تعتمد على التسلسل والمرونة والاتصال بدلا من الميولودية ذات المسار المستقيم ومعلية التكرار التي تستهمل تأكيد معنى الالهام .. وقدم لنا ليست في النهاية ما سماه بالقصيد السيمفوني او الصوتي الذي يربط مادة بفكرة خارجية تحاول الموسيقى ان تصفها . ولما كان هذا القصيد السيمفوني لا يتحكم في سياقه الموسيقي او يوجهه غير المنطق والسباق الادبي للموضوع ، فانه احس بميqrته الموسيقية بالحاجة الى ايجاد وسيلة موسيقية منطقية تربط بين اجزاء كل قصيد سيمفوني ، لذا انه توصل الى فكرة تحويل الالهام .. ومفادها ان لهذا سماسيا يجري عليه تهوريات ايقسائية وهارمونية تقى مفزاه ليما لتسيياك موفسوع القصيد .. واستقل ليست هذه الفكرة في غالبية اعماله الموسيقية التي اصنى اليها اهل أوروبا كافة على اختلاف لغاتهم ، ولالت منهم كل تقرب واستصسان وفهم .

كذلك سلك الطريق نفسه - من قبل - الموسيقار الفرنسي برليوز . فيما أطلق عليه اسم السيمفونية (العجيبة) فضمنها حركات وتفاصيل موسيقية دقيقة يصور فيها مشاهد من الطبيعة الريفية في فرنسا ، بلدرجة من الاقناب بلغت حد الزمرة التي اعتبرها النقاد في القرن التاسع عشر حدا فاصلا بين الموسيقى التقليدية وبين هذه التي ابدعها هكتور برليوز ، لدرجة أنهم عرفوها باسم موسيقى



د . فاجنر

وفي الحق ان عبارة « موسيقى ذات برنامج » قد تقضى على غير لوى الشجرة الموسيقية ، وربما تعنى قيام الموسيقى برواية حكاية من غير كلمات ، وما على المستمع الا ان يقرأ الكلمات الواردة ذكرها في السنوان أو الموجز قبل بدء الحظلة الموسيقية أو خلالها ، لكن هذا المفهوم لا يطابق الواقع في هذا النمط الموسيقي . فالعناوين والبرامج عند برليوز وليست مثلاً تقضي في تقديمها الموسيقى من شيء أكبر من مجرد التصوير الوصفي . بل نستطيع ان نمثل نماذج لتدرج تحت نمط الموسيقى ذات البرنامج . منها الأغنيات بغير كلمات لمندلسون ، والأوداتوريو أي الأوبرا التي لا تظهر على مسرح ولكن تتضمن كلمات ، وسيمفونية برليوز ذات البرنامج التي تتضمن الصلوات ومشاهد متخيلة بغير كلمات ، وكذلك درامات فاجنر الموسيقية حيث تتضمن مشاهد أو أحداثاً فعلية ذات كلمات ، لذلك يمكن القول بان الموسيقى ذات البرنامج هي تأمل موسيقى واستقصاء وليست فوتوغرافية موسيقية . . تقوم فيه الأوركسترا - وخاصة عند فاجنر - بعبور الكورس في التراجيديات القديمة ، فتعقب سريعاً على اندراما ، وتفسر المعنى الباطني للأحداث والمشاهد التي تخفق الكلمات عن ابرازها لأي سبب من الاسباب .»

فهل نتخذ من هذا النمط اسلوباً لنا ، ولكن في أبسط صورة بالتزاوج بين الكلمات في قصيدة أو قصة تقرأ كمقدمة وبين الموسيقى توحى وتصور وتفسر بعد المقدمة ؟ قد يترشح أحد من خيرانا الموسيقيين على الموسيقى ذات البرنامج لو موسيقى المستقبل بأنها صعبة التنفيذ . . لانها تعتمد على مبرقية واضمحال والمباكرة في العالم تاطلة قليلون ، ولانها تتطلب قدراً من اجادة

المستقبل لا كيدا منهم بانها هي الطريق الحتمي التي ستلكه الموسيقى ، فما هو لا يختلرت في كتابه «الموسيقى والحضارة» يؤكد الصلة بين هذين النمطين الموسيقيين بقوله « ويتألف منه - أي من برليوز - ومن كل من فرانز ليست وريتشارد فاغنر ثالثاً من مظاء الفنانين الذين يمثلون الموسيقى الجديدة في القرن التاسع عشر أو « موسيقى المستقبل » . ثم يواصل تأكيد بقوله « واهم ما أسهم به برليوز في سبيل هذا الفن المثير الجديد هو اكتشافه لما يندى بالموسيقى ذات البرنامج » .

وأيد هذا الاتجاه الموسيقي السليم سلوك ريتشارد فاغنر هذا السبيل نفسه ، حيث بلور الاتجاه المستقبلي في ألمانيا بمؤلفاته الموسيقية الدرامية المتطورة ، إذ انه أطلق عليها اسماء المستقبل « العمل الفني في المستقبل » «الشعر الموسيقي في دراما المستقبل» «موسيقى المستقبل» وهكذا عمد فاجنر الخروج من حاضره لآلها عليه وساخطاً الى رحاب المستقبل الذي يرجوه . . فأبدع أعظم مؤلفاته الموسيقية في منفاه مثل « خاتم النيلوتجن » ، « تريستان وإيزولده » . . لكن ما يمتنا هو ان فاجنر في طفله نحو المستقبل لم يقطع صلته بجذوره الممتدة الى وطنه ، لقد استمد منه أساطيره الشعبية وصيغتها رومانسية نابضة بالحركة والثورة ، تحس فيها بالصراع الدرامي بين الناهي العريق وبين الحاضر الرغوي ، أملاً منه في الوصول الى مستقبل موسيقى فيه التصوير النفس وفيه التألف الكروماتي المثير ، ثم فيه الألوان الأوركسترالية الباننة . . كل هذا بانتقالات منطقية أجادها فاجنر وأبدع بين الركبات العاطفية وبين التصميمات أو الإيقاعات الجلودية .

المعرف وتيادة الفرق الموسيقية لا يتوارى الا قلة لا يمكنها تلبية الرغبة الملحة في نشر الوعي والتلوق الموسيقيين بين مواطنينا كافة ، ولانها - أخيرا - من نتائج القرن التاسع عشر الذي صار متغلغا بالنسبة لأحدث صيحات الكوسيقى في القرن العشرين .

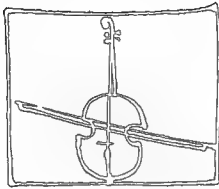
لكن نظرة متأنية الى هذه الاعتراضات ، والى واقعنا الفني الحاضر والماضي بما تضمنه من امكانيات وميوب على السواء ، والى معدل تطورنا في هذا المجال الموسيقي مع افتراض سيرا في الطريق السليم الى تحقيق الهدف منه .. يمكننا من ان نصل الى حقائق تصلح ان تكون دعائم لتقبل موسيقى ذي لغة شرقية يفهمها العالم اجمع .

ان موسيقانا الشرقية على الرغم مما فيها من مميزات صوتية تحتوي عيوباً يمكن حصرها وتطويعها .. فهي تطلب عليها فنائية النغم الى حد التطريب الذي يسلم المستمع الى نوع من التمايل والاندماج مع التردد .. مما يلبيه من تلونها بمعنى التمايل فيها ؛ أو الألبث مما توجهه من معنى . ثم ان هذه الفنائية بطني فيها مسحة الحزن على غيرها من التطريبات فتلقي من متلقيها تماويا وارتيابا ، ربما لان رنقتها العزينة تفس شعورا كامئا في ايماننا نحن الشرقيين ، لكن خطورة هذه المسحة الطفلية تتمثل في استسلام المستمع واغلاق ذهنه نحو التفكير في اى قدر من الحركة الإيجابية . كذلك من عيوب موسيقانا البساطة والتسطيح .. فهي تخلو من أى اثر للفرع الدرامي الذي يطور حركاتها .. فنظل الموزقة طوال فترتها الزمنية على ايقاع واحد متكرر .. صحيح وربما تكون البساطة مطابقة لطبيعتنا الشرقية ، فنلقي لدينا كل ترحيب ، ولكن ما ينجم عنها هو الرتابة التي تكاد ان تؤدي الى الملل، ومن ثم كان قصر النفس هو سمة حمروفنا الشرقية ، فلا تزيد عن الثلاثة أو الأربعة دقائق على أحسن تقدير .. وهذا بدوره يؤدي الى فضالة أراها في المستمع

اليها وسرعة نسيانه لها . وترب على عيب البساطة عيب آخر هو اعتماد مزونائنا على الاتجاه الواحد 'و اختيار الواحد الخالي من تداخل الألحان في الوقت نفسه ، مما أدى الى تراخي موسيقينا في الالمام بعلم الهارموني ، والمركون الى صياغة مبهودة لا تتجدد أو تتغير . كذلك من عيوب موسيقانا انها لا تلتزم أساسا على الإيقاعات وضبطها ، وانما هي تجعل منها عاملا مساعدا لأفراد الفرقة الموسيقية ، فيضمن لهم جماعية الأداء وعدم حدوث التشال من النغم ومن ثم أوقفت الموسيقى الشرقية فاعلية الآلات مثل الطبول ، فمنعتها من التعبير الموسيقي اللذي قد يعتمد على ذقائها بشكل أساسي؛ وقد تمثل هذه العيوب بقتور من التجسيم في الألحان الشرقية ، فإذا ما تمثلنا العود والربابة والقصانون والنساي والزامار البلدي في تحت ، لتوقنا أى نوع من الألحان المحدودة التي ستزلفه .

فهل نستطيع بمقد سرد بعض هذه العيوب أن نطورها ، ولا القول نتخلص منها لانها لصيقة بروحنا وطابعنا ، بل علينا بالبحث عن الوسيلة التي نحول بها هذه العيوب الى مميزات وطاقات خلاقة .. هل نستطيع ذلك ؟

الفنائية في حد ذاتها ليست عيبا .. لالموسيقى الإيطالية ، وكان فريدي ملها عليها حتى بمقد مساه في مطالع القرن العشرين .. قد أتممت بمقد الفنائية .. ولكن أية فنائية ؟ .. ليست تلك التي تعتمد على جمال الميلودي وحلاوته ، ولا على البراعة الفنائية المائلة التي تراها في أوبرات روسيني ودونيزي، بل اهتمت في ابتداء فريدي لها على نظرية الواقعية للحياة .. فهو فلاح إيطالي قبل ان يكون موسيقيا .. صريح في اجنساته وعبيراته ، ويبرز هذا في أوبراته التراجيدية 'تروفاوري' ، 'ريجوليتو' ، 'الأرافيات' ، 'عطيل' ، 'عابدة' ومن ثم نستطيع أن ننتقي غنائية



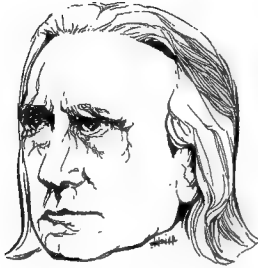
والنسطيح .. ومن ثم كان تلحين التواشيج والمقامات هو الغالب ، وبالتالي ما كان هناك دواعي لان يجهده أحدهم نفسه بالتصديق أو التفصيل الموسيقي المقدس . ومع ذلك نقول مرحباً بالبساطة في التأليف الموسيقي هنا .. لان تلك هي طبيعتنا وهذا هو طابعنا وذوقنا الذي يتفق وما نشده من غنائية واقعية وسخرية شاحكة .. بشرط واحد هو الإحاطة بكل دقائق هذا التسوع من التعبير ، حتى لا نتقلب بساطتنا الى سداجة وجهل بأصول اللغة الموسيقية المنشودة .. فنجاح المؤلف الموسيقي يقاس بمدى توفيقه في التناسق بين المضمون الذي يستهدفه وبين الشكل أو « الفوم » الموسيقي الذي اختاره ، وقدرته على التنسيق بين مقتضيات تكرار المقطع الموسيقي وبين ضرورة التنوع طبقاً لأحداث ومواقف القصة أو القصيدة التي يترجمها بموسيقاه .. فلو أصغينا الى استكشافات المؤلف الموسيقي الفرنسي ديوبسي السفونيه « مسحوب واحتفالات وجنيات البحر وصور البحر » نلمس بساطة مضيئة في تصوير انطباعاته عنها وكأنها كائن بلمسات نغمية راقية فيها الحركات الهامة لوجات البحر وتحطيمها على الصخور ، وعلامسة الريح لسطح الماء .. لكنه ببساطته النغمية لا يتسكى ما في باطن البحر من أعماق ملهمة غامضة صامتة .. وهكذا استطاع مثلا أن يوحى بهذه الأعماق حين جعل كل آلة من آلات الأوركسترا تضح صولها بذاتها على الرغم من وجود هذا الصوت ضمن مجموعة الأصوات التي حشدتها في أوركستراه .. وأظن أن ولوج هذا السبيل ليس شاقاً على شبابنا الجديدين من الموسيقيين ..

أما يجب عدم استغناء للطيول بكل طاقاتها كعنصر رئيسي في التعبير الموسيقي ، فينتج تحت حبه عدم فهمنا لإمكانات آلاتنا الشرقية وقصرها على نوع محدد من الزخرف الحزين ، ويطلب هذا الأمر منا دراسة واعية لكل طاقاتها وإمكانات إدخال تعديلات عليها لتطويرها وتوسيع أبعادها الصوتية .

الواقع عند فردى بما احتوته من حيوية متدفقة لتمثيلها في غنائنا الشرقية ..

كذلك الحزن .. فليس من العقل أن نطالب باقتلاع الأحزان من مشاعرنا ، لأنها مستودع كل فنان ومصدر غالبية انفعالاته ، لكن ما يمكن الاستفادة منه هو لغة الفنان بنفسه وسيطرته على لحزانه .. فيوجهها نحو السخرية بأسبابها والتهكم عليها ، وأظن أن هذا الطريق ممكن لأصالة روح السخرية بيننا والتي يعبر عنها انتشار التكتة الناعلة بين غالبية مواطنينا .. فما المانع من امتناق موسيقيينا لهذا المذهب الساخر بدلاً من الطابع الحزين ؟ ليس هذا بلما أو طلباً للتمثيل .. فقد سبقنا إليها موسيقيو العالم الذين اقتنوا لنهم في التعبير ، وفردى أيضاً علم على ذلك .. حيث خرج على أطراف أحزانه في أوبراته السابقة وأدخل من السخرية لفته المبررة في أواخر حياته ، فبلغ قمة التعبير الكوميدي في أوبرا « فولستاف » ، وسخر فيها من كل إنسان لا يواجه الحياة بما فيها من تفاعله بمرح وأقدام .. هكذا أوحى الكلمات التي صلبت أوبرا نولستاف وكأنها تدموك الى الثقفة من الأعماق ونحن نقول « أن كل شيء في هذا العالم يدعو الى السخرية » .

أما البساطة والنسطيح .. فهما مثل التمتع بحق فالعروف من انتاجنا الفكري التراثي العقلانية والتجريد .. بدليل خلوه أو قلة الفن القصصي فيه وما يستتبع ذلك بالطبع من فقدان للعنصر الدرامي والملمح في انتاجنا الشعري ، وبدليل غلبة الكتابات الفلسفية والمجادلات الفقهية على سائر اتجاهاتنا .. فكان من المنظر موسيقانا الشرقية أن يسودها هذا المنطق الحوارى مع شيء من اللامعنة الملطقة ، لكن هذا ما لم يحدث على الإطلاق ، ويبدو أن تغفل الغنائية واحتضان السلاطين والولاة لها هو الذى حكم عليها بالانحصار على رسالتها الترفيهية بالطرب



ف . ليست

لومسيتانا المنشودة نحو العالمية ، ومن لم لعلنا ان نسلط
الاضواء على هذا التراث الحديث القليل ، بجانب ما
ييده كل من رشاد بدران وجسمال عبد الرحيم كزلى
موسيقى على هذا المستوى وتشجيعهما على مواصلة السير
في هذا الطريق ، كذلك يجدر بنا أن نستحث مواطنينا في
الخارج الذين شهد لهم بالكفاءة العالية في العزف على
آلات الموسيقى الغربية مثل نايجي حبشي وفهد الرحمن
الخطيب .. نستحثها مع الآخرين على العودة لوضع
أساس هذا الفريق الموسيقى الكبير ، ولا يصح لنا أن
نخشي البدء في هذه المحاولات ما دامت أرضنا الخصبة
تواصل البث براعمنا الواعدة في العزف وفي قيادة الفرق
الموسيقية على السواء ..

قد يحدث بمعرض نفسه مشققا على هذه الامداد
المتفرقة من تحقيق مثل هذه المعجزة ، وهنا نقول لا مدعاة
للتشكك أو الإشفاق من قلتم بالنسبة لبحر البشر الذي
نريد لوقفه الموسيقى ان ينمو ويرقى ، فمستحدثات البث
الادامى كثيفة بالتقلب على هذا الاشكال ، وما علينا الا ان
نحدد هدفنا من هذه التنبؤ الموسيقية ، باعتبار تغير
مفهومنا من الموسيقى .. فهي ليست كناية للترفيه ، بل
ضرورة اجتماعية للحياة .. ومن لم يصبح هدفنا المنشود
مختلفا في نحو الامية الموسيقية من بين مواطنينا .. في
المدارس والمساعد ، وفي المنزهات والمسارح ، وباقامة
المهرجانات الموسيقية وطبعها على اسطوانات ، وبمقد
المسابقات الموسيقية لهذا النوع وروصد جوائز للفائزين
فيه .. بهذه الوسائل وغيرها نستطيع ان نحقق الكثير ..

وبعد كل هذا! نقف امام احتراسات المعترضين
لتنفيلها . موسيقى المستقبل أو ذات البرنامج صعبة
التنفيل .. لماذا ؟ ! الانها تمتد على اللغة الكلامية في
الادب كانت أو في الفلسفة ؟ ! بالكمس ١٠٠ فان سرد كل
حدث من أحداث القصة أو مشهد في لحظة شعرية قبل
كل حركة موسيقية لها .. يفرها ويبردها بساطة بالربط
بين تفصيلاتها المختلفة الايقاعات .. خاصة وأن فهم
الموسيقى الكلاسيكية قبلها كان يخضع لسطحات خيال
المستمعين إليها ، لانها كانت تتبع من ذائبة واضمحها النموزة
من أحداث ووجدانات مواطنيه ، فلذا ما تذكروا ما عندنا
من طائفة أدبية في الشعر والقصة القصيرة ، وانما
بطعنا شعب ميل الى الشعر وموسيقاه .. لسان امر
الموسيقى ذات البرنامج علينا ، فلا تتطلب غير صاحب
الوجهة الذي يترجم أحاسيس الشاعر وصور التماس
بموسيقاه المعبرة .. وهنا تصبح المسئولية مشتركة بين
الوسيلتين الأدبية والموسيقية لتقديم الجواهر وتنمية
أذواقها .. الأولى توضيحية لانها متداولة على اللسان ،
والثانية تعبيرة لانها تنمى صميم ما يعتلج في القلوب .

فلذا ما اعتبرنا أن صعوبة ايجاد موسيقانا المستقبلية
مرتبطة بعدم وجود مؤلفي موسيقى عالمية لدينا ، أو
نذرهم .. فلا أقل من أن نحافظ على تراثنا القومية
الحاضرة من هؤلاء واناجهم .. اننى أستطيع أن أقول بكل
فخر وطنى .. أن انتاج يوسف جريس وأبو بكر خيرات
الموسيقى ليعتبر على قدر من المستوى الذى يفتح الطريق

الخصوبة التي تضمن النمو والانتصار .. كيف يتحقق هذا ؟ ..

ربما يكون تصنيف الملحنين هنا مفيداً .. فمنهم المادى الذى اذا سمع مقطوعة موسيقية لأول مرة لا يعرف عنوانها ولا اسم مؤلفها ، ومنهم الهادى الباطل على الموسيقى وسماها الذى تستبد به الرغبة في الاستئانة الى درجة الاهتمام ببرنامج الحفل الموسيقي الطيوع لفرقة الموسيقى العربية مثلاً دون الموسيقى نفسها ، ومنهم الماسبق التيمن بالموسيقى الذى تجلبه قصة الموزونة الموسيقية لى متابعة احداثها عن التامل في دوايل بنائها الموسيقي .

ولا كانت الموسيقى وحدها لا معنى شيئاً غير نفسها .. فان النوع المادى من الجمهور لحظة استماعه لها لأول مرة يشعر بصدمة تأريية ذات قوة مجهولة تسبح به في عالم الانفعالات ، ويكون فيها الانسان ملقى للشد والجذب بين عقله المستسلم للانفعال ، وبين جسمه المشدود ناشدا الاسترخاء .. ومن لم يكف لا شعورياً عن الاصفااء الى الواسيقى ، وعشتت ذهنه بين خواطر وجدانية وهواجس شخصية تسلمه كلها الى حالة من العسر او التيلد ، اما النوع الهادى الباطل على الموسيقى .. فانه على الرغم من حرصه على الانسجام مع كل ما يدور حوله ، ورغبته الصادقة في التيقظ لتحول المقامات ومتابعة اللحن الاساسي بين تداخل النغمات .. يشغله كل ذلك مع ترامة البرنامج الموسيقي من الاستمتاع بالتيار الدافئ من الموسيقى وما تخلق من جو صوتي شامل .

والنوع الثالث الماسبق للموسيقى وشعرها او القصة التي تكيها هو الغالب على مزاج مواطنينا ، نظراً لما تتضمنه من عناصر التشويق والفنالية ، وما تحتويه من تفسير وتوضيح يحدد الطريق الوحيد الى المعنى ، فيقطع على المستمع طريق الشطط او اللغز ، ويظل طوال المرف محتفظاً ببقائه وقدرته على فهم التباينات الصوتية التي تطرق سمعه ..

لهذا فان الموسيقى ذات البرنامج البقي ايضاً بالنسبة للقاعدة الريفية من مواطنينا .. ففضل على انها تبسط لنا ما تتضمنه من معنى .. وهذا ما يرضي مزاجنا في البساطة ، فانها ايضاً بطريقة القالب المتعمدة على الشاعر والمغلف سواء .. تعتبر تطوراً هضرياً لصورة مأثولة لدى آباؤنا واجدادنا .. افسد راوى الملاحم الشعبية بصورهه على المكاشي مع عازف الربابة .. وبالتالي يصبح تجديداً في موسيقانا وتوجيهها نحو الاشكالية نايماً من لرائنا وما يكتوزه من طاقات تعبيرية لا تنضب .

جمال بدران

ولا مانع من أن تسير هذه الجهود موازية لحاولات محو الامية اللغوية ما دامت الموسيقى كالماء والهواء مثلاً .. حتى نستطيع أن ندم ثقافة معاصرة على اساس قويم ..

وهنا نجد أن موسيقى المستقبل التي اعتمدت في 'وروبا على الطبيعة وتلقاها ، ديمة تلتقد هذا المعاصر لدينا .. لاستقرار احوالها عندنا ورتابتها ، لكن يستعاض عنها بما ناورثنا الشعبية من ملاحم واسباط وفيرة بالمواد التخيلية التي تعين الفنان على القامة ببناء متكامل من المقدمة الادبية وتكوينها الأوركستراي . الامر الذي يزيد تلقى المستمع اليها بها ، وتسلمه الى تلوق موسيقي واع ، يفهم معانيها ويتامل تعبيراتها اللغوية .

ولا يفوتني هنا أن المس ما يمكن أن يتردد في اذهان بعض المترفين ، بأن هذه الدعوة الموسيقية ذات البرنامج كانت تسمى بموسيقى المستقبل خلال القرن التاسع عشر الذى ابتكرت فيه ، ولم حمد الآن صالحة لأن تحمل هذه الصفة ، بل صارت دعوة الى الوراء بحكم مرور الزمن وطوره .. لكن موسيقى المستقبل تلك كانت منهجا في التأليف الموسيقي وليست قطعة موزونة للوق محدد بزمان ومكان ، ومن ثم صارت اصبه بطريقة البحث العلمى في الوصول الى اصح القوابل في التعبير ، لهذا فانها تخضع لحك الواقع وللممارسة مع الرؤية الدالية هند واضح موسيقى المستقبل على السواء .. ثم اتنا بعد هذا وذلك .. لم لا نلطف بواقنا ، ونقر بأننا على عتبات القرن الثالث عشر في مجال الموسيقى ذات التعبير المالى ؟ ! ان الولوف على ارض الحقيقة والتسليم بمرارة الواقع أهون من خداع النفس وابهاها بأننا قفوا الى نهاية القرن العشرين في هذا المضمار ، والمبدء من اول الطريق في الموسيقى البرمجة . فحان لمدد اليه بين تشعبات السالك في منتصف الطريق . لهذا .. فلا غشافة من أن يقف الشاعر ليلقى تصديده على الحاضرين او السامعين ، ولا خجل من تشخيص مشهد تيملى يجسد اقصوصة شعبية او احداث قصة يقصها لمعها بنفسه .. ثم يلى هذا او ذاك المرف الأوركستراي الذى يصير مما قيل او شوهد بلغة تهتز لها عشار الجميع ، ويمر برقيق ، صوته او اخشها اسمى ما تنطوى عليه القلوب من وجدانات .

وبعد .. ان كلامنا طوال هذه السطور يتصب على جانب المبدع دون التلقى .. فهل معنى هذا ان مشكلة التميم الموسيقي عند مشكلة تأليف وهرف وقيادة فرق موسيقية فقط ؟ ! اذا ما عولجت تم المارد ورعى الهاد ؟ ! الواقع ان المبدأ هنا من الطرف الامم في التشكيلة ، هم الاراض التي تخصب حقن الموسيقى ويقف عليها حفظته ورفاته .. ولابد أن تكون تربة الارض على الدرجة من

اتجاهات فنون الشباب العالمی

مبجی الشارون



کرونوس اله الزمن (آتلییه مونتهفیدیو - ارجوای)

الامر الى ازدهام بنايات المعرض الأربع بالمروضات وسخط عدد من النقاد على أسلوب المعرض الرديء السائح عن انخفاض ميزانية البينالي من الدورات السابقة .

لقد أقيم هذا المعرض بانتظام كل عامين على مدى عشر سنوات ليلقى الضوء على ثنائي المستقبل من الشباب وليتيح التعرف على الاتجاهات والأساليب التي ينتظر أن يكون لها شأن في المستقبل .،،، ولهذا يعتبر جزءا أساسيا من الاهتمام العالي بالشباب .،، والى جانب ذلك يتضمن هذا المعرض الدولي محاولة باريس استعادة مجد مدرستها الشهيرة التي انصرفت عنها الاقواء منذ الخمسينات .

ومعنى هذا ان المسؤولين عن الفن في باريس يحاولون بهذا البينالي اجتذاب شباب الفنانين في العالم الى الإقامة في باريس فجوالات البينالي هي منح للإقامة في فرنسا تتراوح بين شهر وثلاثة أشهر .،،

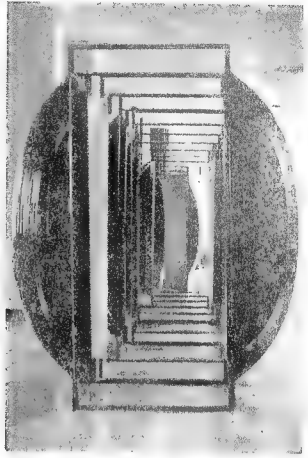
فقدوسة باريس هي مجرد مصطلح جغرافي ولا تعني اتجاها فنيا محددة ولا تعطي صورة لتطور متصل في الفن وإنما مدرسة باريس تضم كل الفنانين الذين عاشوا وانتجوا فنهم في فرنسا سواء كانوا من أصل فرنسي مثل جوردج براك أو من خارج فرنسا مثل بيكاسو الألباني الأصل أو شاجال الروسي الولد أو جياكوميني السويسري .

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية بدأت أزمة مدرسة باريس بوقفة أشبه :نظائرها في حين توقف الباقون من التجديد وابتعدوا عن بؤرة الاهتمام في الحركة الفنية ، بعد ان كانت المذاهب الفنية الجديدة تبدأ من باريس وتنتشر في جميع أنحاء العالم .،، لقد تغير الحال الذي استمر لأكثر من قرن ونصف وانتقل مركز فن النحت الى لندن التي تضم « هنري مود » و « لين تشاوديك » .،،

في ظل الاهتمام العالي بالشباب .،، وبعد عامين من الحركات الطلابية والشبابية التي انضمت طابعا فكريا نازعا وانسمت بالعنف ثورة ثانية واجهت الى الثورة في السلوك ورفض التقاليد .،، وبعد ان احتلت اخبار الشباب واهتمامهم المناورين الرئيسية للصحف ، أقيم بينالي باريس الدولي السادس للشباب ليجمع نماذج من أعمال الاجيال الجديدة من الفنانين الذين نقل امهاتهم من ٢٥ عاما وينتمون الى ٥٠ دولة .،، فكان أهم حدث فني جاء في نهاية الستينات وكانه كشف حساب لتلك الحقبة ، وعلان عن الاتجاهات الفنية التي ينتظر أن تصود الفنون في حقبة السبعينات .

ولا شك أن جميع نماذج من أعمال شباب فنانين ٥٠ دولة هو أهم حدث ثقافي يؤرخ لتطور افن والفكر عند الاجيال الجديدة ويمكن اعتباره وثيقة تاريخية ومؤشر ينبيء باتجاهات الفن في المستقبل القريب .،، وقد مثل شباب كل دولة فنان واحد في كل فرع من الفروع التي دارت حولها المناقشة وهي التصوير ، النحت ، الحفر ، التصوير الفوتوغرافي ، الأعمال الفنية الجماعية ، العمادة وتخطيط المدن ، الموسيقى المصاحبة للمسرحيات ، الالتقاء المسرحي ثم الانلام القصيرة .

ومن هنا يتضح ان بينالي الشباب في باريس لم يقتصر على الفنون التشكيلية كما هو الحال في معظم المعارض الدولية إنما اتسع ليشمل كل الفنون سواء التشكيلية ،والسمعية أو البصرية .،، وتقدم كل فنان ثلاثة أعمال على الأكثر في الفرع الذي يمثل بلده فيه .،، وليست هناك أي شروط فيما يتعلق بحجم أو شكل أو أسلوب العمل الفني دون أي تدخل من المشرعين على البينالي باعتبار ان مثل هذا التدخل يؤدي الى الحد من حرية الماشرعين في الابتكار والتجديد والخلق ، وقد أدى هذا



مرايا ملونة من البلاستيك يشاهد المتفرج نفسه فيها كما في مدينة الملاهي

الذين لم يشتركوا في البيئالي وأقاموه بالقرب من المباني الأبرع التي شغلها المرض الكبير ووضعوا على واجهة معرضهم عبارة تقول (البيئالي يساند السلطة - والسلطة تساند البيئالي) .. أما تماثيل المبنى الكلاسيكية، الطراز فقد حولوها إلى أشكال ساخرة بأن وضعوا تماثيل تجريدي على الكف الممدود لأحد التماثيل ولقوا حول الرأس شريطا ملونا ثم حزاما مزركشا على وسط تماثيل آخر وعلقوا بين التماثيل زينتات الأمياد والبالونات الملونة فتحوّلت واجهة المبنى إلى طابع مشحون بالسخرية يقترب من أسلوب أعمالهم التي قدموها في داخل معرضهم .. ويكفي أن نلتم نمودجا واحدا من الأعمال التي ضمها هذا المبنى ليتضح مدى هذه السخرية .. فقد قام أحد المعارضين بتنسيق حبات البرتقال على أرضية القاعة لتكتب كلمة برتقال وبحبات التفاح كتب كلمة تفاح وبحبات الليمون كتب كلمة ليمون !

وفي يوم افتتاح البيئالي أعلن هؤلاء الشباب رأيهم في الاستعمار الأمريكي والنظم العسكرية الأوروبية بأسلوب مسرحي .. فقد دخلت فضاء سمراء إلى الساحة التي تتوسط جناحي متحف الفن الحديث بباريس حيث أقام البيئالي وهي تشدني بالعالم الأمريكي .. لقد ظهرت أمام

وهناك أيضا ظهر النحت المتحرك قبل أن يعرف في أي مكان في العالم .. وكذلك في مجال التصوير انتزعت الولايات المتحدة الأمريكية زعامة هذا الفن من باريس بظهور الفن البصري وفن البوب كرت ..

من هذا يتضح الدور الثقافي الذي أتيم من أجله بيئالي بباريس للشباب علاوة على مهمته الفنية التي جعلت منه مهرجانا دوليا كبيرا يتضمن أسدق تعبير عن الاتجاهات الفكرية لدى الشباب في المجالات الفنية ..

مهرجان التماثيل الساخرة

علق أحد النقاد الفرنسيين على بيئالي الشباب الأخير قائلا : « أنه يمثل انتقاد الأسياد الصغار » (يقصد شباب الفنانين) .. والواقع أن الطابع الغالب على فنون الشباب هو السخرية والنهم من كل ما يحدث في العالم .. أنهم يسخرون من التكنولوجيا الحديثة .. ومن التقدم الصناعي ومن كبار الفنانين .. حتى غزو الفضاء لم يسلم من سخرتهم ..

ورغم هذا كان هناك من هم أكثر سخطا وسخرية إذ نظم عدد من النقاد معرضا لشباب الفنانين الفرنسيين



الشباب في مسيرة الألوّة الهتلرية يوم الافتتاح البيتاني

والماء والقش والخشب .. كل شيء عدا قباض الرسم والألوان التي توزعها الفرشاة على سطح مستو .. ومن الفنانين أن نرى بين نئون الشباب لوحة أو تمثال يصور لحظة أو شكلا جماليا اختاره الفنان ليثبت على سطح لوحته أو في تمثاله .. وهو الأمر الذي الفناه في كل تراث تشكيلي .. اننا هنا نجد ان التصوير والنحت والموسيقى والأشياء ومختلف العلوم .. كلها قد اختلطت ببعضها مكونة أعمالا هي في حقيقتها محاولات للتوصل الى شكل جديد في الفن .. **التجديد والابتكار** هما الدافع الى انتاجها فالبالونات المنفوخة الضخمة تصدر من داخلها اذواء متفجرة مصحوبة بأصوات صاخبة وألواء يصعد ويهبط في أنابيب زجاجية .. وأجزاء الاشكال الجسمة تتحرك صعودا وهبوطا ثم يميننا ويسارا .. ويندفع تيار هوائي شديد مصحوب بضوءاء عنيفة داخل خيمة ملقت بها البالونات الصغيرة وقطع للسند .. اما أجهزة الفانوس السحري فهي تقوم بدور رئيسي في تشكيل موضوع العديد من الأعمال الفنية .

لقد أصبحت كلمة تمثال او لوحة لا تطابق معظم الأعمال الفنية لتشياب : فـ"نـدل عليها وأنا الاسم الوحيد الذي يمكن الاستصلاح عليه هو « **العمل الفني** » .

الجمهور عادية تماما عندما خلعت العلم وفرشته على الأرض ، واقترب منها شاب بملابس البصارة الأمريكيين ليقيم معها بتمثيل ممارسة الحب علنا امام المشاهدين .. ثم لفت نفسها بالعالم الأمريكي وانصرفت ليدخل الساحة شباب آخر يمثلون مسيرة الألوّة الهتلرية المعروفة وهم يرتدون نماذج من الملابس العسكرية لكل الجيوش الأوروبية بما فيها الجيش الفرنسي .

وفي زحام يوم الانتاج تعظم الكثير من المروضات وتونفت الهلب الاشكال المتحركة والمهيئة .. واخفت تماما بعض الأعمال مثل كرسى من الحديد النضر ولم يبق منه الا الهيكل الذي كان يحيط به اللئج ، وانفجرت مجموعات البالونات التي شكل منها عدد من الفنانين أعمالهم .. ولهذا كان الانطباع العام من العرض هو ما يتضمنه من الثقايل الفنية الساخرة ضمن محاولات الشباب لانتقام القمة الفنية بكل الطرق .. منها **الفكرى** والفلسفي ومنها **البهلواني** غير **الأصيل** .

والواقع ان الاشكال والخامات المألوفة في الفنون التشكيلية تكاد تختفي من فن الشباب فقد تراجعت اللوحة والنمطال لتفسح المجال واسعا أمام التشكيلات للدنياميكية من مختلف الخامات .. الزجاج والورق والجلد والتصميم

اتجاهات فن الشباب

وليس معنى هذا أن كل ما قدمه الشباب هو على هذا المستوى الباطل للجمالي وإنما هناك الكثير من الأعمال الجيدة ذات المستوى للفكر العميق .. لقد كان هذا المرض عيدا للشباب بمعنى الكلمة يفهم كل ما هو جرى ومرح ويثير الخيال إذ يتجمع فيه عدد كبير من أصحاب مواهب الخلق للمالية ، ومع هذا فقد هاجم النقاد معظم المروضات على أنها في كثير من الحالات تمثل مسحا مشوها لأعمال كبار الفنانين التي سبق أن شاهدها جمهور الفن الأوروبى خلال السنوات العشر الماضية . فأساليب الحركة في الفن واستخدام الإضاءة والبالونات وغيرها هي اتجاهات مسبوقة ولكن هناك قليلا جديدا يتضمن معناه حقيقيا ..

لقد كانت الحرية المطلقة للشباب في شكل العمل ونوعه من أسباب نجاح هذا العرض وأقبال الدول على المشاركة فيه والذين يمولون بجوائز تسلط عليهم الأضواء باعتبارهم فناني المستقبل ويتهافت عليهم تجار الفن .

ويسيطر على فن الشباب أربعة اتجاهات رئيسية . الأول هو الاتجاه إلى مزج كل الفنون بعضها ببعض واستخراج عمل واحد منها .. فالتسليم والصور الثابتة والتأليف والأشياء والحركة الميكانيكية والموسيقى والأصوات واستخدام مختلف الخامات دون وضع حدود فاصلة بين الفنون المختلفة هو أبرز الاتجاهات التي سيطرت على العرض .. أما الاتجاه الثاني فهو إشراله التفرج في تشكيل العمل الفني إذ يترك للمشاهد حرية تحريك وبديل وتغيير أماكن مفردات العمل سواء كانت مرتبطة به بالفضلات أو منفصلة من بعضها كالكلمات الخشبية المختلفة الأحجام والأشكال ..

أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه العيش في المباني الذي يرفض الخضوع لأي مقاييس نقدية ويعتمد تعظيم كل قاعدة ويلجأ إلى «الشخبة» أو كل ما هو غريب وغير مألف .

وفي النهاية يأتي الاتجاه الرابع وهو الفن المستهلك الهش الذي يتعطم وينتثر ويختفى بعد ساعات من إتمامه .

وحدة كل الفنون

إذا كنا في مصر لازال نخوض معركة التخصيصية والتجزئية ونعاني من انخفاض مستوى الوعي الجمالي بين الجماهير فإن حركة التطور الفني العالمية قد عبرت هذه المرحلة إلى آفاق جديدة فكانت من مميزات فن الشباب التي حظيت بالاهتمام الأكبر من منظمي هذه الدورة لبيّنالي باريس تلك الأعمال الجماعية التي يشارك في صياغتها وتقديمها مجموعات الفنانين الشباب في الدول المشتركة في العرض .

لقد تأثرت هذه الأعمال إلى أبعد الحدود شفاف الانفصال باللعب والرح فراحوا يقفزون ويعرجون بين المروضات في سعادة بالغة وتعطمت معظم الأعمال الهشة ولم يؤد ذلك إلى غضب الفنانين الذين أعلنوا أنهم ينتجون فنا للاستمرارية !!

الموتى المعروفون

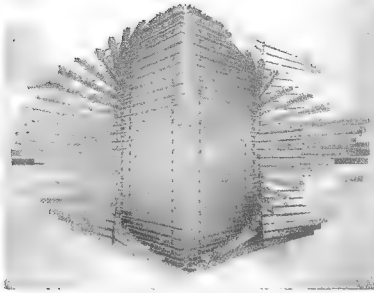
في حديقة التحف المظلة على نهر السين ويجوار أعمال النحت الضخمة الكلاسيكية والمدنية والرخامية عرضت مجموعة من أعمال النحت لمختلف الدول المشتركة في العرض وهي الأعمال التي لم تتسع لها القاعات .

في هذه الحديقة عرض الفنان الأرجنتيني الشاب لويس كريالا ٢٢ نسبا لتكاريه « كلموني الأرجنتينيين غير المجهولين » وهذه للنسب التذكارية عبارة من خيام أو مظلات من قماش الخيام المشدودة على هيكل معدني مثلث الشكل عرض كل منها نصف متر وارتفاعها ٨٠ سم وكلها متشابهة الشكل ومرصوعة بجوار بعضها في نظام وتتابع وكل مظلة منها كتب عليها الفنان جملة مسخرة باللون الأبيض الناصع تقول (لن ذكرى الذين ماتوا من الفحص) .. « في ذكرى الذين ماتوا من الجوع » .. « في ذكرى الذين ماتوا من الرب » .. وهكذا ٢٢ نوعا من الموتى الأرجنتينيين المعروفين .

السفيرة من الفضاء

أما لفنان الفرنسي «مارك بروس» فقد قدم أعماله تحت اسم الفضاء وكل عمل من أعماله الثلاثة لا يزيد في الحقيقة عن مجموعة من الألواح الخشبية يشكل منها كنانا بسيط سطحاً أملساً يستطيع أن يصنع أي إنسان . أحد هذه السطوح الخشبية على شكل مثلث كبير غطي الفنان ركن القاعة عندما التصقت أضلاع المثلث بالحائطين والأرض وأطلق على هذا العمل اسم «إلى الفضاء» .. أما العمود الذي يتوسط القاعة فقد غلفه «بروس» بهذه الخشب من الأرض حتى ارتفاع قمة الإنسان وأطلق عليه اسم «رجل الفضاء» ثم صندوق خشبي لا يزيد شيئا عن صناديق البضائع وأطلق عليه «عصر الفضاء» .. وقد كان العمل الثاني مغريا للجمهور .. ويستقر للمشاهدين ليكتبوا عليه رايمهم برمجة وكأنه سبورة بيضاء .. وفي نهاية كل يوم يقوم الحراس بطلاء العمل الفني باللون الأبيض لإزالة تعليقات المشاهدين أو محاولة إختفائها ليكتب غيرهم في اليوم التالي تعليقاتهم الجديدة مثل (يا بين .. هل هذا فن ؟) .. « هذه القاذورات مكانها دودة مياه » .. (لقد مات الفن على يدك يا بروس» .. (حشرت ولم أجده) .. هذا في حين قام زائر آخر برسم قلب يخترقه سهم وكتب تحته « في ذكرى اسخف ماريات يا حبيبي» ثم وضع توقيع .

ومن الأعمال المسخرة أيضا قوس زجاجي ششم له فتحتان وقد نلق الفنان «ديرك ميلر» صاحب هذا العمل لافتة كتب عليها «ممنوع لتقديم الطعام» !!



تقريبا تعرضت لمئات اجزاء لمرش للشرائع الثابتة مجموعات من الصور تمثل العديد من المواد الفنية والجمالية .. الجديد في هذا العمل ان المشاهد يرى اكثر من ستة صور في وقت واحد كلها من موضوع واحد وتتابع الصور من نفس الموضوع بينما تدبج الاشرطة السجلة مايوضح الموضوع أو الموسيقى التي تتناسب معه او تصادق شمرية أو مألوفه »

جائزة التصوير

ولعل اكثر ماثير الاندهاش هو العمل الفائز بجائزة التصوير الاولى .. فاللوحة الفائزة هي لوحة فوتوغرافية ولكنها تصور مزيجاً من النحت و أعمال الديكور والرسم ثم الجسم الانساني .. وقد جمع الفنان كل هذه العناصر في تكوينات موزقة استحق عنها جائزة التصوير الاولى وهو الفنان الاكمني «جنتر واميو» وهكذا تغطي الفنان كل الحواجز بين للتصوير والنحت والزخرفة الفوتوغرافية ومزج كل هذا مصورا الجسم الانساني العاري في اوضاعه المختلفة وفي المكان الطبيعي للمرى وهو الحمام مع اضافة النحت العاري وكأنه انعكاس الانسان في المرآة .

الفنان هو المتفرج

اما الاتجاه الثاني الذي يعنى للمتفرج حق لمس المروضات بل ويطالب المتفرج بتدرب حواسه الجسدية وتنشيط قدراته على التشكيل .. كان يتزعم هذا الاتجاه الفنان الالاني «رولف جلوساير» الذي قدم مجموعة من الاشكال التي تتضمن «المصلات» و «الار» وغيرها من الاشياء المتحركة ويقوم المتفرج بتغيير اتجاهاتها مكونا الاشكال التي يرضى عنها وكل متفرج يجرب خياله وذوقه التشكيلي من خلال هذه المشاركة التي يتيحها للفنان له »

وفي الوقت الذي لم تشارك مصر في هذا الفرع كانت اكبر جوائز البيئالي مخصصة له قد فازت بها «اورجواي» من عمل يمزج بين النحت والتمثيل الصامت .. انه يشبه هيكل خشبيا كالدلي يقام عند بناء الممارات يغطي بمعنى المسافات بين تلك الاشكال ، القماش الابيض والنايلون الشفاف وكل شيء في الشكل مدهون باللون الابيض .. ويرتدى لحد من الفنانين ملابس بيضاء ملتصقة بأجسامهم تشبه ملابس راقصات وراقص الباليه ويقوم هؤلاء الفنانين بدور تشكيلي رئيسي في العمل الفني اذ يقفون في اماكن متفرقة من الشكل الكبير ويتحركون ويحركون اطارات خشبية وأجزاء مفصلية بحركة بطيئة وكأنهم يمثلون تمثيلية صامتة .. والشكل في تغير مستمر ، ويمتد الجسم الانساني جزءا أساسيا فيه وفي نفس الوقت تتغير الاضواء الصادرة من داخله وتتغير تبعاً لذلك الظلال الواقع على القماش المشدود في اماكن متفرقة من الشكل ، وهكذا يقترب بشدة من العرض المسرحي .

وقد اطلق على هذا العمل اسم « كرونوس » أي اله الزمن وقد قدمه مرس « مونثوليدو » « باورجواي» لقد انشأ هذا الرسم عدد من اسئلة الفنون هناك بهدف التجريب ومحاولة التوصل الى أعمال فنية جديدة في شكلها ومضمونها واستطاع طلاب هذا الرسم تحقيق هذا العرض المتكامل خلال خمس سنوات ثم قدموا عروضهم في « التيت جالاري » بلندن بنجاح على مدى ثلاثة اشهر قبل ان ينقلوا الى بنيان باريس ليغزوا بالجائزة الاولى للاممال الفنية الجماعية »

وهناك ايضا الاعمال الجماعية التي قدمتھا تشيكوسلوفاكيا وتمزج بين الصورة والكلمة والموسيقى في عروض تؤديها اجهزة الفانوس السحرى والاشربة المسجلة .. فعلى شاشة دائرية يبلغ محيطها ٢٠ مترا

وعلى نفس النمط يسير فنان آخر قام بطلاء حائطي أحد المرات وسقفه باللون الاسود ووضع مجموعة من المكاتب الخشبية الكبيرة عند مدخل الممر ليتقوم كل مشاهد بتسقيع هذه المكاتب كما يحلو له وكأنها من ألعاب الأطفال .

الانجاء العيشي

أما الانجاء العيشي فقد تمثل في معروضات اليابان التي قدمت مجموعة من الاعمال لا معنى ولاشكل لها فقد فرشت قماش خيمة على الارض وأطلقت عليه فرض القماش، وقدمت كوبا من الخشب المحترق وآخر من الرمال لم حوسا للمشاهدين حرية فتح ادراج المكتب واخراج أى شيء فيها هو كل ماقدته . وهناك دكن في المعرض لم استطع معرفة اسم صاحبه او الاستدلال على الدولة التي ينتمي اليها . في هذا الركن مكتب ملطخ باللون والشخطة وعليه نفايات وأوراق وقصاصات صحف وبقايا أقلام ملطخة وقد غطى الفنان الحيطة المحيطة بالمكتب بنفس البقع اللونية وترد للمشاهدين حرية فتح ادراج المكتب واخراج أى شيء فيها ووضع أى شيء على المكتب في الادراج ! ..

وقد آثار الفن العيشي حوارا طويلا مع طلاب مدرسة

عمل رقم (١) من أسياخ الحديد - التزيين



الفنون في باريس أعلنوا فيه أنهم لا يرسمون ليقبهم النقاد أو ليشاهد الجمهور انتاجهم أو حتى للتعبير عما يجول بخاطرهم وإنما هم يرسمون كمن يصرخ من الألم أو يضحك لشهد سخر أو يفرج صيحة استنكار أو اندحاش أو مازاحه .. فكل هذه الأصوات لا تزيد في حقيقتها عن تفرغ شحنات الألم أو السعادة أو الدهشة والتمجب .. وهكذا رفضوا كشياب من أجل تحقيق الذات المنفردة كل ما هو ثابت ومتفق عليه في هذا الجبال من قبل .

ويمكن أن يضاف الانجاء الرابع وهو الفن المستهلك الى الانجاء العيشي السابق ذو اعتباره امتدادا واستمرارا له .. فالاحساس بالاجدوى وعدم التقيد بأى قيم أو تقاليد سابقة ورفض النقد ورفض الجمهور وعدم الاعتماد مما يؤدي الى خلود العمل الفني وبقائه ، وكلها تمثل جدورا فكرية واحدة وتصل الى منتهاها في الفن المستهلك المصنوع من خامات خشنة وقابلة للتطعيم أو غير قادرة على البقاء أكثر من ساعات قليلة ، ولعل أهم مايمثل هذا الانجاء هو التمثال المصنوع من الجليد الذي أتم الفنان انجازه قبل الانسحاب بدقائق ويعد نصف ساعة من بدء المهرجان كان التمثال قد ذاب ولم يبق منه غير هيكل خشبي لكرسي ضخم تحته وعاء كبير استقبل الماء بعد أن انصهر الجليد .

وعلى نفس النوال كانت هناك مجموعة من الافكار التي استخدم الفنانون في تحقيتها بالونات الأطفال بعسد ملئها بفار خفيف مثل الايدروجين وثبتيها في هيكل معدني بخيوط تطول أحيانا وتقصُر أحيانا أخرى وقد انفجرت كل هذه البالونات في الأيام الاولى لافتتاح البينالي .. وفي متحف الفن الحديث بروما شاهدت عملا ينتمي الى هذا الانجاء .. ففي حديقة المتحف خرطوم ضخم طويل يلتف حول نفسه بطريقة عشوائية تحقق شكلا لو لسه أو ميثابه أحد تفسر وانتهت دلالة اسم الفنان الذي شكله بدون أى مواد تثبت الشكل .. أن مثل هذه الاعمال تمثل نوعا من الفكر الفلسفي العيشي في أقصى مراحل .

بعد استعراض هذه الانجازات في حسرة الفن التشكيلي للشباب حاليا بقدر سؤال ١٠٠ الى أين تتجه حركة الفن التشكيلي ؟

والإجابة على هذا السؤال عسيرة الى حد ما ولكن يمكن استقراء بعض الظواهر التي تحقق استنتاجات محددة .. فالتخلي عن جميع القيم والتقاليد يؤدي الى ردود فعل قد تصل في منها الى حد العودة الى التشخيصية وربما النواقمية أو الطبيعية عند البعض .. في حين أن الانجاء الجاد الذي يحاول مزج كل الفنون وإزالة الحواجز بين المسرح والموسيقى والسينما والتصوير الفوتوغرافي وغيره من فروع الفنون هو الاتجاه الذي ربما تطور واتخذ مكانة هامة .. المهم أن فن السيمينات لن يكون له مكان في المناطح فهو يخرج متمردا على الطابع الاستباكي المرسوم والنواير في الفنون التشكيلية ليصبح عروفا كمعرض المسرح والسينما أو فنا نغميا يستغل كل الامكانيات المقدمة له بغير حدود .

صباحي الشاروني

دراسة على مقال ..

الناقض والبراهماتية

.. التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر

قبل أن أعرض لمقال الدكتور حسن حنفي
> «التجديد والترديد في الفكر الديني المعاصر» ،
للفكر المعاصر ، عدد أبريل ، ١٩٧٠) ، أرفف في تفنيد
وجهة النظر العقلانية الساذجة حول «التراث والتجديد»
والتي هي قصورها العلمي سببا من الأسباب الأساسية ،
لكي يقيم الكاتب وجهة نظره الخاطئة العامة إلى التراث
والمعتقدات وللادين .

لصور وجهة النظر العقلانية الساذجة :

تؤدي وجهة النظر العقلانية الساذجة للدين ، إلى
طمس جوانب هامة ، وفي أحيان كثيرة ، إلى طمس القاهرة
نفسها بطريقة عشوائية ، بدلا من دراستها في ثنائيات
وحركتها وشمولها والاحتمالات المختلفة لتطورها ، تبعا
للإمكانات الواقعية المتاحة لها .

هذا بالإضافة إلى الخطأ المنهجي القاتل الذي تنزلق
إليه هذه النقطة ، حين تحاول أن تحصر القاهرة ضمن
الأنماط الفكرية المجردة ، مما يساهم في تحول المسألة إلى
مسألة صراع بين الغرائفات والأوهام الباطلة من جهة ،
وبين ناموس العقل الحر من جهة أخرى ، أو بتعبير آخر ،
إلى صراع بين الخير والشر .

ومثل أي صراع من هذا النوع ، فلا بد أن يسيطر
في النهاية ، الجانب الخير وأن تحل الهزيمة بجيوش
الظلام والأوهام ، وأن يكن الانتصار ، هذه المرة لا من طريق
النهاية الإلهية والروح الرشيد ، بل بفضل «القوم» كمنصر
أحادي منزل ، يعتمد نموه من ذاته ، وذلك ، مما يجعل
قصوره وإمكاناته لا تتحدد بإطار المرحلة التاريخية وطبيعة
المجتمع المعين .

♦ إننا لا نحتاج اليوم من المثقفين
إلى دور الفقيه الحديث ، الذي يحاول
تقسيم النصوص تبعا لمقتضيات العصر
وماجباته ، عبر طريق إعادة بناء جديد
للعقائد بقدر ما نحتاج بالرجوع إلى الفكر
الشري والنظم الشعبي الحقيقي .

هاني سليمان

ندحض عن طريق العقل وحده معضلة لا تنتمى من حيث أساسها ودوافعها الى العقل بمعناه الخالص ؟

اننا نتركب خطأ نادحا ، اذا نظرنا الى الدين باعتباره مجرد سلاح أيديولوجي ، فقط ، « اصططنه » المستفلون (هكذا تسمنا من الدم) ، أو اذا ما اخزلناه الى مجموعة من الخرافات والادعائ التي تصمد أمام سلطان العقل . لانه ينبغي لنا ان نبحت من الاحتياجات الإنسانية ، الفعلية والوظيفية العملية اليومية التي يؤديها الدين في حياة الناس الواقعية .

أما اذا اكدت وجهة النظر العقلانية الساذجة على الفصل بين « الشعور الديني الخالص » والدين نفسه ، وبين مجموعة المعتقدات التي يسيط به وركزت تقدمها على هذه المعتقدات فقط ، فانها تكون ، وبالمعنى هذه ، قد تركت لنا ميالا رجايا للتصوف .. وذلك تحت شعار النظرية العقلية والعلمية) ، وكان تقدمها جزليا يفسد بعض المظاهر والجوانب دون الوصول الى نظرة تاريخية جديرة شمولية من شأنها ان تقودنا الى الكشف من جوهر القضية .

ومن ضمن المظاهر التي يتجلى بها قصور هذه النظرية وشكليتها ، طريقة استخدامها الكيفي للادوات المنهجية بشكل مطلق . انها لا تقيم حججها على أساس دراسة هذا التراث المحدد أو ذلك ، هذا الدين المحدد أو ذلك ، بتفسير الظروف التاريخية التي نشأ فيها والتضمن في نقد حججه وافكاره الخاصة - أي من الداخل - ، والعمل على اكتشاف المضمون العقلي والإنساني المتداخل مع الفث واللامعنى واللاإنساني .

الخصوصية لا تؤدي إلى انكار السمات العامة المشتركة :

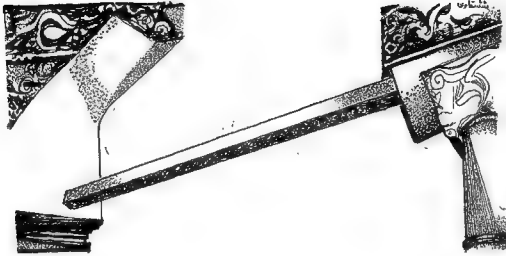
ومن هنا ، فإن النقد « لا يعنى الترديف » كما يقول الدكتور حسن حنفي بحق ، ولكن ، هذا لا يعنى ، أيضا ، التأكيد على « الخصوصية » والاعتقاد بأن لكل دين جوهره المطلق الخاص . ان فكرة الكتاب تحتوي على حقيقة عامة ، وهي انه يجب نقد كل تراث ودين على أفرسه الخاصة ، ولا لما عاد النقد علميا . ولكن هذا لا ينبغي ان يقودنا الى الاستنتاج بأن النظرية الدينية ، من حيث الجوهر ، تختلف فيما تتعدد الأديان ! والواقع ان هناك فقط ، اختلافات في التفاصيل والجزئيات المختلفة وفي طريقة تكوين وصياغة الجوهر الاساسي للدين المميز ، وهذا الاختلاف الحاصل هو نتيجة الظروف الخاصة لكل عصر وتتما لابانه التاريخية والاجتماعية ، أي نظرا لطبيعة وتطور القوى الاجتماعية المتصارعة من ناحية ، ولدرجة سيطرة هذا المجتمع ، الذي يضم القوى الاجتماعية

وكمقابل لهذه النظرة ، فإن الفهم التاريخي السليم لا يمكنه ان يتصرف بالفكرة الساذجة التي ترد الدين الى مجموعة من الخرافات والادعائ المسيطرة على العقول كنتيجة لتفشي الجهل وحده في حياة الناس .. ذلك ، لان للدين أساسا توبا في حاجة الإنسان المظهر البستخل (يفتح النين) الى النماء ، فالإنسان الذي فقد كل حس بكرامته الإنسانية وبجمال الفكر والاحساس الجمالي والفني الروحي سيحتاج حتما الى تلبية ما ، لا يفتقده على ارضي الواقع الاجتماعي .

وليس الدين الفيون التسموي فقط ، كما يروج التفكير بالساذج ، بل انه « زهرة المصطفين » أيضا انه انعكاس للشعائر الواقعية واحتجاج على هذا الاستبداد في نفس الوقت . وان كان طابع هذا الاحتجاج سلبيا ذلكما ، ذلك مع العلم ، بأن الجدور الأولى للدين تمتد الى ما قبل مجتمع الطبقات ، حيث كانت قوى الطبيعة الخارجية تنعكس على شكل خوارق في أذهان البشر الأوائل .

ان السبيل الحقيقي الذي يمكن ان يتم من خلالنا اختبار الدين اختبارا علميا هو من طريق تفسيره - لا انكاره ورفضه هكذا - وبالتالي ، تحليل الشروط الواقعية للحياة الإنسانية التي انتجته ، على الرغم من صعوبة هذا الامر وعقيدته . وما لا شك فيه ، ان نقد الدين ، سواء عن طريق النقد العقلي الجرد ، أو حتى من طريق تفسيره - تفسيرا تاريخيا صحيحا لدى قلة أو طليعة معينة ، لا يعنى اشمعلاله (وكأنه كان ناجيا ببساطة من تصور فكرى بحث) ، إذ سيقط الدين يحتفظ بهيمته ونفوره في الحياة الاجتماعية ودخل أعماق الحياة النفسية والدوافع اللاعقلية للكان الاجتماعي فترة طويلة من الزمن ولن تتغير طبيعة هذه الهيمنة الا حين تصبح حياة الإنسان من الناحية المباشرة الواقعية ، وعلاقته مع أمثاله ومع الطبيعة قائمة على أساس عقلى ، أي حين تخلو الملامات الإنسانية تماما من الطبقية والاضطهاد والجهل والمجز وتزداد سيطرة الإنسان على الطبيعة . وحتى يحمي ذلك الموت (الذي سيقطع الإنسان من خلال كفاحه التواضع)، فيسزل فعلا كل أساس موضوعي للانتراب من الجوهر الإنساني بما فيه الانتراب الديني . ولا يعود للإنسان أدنى مبرر للتخلي عن جوهره والانغمال من ذاته من طريق إطلاق الفضل ما في ذاته من جمال وقدره وطبيعة ، خارج ذاته ، على شكل امكانيات خيالية ، أي حين يتحقق التحرر الإنساني الشامل ويتعرف الإنسان على قواه الخاصة فينظمها بومسها قوى اجتماعية ، وعندما يصبح في حياته الواقعية ليس مجرد فرد معزول عن الحياة الإنسانية الحقيقية لكي يعيش من بعيد لهذا النقش والافتقار والانحراف عن جوهره الاجتماعي بواسطة فصل هذا الجوهر على شكل قوة خارجية .

وعلى هذا ، فالسؤال هنا هو كيف يمكننا ان



فهو عند ما يرى اشتغال كثير من علماء الدين المسلمين في مسائل العلم التجريبي مثل ابن سينا وابن حزم وغيرهما ، فإنه يستنتج ، على النحو ، بأنه لم يكن هناك في تراثنا القديم أدنى « تعاضد بين الدين والعلم » ! مع العلم بأن هذا الأمر لم يكن يجسد طامعا ميمزا لتراثنا العربي القديم وحده .

ولكننا عندما نرى بأن رجلا دينيا يعمل في أحد مجالات العلم التجريبي ، فلا يلزم من ذلك القول بأنه لا يوجد أدنى تضاد بين الدين والعلم ، أو أن هذا يؤدي به تلقائيا إلى وجهة نظر علمية تجاه شتى القضايا الاجتماعية ، والحقائق أن اشتغاله بالعلم من شأنه أن يؤدي إلى وجود تناقض مهيمن بين منهجه التجريبي كعالم وبين وجهة نظره الدينية أساسا إلى بعض المسائل ، وأنه يمتنع علينا ، في هذه الحالة ، أن نلاحظ مدى هذا التناقض وحيجه كي نتكهن من وضعه في علاقته الصحيحة وتناقضه مع حدود الإطار العام لنظريته التقليدية للمجتمع والإنسان والعالم .

إننا كثيرا ما نجد ، في مصرنا هذا بالذات ، عددا كبيرا من العلماء الذين يعملون في مجالات علمية متقدمة مثل الذرة والسيرنطيقا وغيرهما ، لا يزال يسيطر على تفكيرهم عادات وتقاليد ووجهات نظر غير عقلية (وذلك خارج حدود تخصصهم ، أي أثناء استخلاص النتائج ووجهات النظر العامة) وإيديولوجيات تنتمي في أصولها إلى حقيقتان ومصور تاريخية قديمة وقوى اجتماعية على وشك التلاشي ، وتعتبر من مفهوم مثالي زائف .

فالنظرة العلمية هي مفهوم فلسفي (لأن العلم الذي يدرس ويعمم النتائج الأساسية للعلوم المختلفة ، هذا

المتصارعة هذه ، ككل ، على الطبيعة في مرحلة معينة ، من ناحية أخرى .

حقا ، « أن كل فكر له بيشته التي ينشأ فيها » كما يقول الكاتب - ومن يختلف معه حول هذه البديهية ؟ - وأنه يمتنع على النظرة العلمية كي تكون نظرة علمية فعلا ، أن تقلد لتفسر هذه الظروف من الداخل ، وليس بواسطة أدوات نقدية خارجية ، وإن كانت هذه أساسية وغروية من الناحية المنهجية ، وبإلزام من أهمية هذا المطلب من وجهة النظر العلمية ، فإن ذلك لا يجعلنا نعتقد بأن جوهر النظرة الدينية يختلف فيما لكل دين من اللاديان ، يقول الدكتور حسن حنفي : « .. فليس هناك معنى ديني واحد لجوهر اليهودية مغايل لجوهر المسيحية وكلاهما مغايل لجوهر الإسلام » ! ويقول أيضا بعد أن يميز بين التفكير الديني والفكر الديني « الفكر الديني قد يكون تفكيراً دينياً ، وقد يكون تفكيراً علمياً » . فهل بإمكاننا أن نطالب تحت شعار الخصوصية والرغبة في النظرة العلمية الدقيقة إلى « تحويل الدين إلى إيديولوجية لورية » والتي في الاعتقاد بأن لكل دين جوهره الخاص ؟

إنه لا يكفر ، هنا أن توجه النقد إلى الكاتب على أساس ، واقع في التناقض ، والخلل بين الجزئ ، والعمومي ، ولكننا قد نستطيع أن نصل إلى لب المشكلة إذا تساءلنا ما الذي يقصده سواء بوجهة النظر العلمية ، أو بوجهة النظر الدينية ؟

الفرق بين التخصص العلمي (العملي) ووجهة النظر العلمية :

اعتقد أن ما يقصده الكاتب بوجهة النظر العلمية هو تلك النظرة المتخصصة « العملية » الجزئية للعلم .

العلم الذي يدرس اشمل واعم قوانين الحركة في الطبيعة والمجتمع والفكر ، يمثل وجهة نظر الفلسفة السادية) ، وقد يشترك شخصان احدهما رجعي والآخر لوري ، الاول مثالي والثاني مادي ، قد يشتركان في التخصص العالي في احد العلوم ،

صحيح ، اننا نقر النظرة المادية التلقائية التي يتميز بها العلماء عامة ، غير ان الخلافات الميتافيزيقية والمثالية والفجبية لا تكف من ممارسة تأثيرها الفلسفي عليهم ، مما يمنع توصيلهم الى « نظرية علمية » بالمعنى الفلسفي .

وبمثل اينشتين ، مثلا ، وهو من اعظم العلماء في القرن العشرين ، ابلغ دليل على صحة هذا الرأي ، فانه على الرغم من نظريته العلمية الشهيرة من النسبية التي قلبت موازين الفيزياء النيوتونية الميكانيكية القديمة وبينت حدودها ، الا ان وجهة نظره الى المجتمع والاخلاق والانسان والعالم ، اي وجهة نظره الفلسفية ، كانت غارقة ، الى حد بعيد ، في تصورات غير علمية او عقلية البتة .

اذن ، ليس التخصص العلمي ، رغم أهميته وضروريته المستمرة الدائمة ، هو نفسه وجهة النظر العلمية ، كما ان العلم لا يقاس بمنجزاته فحسب ، بل باثر هذه المنجزات المادية على الحياة الاجتماعية والعقلية والنفسية . لهذا ليست المسألة او المطلوب من الزم احلال الايمان بالالة محل الايمان الديني كما يقول الكاتب « فالصلاح قد ينتقل بايمانه بالوحي الى ايمانه بالالة الزوابعية » !

والجدير بالتاكيد مرة اخرى ، ان وجهة النظر

العلمية لا يمكن ان تستخلص او تعمم فقط بناء على نتائج احد العلوم الجزئية ، انها لا تقوم الا على اساس تميم نتائج العلوم الجزئية المختلفة (بما فيها علم الاجتماع ، في شتى المجالات ، وذلك انطلاقا من لحظة تاريخية معينة ، مما يقتضى متابعة ما طرحه هذه العلوم من قضايا ووجهات نظر واقتراحات جديدة بهدف اعادة النظر في الركائز والاسس التقليدية المعممة من لحظة تاريخية سابقة تجاه الحياة الاجتماعية والاخلاقية والفكرية والوجدانية الخ ..

وعلى سبيل المثال المبسط ، فانه يتوجب على الانسان الذي يقود الطائرة في مجتمع صناعي ، ان يختلف وعيه امام من الانسان الذي يقود عربة الحصان القديمة في مجتمع زراعي ، وذلك ليس اثناء لحظة القيادة فقط التي تتطلب درجة عالية من التركيز والوعي والدقة الخ .. بل خلال مختلف اللحظات والمواقف الحياتية الاخرى ، اي تجاه شتى المسائل الاخلاقية والسياسية والمساير الاجتماعية ، ولكن ، لا يمكن ان يتسنى له هذا الوعي الشمولي بمجرد اتقانه فن قيادة الطائرات على حدة ، وانما نتيجة ادراكه بعمق للوعي الاجتماعي الجديد المراتق الذي طرح شروطه الواقعية الملزم المختلفة وتطرعه القوى الاجتماعية للصاعدة على قواعد الحياة الاجتماعية سواء في وطنه او خارج وطنه ..

باى معنى لا تكون النظريات العلمية « حقائق ايمانية » :

ومما لا شك فيه ، انه من المستحيل ان يختلف احد مع الكاتب بشأن الحقيقة البديهية الغائلة بان « نظريات العلم ليست حقائق 'ذوية' » ، خصوصا وانه لا يوجد هناك ، بما لوجهة النظر العلمية لنفسها حقائق 'ذوية' خالصة ، او حتى ذلك الادعاء القائل بوجود نظرية علمية مكتملة تماما .



قصوره والصوره التي يكون فيها صالحا والشروط اللازمة لعمله .

ولكن ، ما اسرع استنتاجات الكاتب ، الذي يبادر الى القول ، بان التصور المادى للكون ليس بديلا عن التصور الدينى له (والجدير بالتنويه هنا ، انه يقصد بالعلم تلك النظرة العلمية « العملية » الضيقة) ، بينما ليس المقصود أساسا ان تكون وجهة النظر العلمية العامة ، بديلا عن العلوم الجزئية الخاصة . الا ان الكاتب يواصل الخلط هنا بين العلم بالبنى التخصصى الضيق وبين وجهة النظر العلمية العامة . فهو يرى انه ينبغي على العلم ان يهتم بمجاله التجريبي الخاص فلا يتعداه « وعلى هذا الاساس فانه يحل مشكلة التماثل بين النظرة العلمية وبين النظرة الدينية وذلك « لان التماثل تماثل ظاهرى لان الحق لا يضاد الحق بل يواظقه ويشهد له » ، لكما ان العلم يقدم فروضا (أ) لتفسير الطبيعة (ب) كذلك الدين لانه يقدم فروضا لتفسير الحياة العامة (أ) كما يقول الكاتب بالحرف الواحد « كلا المثلثين تقدم من حيث الابداء فروضا لتفسير الظواهر ، فروض العلم لتفسير الطبيعة وفروض الدين لتفسير الحياة العامة » .

وهكذا يصل الكاتب الدين الى علم من العلوم المتخصصة مجاله الحياة الانسانية العامة . وهو يوحى لنا كما يشير مباشرة في اكثر من موضع « بان الدين ليس وجهة نظر عامة تجاه الانسان والمجتمع وسائر المسائل الاخلاقية والروحية ، وإنما يعتبره مثل العلم « مجموعة من الفروض التي يمكن تطبيقها في الحياة العلمية وهي فروض يستطيع الانسان عن طريق العقل والتجربة (أ) الوصول اليها » !

أعتقد ان ما ينبغي الرد عليه مباشرة هنا « هو

فالنظرة العلمية الصحيحة لا تفترض مثل هذه الدوجمايكية الجافة ، كما تفعل غيرها من وجهات النظر والمتنقذات الايمانية الاخرى . كما ان كل نظرة علمية الى الواقع الطبقي والاجتماعي ، تحصل في الوقت نفسه ، تصورها التاريخي العلمي . وهي نسبة بمعنى من المعاني ، ولكنها حقيقية وصحيحة تجاه معرفة للقانون الاساسي للظواهر المعروفة في حركة معينة « لان الطبيعة والمجتمع في حركة وتغير لا ينقطعان . والنشاط البشرى الفاعل الذي يتطور دوما الى الامام ، لا يعرف الغالية والاستقرار ، ان العلم لا يعرف سوى الحركة والتقدم أساسا له وسوى المزيد من الدقة العلمية بهدف الكشف عن القانون الاساسي لمختلف الظواهر ، سواء الجوهلية منها أو المتجددة باستمرار .

وهكذا ، يبنى الا يقولنا التصور التاريخي ، والطابع النسبي للنظرة العلمية الى نفي الاساس اليقيني « المؤقت » ، معنى المؤقت هنا ليس مجرد لحظة واحدة ، او فترة قصيرة ، بل قد يعنى المؤقت مرحلة تاريخية كاملة وذلك تبعاً لطبيعة الظواهر المعنية () ، القائم على التجربة والقوانين الموضوعية « وليس كما يقول الكاتب من خطأ « ان التصور العلمى ليس له أى ضمان لثباته من حيث الابداء لانه يغير دائما من بنىته النظرية كلما اكتشف الواقع على نحو أقرب أو أبعد .. » وكان مسألة تغير العلم الدائم لا بنىته النظرية ، التي تهدف الى مزيد من الدقة العلمية ، تصبح عند الكاتب مأخذاً على العلم ، بينما هي ميزة خاصة له . وللنظرة العلمية !

ومن ناحية اخرى ، فان النسبية في النظريات العلمية لا تعنى انه لا يوجد هناك علاقة جدلية بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة . فالنسبية في نظرية علمية أو قانون ما ، لا تؤدي الى انكار النظرية أو القانون بل توضح

تحويل الكتاب منذ البداية للعلم الى مجموعة من الفروض الظنية ، وهذا خطأ بالغ ، لان العلم (للرجي) ليس مجموعة فروض الظنية وانتراحاته التي يحتويها بالضرورة ، بل هو بشكل جوهرى مجموعة قواعده وقواعده البقينة « المؤقتة » ، والا استحلال ان يكون علما أصلا ، والكتاب ، متندا يرفض كل محاولات التوفيق بين العلم والدين ، فانه يرفض هذه الحادلات لا باعتبار ان الدين والعلم مفهومان مختلفان جديرا في تفسيرهما لطبيعة العالم والمجتمع والانسان ، بل باعتبارهما علمين لهما استقلاليتهما وحدودهما الخاصة ، فالعلم منه ، كما مرح بذلك مباشرة ، يتم بدراسة الطبيعة الفيزيائية أما الدين فمجاله الحياة الانسانية العامة »

الفكر العلمى والفكر الدينى يتساوان الواقع بتعيين مختلفين :

والواقع ان وجهة النظر العلمية (بالعلمى الواسع للكلمة) ، ووجهة النظر الدينية تقدمان مفهومين مختلفين ، من الناحية الجوهرية ، من طبيعة العالم ، وجهة النظر الدينية ، وذلك على سبيل المثال ، تعتبر هذا العالم الذى يمشى فيه محطة انتقال الى عالم آخرى الفصل ، بحيث يتجتم على السلوك الانسانى ، في هذه الحالة ، ان يتجه بكينته ، من الناحية البسائية نحو ذلك العالم الاخر ، ، الفلاخاق الاجتماعية : مثلا ، ليست سوى تماثيل منزلة مطابقة ، كما تضع هذه النظرة ، من حيث المبدأ ايضا ، حدودا للحرمة البشرية لا يمكن لها ان تتخطاها . وهى بالاضافة الى عدم اعتمادها على العقل امتدادا كليا ، لانفس الوقائم الطبيعية والاجتماعية بوقائع اخرى مماثلة ، اذ انها تفترض الغالية . كما ان تفسيرها لظهور المجتمع والانسان لاينتنى بحال الى التفسير التاريخى للموس الخ ، وكل ذلك على النقيض من وجهة النظر العلمية تجاه هذه المسائل وغيرها »

ومن المعروف ، بأنه مهما اختلفت الأديان التعددة في التفاصيل والأجزاء وطريقة التكوين ، وبمهما تنافست النصوص داخل الدين الواحد نفسه ، فإن وجهة النظر الدينية العامة ، الى الكون والمجتمع والانسان ، واحدة من حيث الجوهر .

أما رغبة الكاتب في التاكيد على ان النظرة الدينية أقرب الى العقل في دين معين دون غيره ، وان صبح ذلك جزئيا ، الا انه لاخير من جوهر القضية شيئا على الإطلاق ، هذا ، بالاضافة الى ان تفسير الكاتب للنزعة العقلية عند المتزلة وابن رشد على انها نتيجة لطبيعة الدين الاسلامى الذى هو دين العقل الذى بلغ هنا « كماله » ، هو تعميم

خاطيء تماما . لان هذه النزعة العقلية لم تكن غير التعبير الفلسفى عن نظرة قوى وثائق اجتماعية تقدمية داخل حلبة القوى الاجتماعية المتصارعة في العالم الاسلامى الواسع ، وان اهتمام وتأثر ابن رشد (معروف ان ابن رشد كان شافعا لارسطو) مثلا بالنزعة العقلية اليونانية ليجن بوضوح ان هذا الاهتمام والتأثر كان تعبيرا عن التطلعات الجديدة للقوى والفئات الاجتماعية الناشئة ولم يكن نتيجة لطبيعة الدين في ذاته . ومن ناحية اخرى ، فان تحديد الكاتب للفرق بين الفكر الدينى والتفكير الدينى يجب الا يبنى ، بالمقابل ، ان هناك تاريخا مستقلا للدين في ذاته بمنزلة عن التاريخ الانسانى . ذلك لان الناس هم الذين ينتجون تصوراتهم واكتراهم ومعتقداتهم ، الناس الواقعيون الخاضعون لنمو معين في القوى الانتاجية والعلاقات الاجتماعية .

لا يوجد استقلال موضوعي للمعتقدات بمنزلة عن القوى الاجتماعية :

ربما كان من ضمن الأسباب التي أدت بالكتاب الى مثل هذه الإغلاء والتخلفات والتصورات المغرطة التي تطالب « بإعادة بناء العقائد وليس هدمها » على أساس برجائى ، هو رد الفصل ، في العلمى ، على وجهة النظر العقلية الساذجة ، الألفة الذكى ، وذلك نتيجة لقصورها العلمى والتاريخى في معالجة المسائل .

ويبدو انه قد غلب تماما من ذهن الدكتور حسن حتى ان الطالبة بإعادة بناء العقائد لا يتضمن أية صورة من الصور بأنه كان هناك ، في يوم من الأيام ، تاريخا مستقلا للعقائد عن تاريخ القوى الاجتماعية وعصرها ومجراها وتطورها .

والجدير بالذكر ان القوى الاجتماعية المسيطرة التي كانت تجعل من الهيمنة الدينية سلاحا مشهرا في وجه القوى الاجتماعية الأخرى لم تكن تنظر الى الدين كنصوص مجردة ، اذ لم تحركها قط هذه النصوص بقدر ما كانت تحركها مصالحها الطبقية الانتانية الفسيفة ووجهة نظرها المادية والتي كانت تدفعها دائما الى استغلال النصوص الدينية بالطريقة التي تخدم فيها أغراضها الخاصة .

ليس المطلوب اليوم إعادة بناء العقائد :

فولاً يريد منا الكاتب ، نحن الذين نعدو الى إزالة كل الإوهام الإيديولوجية الدائمية ، ان نسلك ونتمثل ما كانت تفعله - وما زالت - القوى الطبقية الأخرى ، ولو كان ذلك « كاتيك » مرحلي ؟



تراثنا الحضاري ، وهو نتيجة خشيته الغربية هذه يطالب
بضرورة الرد « بمرحلة متوسطة » (بهدف إعادة التقييم)
تكون ، كما يقول هو ، بمثابة « التنوير أو النقد الداخلي
للفكر الديني » !

« التردد » الذي وقع فيه (الكتاب

ولكنه ، على ما يبدو لم ينتبه ، عند مطالعته
بمرحلة التنوير هذه ، انه قد وقع ، فعلا ، في مشكلة
« التردد » والنزعة الشككية ، التي كان يمشيها بحق
ماخذا على البعض ثناء تقدم لقضايا الدين أو سواء .
ذلك ، لأنه لا يتعين علينا في سينا من أجل تطوينا الفكري
والعلمي والحضاري المنشود ، أن نسلك ، من حيث
الشكل ، نفس الطريق التي سلكها الغرب من الناحية
التاريخية ، أي أنه لا ينبغي علينا أن نمر ، أولا في عصر
التنوير ، ومن ثم ننتقل منه إلى عصر العلم متجاهلين في
كل هذا أن أسس النظرية العلمية للعالم قد تواجعت اليوم
في عصرنا . فلماذا ، إذن ، يتعين علينا أن نبعد نفس بداية
روبنسون كروزو لاكتشاف اللغات ؟ بينما بإمكان النظرية
العلمية أن تساعدا من الناحية المنهجية والمبدئية
بالدرجة الأولى ، على مرنة الجوانب الفنية في تراثنا
القديم . كما أن النظرية العلمية لا تكون نظرية علمية فعلا ،

إننا ننامي ، إذا ما اوكلنا إلى أنفسنا مثل هذه
المهمة الشاقة والخطئة أن المهم ، بالنسبة لها ، ليس
هو إعادة بناء العقائد من جديد لأجل اغراض برجسانية
عملية (كما كانت تفعل قبلنا الطبقات المختلفة) ، بل المهم
هو تفسيرها أي يوعي الظروف التاريخية المعقدة التي
نشأت فيها .

وما لا شك فيه أن مثل هذه الرغبة في إعادة بنا،
العقائد ، رغم مثالياتها هي في الوقت نفسه ، من أصعب
المهام واشقها ولا جدواها . ذلك لأنها تتجاهل الجانب
الأخر المادي الذي كان دائما أكثر قدرة وموهبة وخبرة
على استخدامها بطريقته الخاصة متمدا في ذلك على قوة
المادة والجهل وما شابه .

أذن ، ليست المسألة المطروحة اليوم ، (سواء في
نظرتنا للتراث أو العمل الثوري الجماهيري) ، كما يعتقد
الكتاب ، أن نعمل على تحويل « الإيمان إلى إيمان حي »
أو تحويل الدين كله (!) إلى أيديولوجية ثورية عن طريق
تاويل - أو الإصح تبرير - جديد للعقائد !

ربما كان يخشى الدكتور حسن حنفي (وخشيته
لا مبرر لها) من أن تكتسح حركة التجديد ، بغير وعي ،
الجوانب الإنسانية والعقلية والمادية والديموقراطية في

إذا ما تجاهلت أو أهملت ولو جزءا هاما مشرقا في تراثنا القديم . ولهذا ، يجب على الكاتب ألا يشفى عواذب استخدام المنهج العلمي التاريخي الذي يمكن اعتباره الوريث الحقيقي لأفضل ما أنجزته البشرية في تاريخها الطويل ولا سيما عصر النهضة بنزعة العقلية والإنسانية بالإضافة لسائر ما أنجزه الإنسان في القرون الأخيرة في شتى مجالات العلم والمعرفة .

النظرة الى التراث والمعتقدات لا يمكن أن تكون على أساس برجماني :

واني أرى ، أنه على الرغم من حرص الكاتب كي تكون نظرتنا دقيقة الى تراثنا ، إلا أنه لم يوضح لنا كيف ينبغي أن تكون النظرة السليمة الى هذا التراث ، بل أنه ، على العكس ، يحاول أن يوحى بأن علينا أن نقيم التراث ، وخاصة المعتقدات الدينية ، بالطريقة التي يمكن أن تخدم وجهة نظرنا الى العالم ، أي على أساس برجماني . وذلك بهدف « إمامة بئالها حتى تتفق مع روح العصر وتلبي تطلعاته » . وهكذا يمكننا أن نؤول ، مثلا ، كما يستفاد الكاتب بأن « الله هو الأرض الفسلفة » ، دون أن نفكر هل كان الله يمتنى الأرض ، بشكل أساسي ، في معتقداتنا القديمة ؟ أن هذه النظرة البراجماتية النسبية - بالمعنى الدلالي - من شأنها أن تؤدي الى إلغاء الطابع الموضوعي للجوانب الأساسية في تراثنا ، وأن تجعلنا نؤول ما كان تأثيره سلبيا ، بشكل عام ، (والذي يتوجب تفسيره ودحضه ووضع الجزء الواقعي الذي يثبت عليه التصورات ، والأوهام في مكانه الحقيقي) ، بطريقة مخالفة من الناحية الموضوعية لما هو عليه بالفعل . وكان هذا الأمر نفسه بالتالي ، يتم بسهولة بالغة (كما يحدث عادة في ذهن المفكر المستعتر) لدى سائر الناس الذين قد ترمس في تفكيرهم ، الى حد بعيد ، المعنى السلبى وأصبح له قوة المادة نتيجة التاريخ الطويل المتراكم .

وتبعا لنطق الكاتب ، فإنه من السهولة يمكن ، أيضا ، أن ينبرى لنا شخص آخر غير مخلص ليقول بأن الله ليس هو الأرض الفسلفة ، بل هو المحتل ، ولهذا يجب عدم مقاومة هذا المحتل !

والجدري بالملاحظة هنا ، أن الناس ، في التحليل الأخير ، ليسوا على مثل هذه الدرجة من السلبية والانصياع لأراء المفكرين وتفسيراتهم المتباينة إلا بالقدر الذي تنسجم فيه مثل هذه الأفكار مع مصالحهم المباشرة وغير المباشرة .

فإذا كان « الإنبيان يمكن أن يحمل التصيوص ما يريد » ، كما يقول الكاتب ، فإنه يجب أيضا عدم تجاهل



أن يستحيل ألميش نفسه) ، من جهة أخرى « عندها
تستحيل الأفكار على قوة مادية تستحوذ على الجماهير
وتعمل على تحريرها .

اتنا لا نحتاج اليوم من المثقفين ، الى دور « الفقيه
الجديد » الذي يحاول تفسير النصوص ، تبعا للمقتضيات
العصر وحاجاته ، من طريق إعادة إنشاء جديده للعقائد
(باسم الدقة العلمية والخشبة على التراث بشكل غير
نقدى) بمثل هذا المنهج البرجمائى الذى تستخدمه
ببراهة الانظمة السياسية لتبرير سيطرتها ، بقصد ما
نحتاج بالحاح الى التفكير الثورى والتنظيم الشعبى الحقيقى .
وخاصة ، لان هذا الاعتقاد يوحى « كما اثرت قبل قليل » ،
بان اساس النظره العلمية للانسانية لم تتواجد حتى الان ،
او على الاقل لمى لا تصلح فى هذه الفترة « الثوريه »
كروية لوجبة للواقع الاجتماعى .

كيف تنتقل الأفكار العلمية الى الجماهير :

اما اذا كان خلافا مع الكتاب له طابع « تكنيكي »
بمعنى أن الخلاف يتركز حول كيفية انتقال النظره العلمية
بطريقه تدريجية سليمة الى الجماهير (ذلك على الرغم
بان الكتاب لا يوافق على طريقتنا فى فهم النظره العلمية) ،
فان المسأله فى غاية البساطه :
اذ تنتقل الانكاد العلمية بواسطة النشبة الثوريه
التي ادركت المهام التاريخيه الملقاه على عاتق الطبقة
العامله الثوريه الى النهايه (وهذه النشبة تكون قد دعت
حياتها وربطتها بحياة ومعالج هذه الجماهير) ، تنتقل
الاكثار العلمية الى الجماهير من طريق سلسلة من الكوادر
الوسيطه فى حركة جدلية هابطة صاعدة فى آن واحد ،
حيث يجرى الاتصال بهذه الجماهير السكاده من طريق
القضايا التي مطرحها الجماهير نفسها طبقا لواقعها اليومى
الحاشر فى مرحلة معينة (لا بواسطة تأويل النصوص
من مل على الجماهير) ، والتجدير بالانتباه هنا ، أن دور
الجماهير لا يقتصر على دور التلقى السلبي للوحى الاجتماعى
والسياسى والعلمى ، بل انها تقوم باكتساب إنشبة صفات
الملايه والبساطه والحق الواضى والتوافع الخ ..
كما تقوم بصقل بلورة الفكر هذه النشبة وزيادة مددها ،
وتعمل أيضا على منع أى الحراف من بغى عناصر هذه
النشبة من طريق حسنها الواقعى وغربتها الثوريه وبالامبارسة
العلمية للنشال الجماهيرى .

ويهدف انشال الجماهير الى تعميق فهم الطبقات
السكاده بمصالحها (باعنى الواسع للكلمه) ، ورفع
مستوى وفيها السياسى والاجتماعى والعلمى والانفعالى ،
خلال شن سلسلة من المعارك الطويلة والنشاطات الثوريه

أنفهم الخصال الموضوعى لها . والواقع أنه مهمه كانت
النصوص تسمح للعقلية الثوريه كي تؤلفها ، كما يحلو
لها ، فان المسأله ، بالنسبة لنا ، ليست فى تبني منهج
يبرر هذه النصوص لصالحنا بشكل وهمى ، ولو كان ذلك
فى اضياف الحدود وفى سبيل متفضيات سيادية او علمية
ملحة .

ذلك لان فقدان المبدأية فى التعامل مع الواقع
الاجتماعى ، يؤدى الى فقدان كل شيء على المدى التاريخى
الطويل . لذلك فالنظره الى التراث يجب :لا تنطلق من
هذه النظره الذاتية « العلمية » الضيقه .

كيف ينبغي أن تكون النظره السليمة الى التراث :

ان النظره الى الموروث يجب ان تكون نقدية عقلية
وانسانية بمعنى ان نبهت فى تراثنا العناصر الحماسى من المحتوى
الديموقراطى والنضالى الشعبى والعناصر العقلية والادبية
والانسانية وذلك ليس من طريق عزلها بشكل احدى ، بل
بتحليل كل علاقاتها وصراعاتها مع الجوانب اللا انسانية
واللا عقلية والاستبدادية والشمالية الاخرى . وهذا ،
بالإضافة لادراكنا العميق ، فى الوقت نفسه ، لوجه
قصورها وضعفها التاريخى .

ماذا تتطلب هذه المرحلة « العقلية الجديدة » ، ثم المختلف الثورى ؟ :

واعتقد ان من الضرورى ، اتنبوه هنا ، بان
الناس لا يتحركون سياسيا واجتماعيا تجاه قضية من
القضايا الا على اساس مساس هذه القضايا بمشاكلهم
ومصالحهم الخاصة المباشرة لا بواسطة تأويل النصوص
لصالح هذه القضية او تلك ، فالجماهير لا تحتاج الى تحركها
الى تبريرات نظرية فقط ، بل انها على استعداد لخلق
عده التبريرات اذا اقتضت الحاجة ، سواء كانت هذه
التبريرات ، او الابنية النظرية العرقية تركز على نصوص
دينية ، كما كان يحدث فى الماضى وخاصة فى القرون الوسطى ،
او سواء من الأفكار والتبريرات الاخرى . ذلك ، على
الرغم من أهمية الاكثار الصحيحة المبصرة من مصالح
الجماهير على المدى التاريخى الطويل « أى يبرز أهمية
الدور الذاتى الواضى فى تحريك الجماهير عندما تستعمل
التناقضات الاجتماعية . الطبقيّة ويصبح من المستحيل
للنظام القائم أن يمارس هيمنته بشكل فعلى من جهة ،
ويستحيل على الجماهير ان تستمر فى الميش كما فى
السابق ، اذ لا يكتفى شعورها باستحالة الميش بل يجب



الى الابد ، او حين تنظر الى الجماهير والمجتمع في ركودهما وحركتهما البطيئة الظاهرة »

ملاحظات أخيرة :

واخيراً ، لا أريد الخوض في هذا المقال لثني المسائل الأخرى التي طرحها الدكتور حسن حنفي ، والتي يستحق بعضها النقاش والجدل . ولكني سأكتفي بالإشارة الى المنهج المثالي الذي تخطى مقاله ١٠ فهو ، مثلاً ، يعتبر ان قيام ثورة الونج وانقراطه كان نتيجة للفكر الديني « الثاني » . يقول « ليس كل فكر ديني فكراً تبريرياً ، بل هناك فكر ديني نال ادى الى ثورة القرامطة والونج في الماضي » !

بينما من المعروف تماماً ، ان الاوضاع الاجتماعية والسياسية ، في ذلك الوقت ، هي التي أدت الى ثورة القرامطة والونج وليس « الفكر للدين الثاني » « بل ان معظم الانتفاضات والثورات التي قامت في العصور الوسطى ، بشكل خاص قد تسمت تحت شموليات دينية واستندت الى بعض النصوص التي تزيد مصالحتها ووجهة نظرها ، ولكن مهما يكن الامر ، فان هذه الانتفاضات لم تكن بأية حال من الاحوال نتيجة الفكر المجرد سواء كان دينياً نالياً ام لا ، الا بمقدار ما كان يعبر هذا الفكر عن قضايا ومصالح الناس وتطلعاتها .

ويبدو ان الكاتب ند قادنا ، في كثير الاحيان ، الى ابعاد من تلك الزاوية والأخطاء التي نهبنا لها في البداية ، حين تقدمنا ما أسميناه بنظر العقلانية الساذجة . اذ كان ينبغي ألا يؤدي بنا ، قصور وجهة النظر الأخيرة هذه ، الى اقامة وجهة نظر مميّلة غيقة ، أو الخلط باسم الدقة العلمية بين الجزئي والجزهري ونسباني الجوهرى ، ومن لم الوصول الى تبريرية ومثالية من نوع جديد ، بل كان ينبغي ان يؤدي بنا كل هذا القصور الى اتخاذ وجهة النظر العلمية والاسترشاد بها .

ولكنني أعتقد بان الدكتور حسن حنفي قادر ، بروحه الديموقراطية وحسه النقدي والمثلي السليم ، على تجاوز موقف « الفقيه الجديد » .

هاني سليمان

المتعددة الأشكال ، في وجه القوى الاجتماعية المعادية ، الى مستوى أعلى يتجدد بلا انقطاع .

ويتنحصر دور الوعى هنا ، في توضيح المهام التاريخية امام الجماهير (كى تمثلها) وفي تنظيم هذه الجماهير ورفع مستواها المثلى الى مستوى الوعى الاجتماعى السياسى الشمولى فالوعى لا يستطيع ان يقفر خارج هذه الشروط الواقعية التى يهدف الى تغييرها . كما ينبغي له ألا يخلط بين الاستراتيجية والتكتيك والعمل على تنصيب التكتيك كاستراتيجية ، تنويرية « لمرحلة كاملة (لا توجد الا في ذهن المفكر) ، وذلك تحت دعوى الاستفادة من « الامكانيات الثورية الكاملة في الدين » او سواء .

اننا لا نرعى من الناحية المبدئية والعلمية ، ان نقيم تكتيكاً لوريا برجمانيا كد فصل ، غير واعي ، على التكتيكات البرجمانية الممبقة الاصول والبرامة في الاساليب لدى القوى الاجتماعية المعادية ، اننا لا نملك سوى الصدق والحققة في تعاملنا مع الجماهير ، وان كان ذلك يحتم علينا بالطبع ، من ناحية اخرى ، ادراك أهمية تنظيم حربنا الجماهيرية ومجاوبتنا للقوى الطبقية المسيطرة ووضع التكتيكات اللاتمة بما لنسبة القوى والظروف الموضوعية . ولكننا ، في النهاية ، لا نستطيع القيام بدور مخادع « حذق » تجاه الجماهير التى نعمل من اجلها .

لهذا يجب ان نضع حداً فاصلاً بين التكتيكات الثورية العلمى وبين التبرير الاخلاقي للنشاط الثورى .

الهمة الملقاة على عاتق المثقفين الثوريين :

ان الهمة الملقاة على عاتق المثقفين الثوريين ، اليوم ، هو العمل على تصعيد النضال الجماهيرى والالتحام به ومعارضته يومياً . اما الطريق الاصلاحى والمثلاثى الساذج ، فله ان يعمل على وضع جدار سيعنى بين المثقفين والجماهير ويؤخر ، بالتالى ، من التحام المثقفين الثوريين المفروى بحركة الجماهير « هذا » بالإضافة الى عقم ومثالية هذه المحاولة واضطرابها للوقوع قربسة للتبريرية والبرجمانية .

كما انها تمثل مفهوماً استاتيكياً جامداً سواء ، حين نتعامل مع الوضع أو النظام الاجتماعى باعتباره قائماً

لوحتا الغلاف :

للغنان العالي المعاصر مارك شاجال . الذي يعد واحدا من كبار الفنانين التشكيليين الذين أسهموا أسهاما حقيقيا في ثورة الفن التشكيلي الحديث ، ولد في روسيا واستقر في باريس ، حيث عرف فنه بالتزعة الروحية أو الصوفية ، وقد رأى فيه الشاعر أبولينير واحدا من رواد التكعبية ، كما اعتبره الشاعر بريتون أبعد مؤسسي الحركة السريالية ، ولكن شاجال كان يكره (المذهب) الفن ، وإن أثر الانتماء إلى ما يعرف بالواقعية الشاعرية ، ويتجلى ذلك واضحا في بحثه من روح نوازع الفيزيقي من خلال العلم والأسطورة ، أو ما يصرّف بالبصق الرابع الذي أدخله شاجال في فن التصوير .

البنك الأهلي المصري

في خدمتك

شهادات الاستثمار

بأنواعها المختلفة

مزدوج التوفير

يقبل الودائع من ٢٥ قرشا إلى ٥٠٠٠ جنيه ، بفائدة ٣ ١/٢ % سنويا .

خبرة ٧٢ عامًا في كافة الخدمات المصرفية



ودائع لأجل

بفائدة تصل إلى ٤ % سنويا .

فرايز حديدية

لحفظ المستندات بإيجار زهيد

الهيئة العامة للتأليف والنشر

تقديم

سلسلة
في
المعركة



تلقى هذه السلسلة الأضواء على نضال الشعب العربي في سبيل الحرية والديمقراطية والسلام ، وفي مواجهة الامبريالية والاستعمار الجديد ، والتوسع الصهيوني مع عنايتها بنضال الشعب الفلسطيني .

صدر منها حديثا :

تأليف : أنذروكار فاحي
ترجمة : أسعد هليم

العلاقات العربية الأمريكية
والضغط الصهيوني

تأليف :
خيري عزيز

يصدر قريبا :
أدباء على طريق النضال

تأليف : جون هوار جريفين
ترجمة : زهير شاكر

أسود مشى

تأليف : ديوان بيرند رانات
ترجمة : محمد المرشدي

الحرب والسلام في غرب آسيا

تطلب من مكثبات التسمية للتوزيع بقروعه المختلفة

المجلات الثقافية

تصدرها الرقعة المصرية العامة للتأليف والنشر

المجلة

سجل الثقافة الرفيعة
رئيس التحرير

يحيى عفتي

تصدر يوم ٥ من كل شهر

العدد ١٠ قروش

الفكر المعاصر

فكر مفتوح لكل القاري

رئيس التحرير: د. فؤاد زكريا

تصدر يوم ٣ من كل شهر

العدد ١٠ قروش

الكتاب

رئيس التحرير: احمد عباس صالح

تصدر أول كل شهر

العدد ١٠ قروش

المسرح

كل جريد في فنون المسرح

رئيس التحرير: صلاح عبد الصبور

تصدر يوم ١٥ من كل شهر

العدد ١٠ قروش

الكتاب العربي

أول مجلة ببيوجرافية

في العالم العربي

رئيس التحرير

احمد عيسى

تصدر كل ٣ شهور

العدد ١٠ قروش

السينما

كل جريد في فنون السينما

رئيس التحرير

سعد الدين دهبه

العدد ١٠ قروش

الفنون الشعبية

دراسات عن الفنون الشعبية

رئيس التحرير: د. محمد الحميد يونس

تصدر كل ٣ شهور

العدد ١٠ قروش

اشترى من مخفضة لطيف المانع والمهاجر العلماء ومطبعة الشاب
الاشترى من والإعلانات: إدارة المجلات: شارع ٤٦ بولس - القاهرة

صدر
حديثاً

من كتب : الفلسفة وعلم النفس

قرارات في علم النفس الاجتماعي في البثلاث العشرية

إعداد وتنسيق وتقديم
د. لويس كامل ملكم
بحث علمي يهدف إلى التعرف على المجتمع العربي بالتحديد والتشخيص والتربيد في مجال بحث علم النفس الاجتماعي.
والخصائص التي تسببت لها بعد وقواه بما يحقق الفهم العميق للمجتمع بأسلوب علمي واضح.
المجلد الثاني ٦٢٠ صفحة ٩٠ قرشاً

التساعية الرابعة لأفلوطين المكتبة العربية دراسة وترجمة : د. فتواد زكريا مراجعة : د. محمد سليم سيالم

ترجمة دقيقة للتساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ، مع دراسة
مقدمة لها ، وتقريرين بحياة الفيلسوف اليوناني وأصول فلسفته
٣٤١ صفحة ٧٥ قرشاً

القياصرة القادمون تأليف : أموري دربنكور ترجمة : أحمد نجيب هاشم

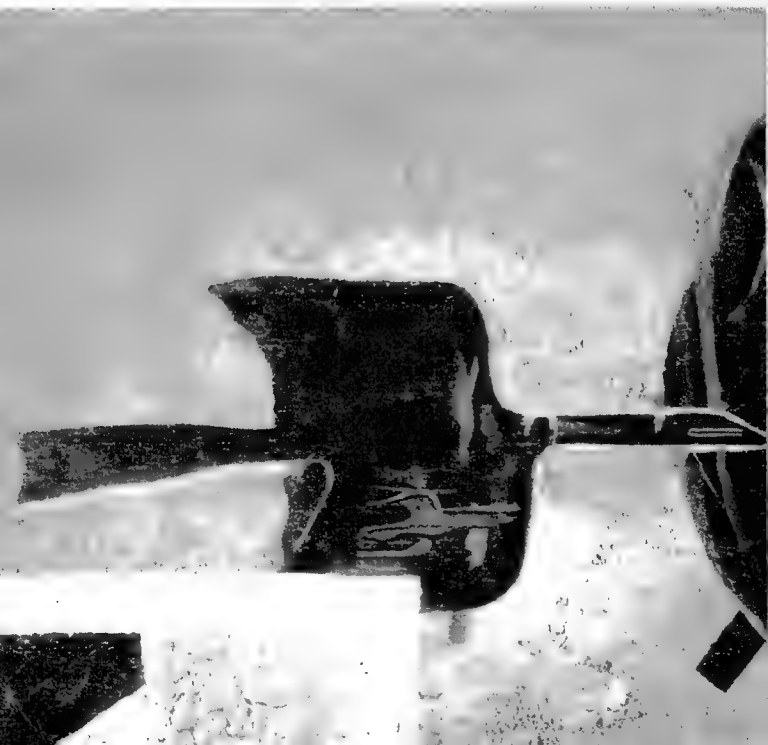
بحث من طراز فريد ، يقدم مقارنة واعية بين العالم الإغريقي والروماني ، والعالم
المعاصر في إطار ثقافي ومهني ، ودور كل منهما في التطور التاريخي للإنسان

٥٤٣ صفحة ٧٥ قرشاً

تطلب هذه الكتب من مكتبات القومية للتوزيع والمكتبات العامة

الفكر المعاصر

العدد ٦٥ يوليو ١٩٨١





مجلة الفكر المفاصِرُ

رئيس التحرير
د. فنّود زكريّا

مستشار التحرير
د. أسامة الخولي
أنيس منصور
د. زكريّا إبراهيم
د. عبد الغفار مكاوي
د. فنّوزي منصور

سكرتير التحرير
جلال العشّري
المشرف الفني
السيد عزمي

تصدر شهرياً عن:
الهيئة المصرية العامة
للتأليف والنشر
ه شارع ٢٦ يوليو القاهرة
ت: ٩٠١٦٤٨ / ٩٠١٢٩٩ / ٩٠١١٩٧

٢	د . مصطفى سوييف	مستقبل علم النفس في مصر
١٠	د . حسن حنفي	فيثوميتولوجيا الدين عند هوسرل
٢٠	محمود محمود	النظرة الأمريكية الى الثقافة
٣٠	أسعد حليم	الظواهر الجديدة .٠٠ في الصراع بين الدول الاستعمارية
٣٨	د . سعيد اسماعيل علي	الثقافة المصرية بين الأزواج والتكامل
		<u>كتب جديدة :</u>
٤٩	مجاهد عبد المنعم مجاهد	الحرية وفناتها الخفي
٥٥	تقديم : زينبات الصباغ	احتكاك الكلمة
٥٨	عباده كحيله	أبعاد الشخصية المصرية
٦٤	د . فؤاد زكريا	خوافر حول الموسيقى الشعبية
٧٤	عبد العزيز شرف	شخصية مصر في فكر عبد اللطيف حمزة
٨٣	عرض : زكريا فهمي	على طريق الكشف العلمي .٠٠ حوار عن المريح
٩٤	د . نازك اسماعيل عبد الفتاح	قراءة في فكر آحاد هاعام
١٠٣	جلال العشري	ثلاثية القصة القصيرة
		<u>رسالة من حلب :</u>
١١٥	وليد اخلاصي	اتجاهات عصرية في الفن

مستقبل علم النفس في مصر

د. مصطفى سويدت

أن أكون معبرا بلسان جميعتكم في هذا الموضوع الهام ؛ فلم يجز العرف بمثل هذا في الجمعيات العلمية المماثلة ، وما ينبغي له أن يجري على هذا النحو . إنما الذي قصدت إليه ، والذي جرى العرف به ، هو أن يظل هذا الحديث بمثابة خطاب أمام مؤتمر علمي ، وللمؤتمر أن يقبله كله أو بعضه ، وله أن يستمع إليه ويلزم الصمت .

عند الحديث عن المستقبل لا بد من البدء بالحاضر والماضى القريب . لكن الحديث عن الحاضر والماضى محفوف دائما بكثير من المخاطر . والحصول النهائية لهذه المخاطر أن هناك احتمالا بدرجة عالية أن يستغند هذا الحديث أكبر قدر من وقتنا وجهدنا ، فيكون ذلك على حساب النظر في المستقبل والتدبير له .

لذلك كان همي أن أصل إلى صيغة تصف الحاضر الاجتماعي لعلمنا كنتيجة للماضى ، في أضيق الحدود الممكنة وبأعلى درجة من التركيز ؛ وفي محاولتي هذه لم أجد أفضل من صيغة كنت قد ضمنتها مقالا نشرته في سنة ١٩٦٣ . يحصل عنوان محاضرة اليوم . وعلى حسب هذه الصيغة يمكن القول بأن الوضع الاجتماعي الراهن لعلم النفس في مصر يتصف بصفتين رئيسيتين ، هما :

أولا - ضخامة السمعة أو تضخمها لدى الرأي العام المحيط بنا .

ثانيا - الضعف المادى الشديد في الأجهزة القائمة على رعاية هذا العلم .

هذه هي الصيغة المقترحة ؛ اعتقد أنها كانت صداقة في سنة ١٩٦٣ ، ويؤسفني أن أقرر أنها

تروى الأسطورة اليونانية القديمة أن أبولو عندما تله بحب كاستندرا ، ابنة الملك بريام ، أسبغ عليها موهبة العلم بالفيث ، وذلك في مقابل وعد منها أن تستسلم له . فلما أخلفت كاستندرا وعدها توصل إليها أبولو أن تمنحه قبلة واحدة ، وأمام توسلاته منحه ما اشتهى . عندئذ نفخ أبولو في فيها فأذهب منها القدرة على الاقتناع ؛ وعمل ذلك بقي التنبؤ بالمستقبل موهبة بين يديها ، لكنها موهبة عقيمة لا تعمل الغير على التصديق ولا تثير في النفس أية حمية .

هكذا ترسم الأسطورة اليونانية بصورة العلاقة بين كاستندرا والتنبؤ بالمستقبل . أما نحن ، فباسم العلم نحاول أن نتبأ ، لا لنقف عاجزين أمام النبوءة ولكن لنغري الآخرين بتصديق النبوءة ، وبالعامل وفقا لها ، بل ونثير في نفوسهم الحمية للعمل على التأثير في المستقبل الموعود ، والاسهام في صنعته بصورة أو باخرى .

وهذا بالضبط ما نرمي إليه بعديتنا عن مستقبل علم النفس في مصر . وليس أولى بمسؤولية التفكير في هذا المستقبل والتدبير له من الجمعية المصرية للدراسات النفسية ، والعاطفية عليها ، وليس أولى بالشعور بهذه المسؤولية والمبادرة إلى الاستجابة لمتطلباتها من رجل أوليتموه شرف الانتخاب رئيسا للجمعية في دورتها لسنة ١٩٧٠/٧١ . على أنني أباعد فأقرو ، قبل امتداد الحديث ، أنني ما قصصت بهذه القواطر والاستنتاجات والأحكام التي سألقيها على مسامعكم

المحاضرة التذكارية للجمعية المصرية للدراسات النفسية .

ألقيت في ١٤ مايو ١٩٧٠ .

لا تزال صادقة في سنة ١٩٧٠ ، مع اختلاف طفيف جدا في الدرجة .

ان أخطر ما في هذه الصيغة هو اقتران تضعف اسمه بالضعف المادي الشديد في الأجهزة ذلك أن من أهم مظاهر هذا التضعف ، زيادة الطلب على الخدمات التي يمكن أن يقدمها علم النفس بتطبيقاته المختلفة لترشييد الحياة ، ورفع قيمة انسان المستقبل فوق قيمة انسان الحاضر . فاذا لم نستطع الاستجابة لهذا الطلب المتزايد بالصورة المرجوة كما وكيفا وتوقيتا ، كانت النتيجة إحباطا للمجتمع من شأنه أن يضر بإمكانيات التقدم لعلمنا وتطبيقاته ، وربما اتسعت دائرة الضرر فأصبحت مجتمعنا فيها هو أخطر من مجرد التيسر لتقيم هذا العلم أو ذاك ، كان نصيبه في صميم الاقتناع بأن الأسلوب العلمي هو الطريق الى ترشييد سلوك الانسان .

ما هي مقومات هذا الضعف المادي الذي نشير اليه ؟

مقوماته تتمثل حيث يحيا العلم حياته الاجتماعية ؛ في الجامعات أولا وقبل كل شيء ، وفي مراكز البحوث ، وفي أجهزة التطبيق ، ثم في مجتمعنا هذه .

فاما جامعاتنا فلا يوجد فيها حتى الآن قسم واحد لعلم النفس ، توجد شعبة في جامعة عين شمس ، وتوجد الآن شعبة في جامعة القاهرة ، وأخرى في جامعة الأزهر ، أما القسم فلا . وقد ترتبت على هذه الحقيقة سلسلة من النتائج المؤسفة تمس كيان هذا العلم من حيث الكم والكيف . ومع ذلك فليست هناك جامعة واحدة محترمة في الغرب أو في الشرق تغلو من قسم لعلم النفس ، وفي بعض الحالات كلية قائمة بدانها لعلم النفس تتوزع أقسامها بين فروعها المختلفة كما هو الحال في جامعة أمستردام الحكومية .

وأما في مراكز البحوث على تعددها فليس ثمة سوى الوحدة النفسية القائمة في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية .

وفي الأجهزة القائمة على التطبيق ، اذا استثنينا كلية التربية وما يتبلور فيها من جهود لأستاذة كرام على انفسنا ، فثمة أربعة أجهزة فحسب هي التي يقوم التطبيق فيها بصورة

منظمة ، وهي : وزارة الصحة بتمثلة في ادارة الطب النفسي ، ووزارة الصناعة بتمثلة في مصلحة الكفاية الانتاجية ، ووزارة الشؤون الاجتماعية بتمثلة في الخدمات النفسية كما تقدمها في ميادين ضعف العقول ، والمجانين ، والمكفولين والنصم . ووزارة الثقافة بتمثلة في وحدة القياس النفسي باكاديمية الفنون . ورغم الجهود المتسازة والتضحيات التي يقدمها بعض الزملاء وشباب المباحين في هذه المجالات فإن مظاهر الضعف في هذه الأجهزة تعبر بلغة المأساة عن انجازات الرواد الأوائل في هذه المجالات . ويكفي هنا أن نذكر أعداد العاملين في هذه الأجهزة ، وهي على النحو التالي :

في وزارة الصحة حوالي ٢٥ اخصائيا نفسيا .
في وزارة الصناعة (مصلحة الكفاية الانتاجية) حوالي ١٥ اخصائيا .

في وزارة الشؤون الاجتماعية ، حوالي ٤٠ اخصائيا .

وفي وحدة القياس النفسي باكاديمية الفنون ، ٣ اخصائيين .

وأخيرا هذه الجمعية التي يلتئم شملنا اليوم باسمها ؛ الحقيقة التي يلزمنا أن نذكرها ما استطعنا الى الذكر سبيلا أن عدد أعضاء جمعيتها العمومية الذين اشتركوا في انتخابات أعضاء مجلس الادارة الجلسد يوم ٣ أبريل الماضي كانوا ٢٩ عضوا فقط .

هذه أيها السادة هي المجالات التي يحيا فيها علمنا حياته الاجتماعية . وماذكرته من مقومات الضعف في هذه الحياة ليس هو مجموع المقومات، ولكنه مجرد عينة صغيرة لجانب واحد من هذه المقومات ، وهو الجانب الكمي .

فاذا انتقلنا الى الجانب الكيفي فثمة مستوى التجهيز المعمل ، ومستوى التدريس الذي نرانا مفسطرين اليه افسطارا ، ونوع البحوث ومستوى البحوث التي لا نجد أمامنا بنا من القناعة بها ، وأخيرا مسألة حجم التواصل الفكري المتاح لنا نتيجة لعدم وجود دورية واحدة مصرية مخصصة لعلمنا بفروعه التسعة الأساسية والتطبيقية .

هكذا يقترن الجانب الكمي والجانب الكيفي

في هذه اللوحة العابرة لواقع الضعف المقرون بضخامة السمعة .



والسؤال الآن : ما هي صورة المستقبل ؟

هناك سيداتي وسادتي مستقبليان لا مستقبل واحد ، مستقبليان محتملان على الأقل لكل حاضر انساني ، أحدهما يمكن تسميته بالمستقبل الآلي، لأنه يترتب على الحاضر بطريقة تكاد تشسبه القصور الذاتي ؛ والثاني يمكن تسميته بالمستقبل الارادي . فإذا أردنا مزيدا من الدقة في الوصف فهناك مالا حصر له من الصور المحتملة للمستقبل، تقع كل منها في نقطة ما فوق تدرج متصل ، يمتد من الآلية الخالصة تقريبا الى الارادية في أعلى صورها . وما أريد أن أبشر به هنا يتلخص في ضرورة السعي نحو تحقيق صورة على موضع من هذا التدرج المتصل اقرب الى قطب الارادية منها الى قطب الآلية .

هذا هو موضع الصورة . فما مضمونها ؟

يغيب الينا أن المضمون ، مضمون علمنا وای علم الآخر ، وأنا أعني هنا العلم من حيث هو حركة اجتماعية ، الأول يغيب الينا أن مضمون الصورة انما يتحدد على محاور أربعة ، وذلك على النحو الآتي :

أ - العلم كما يعلم .

ب - العلم كتطبيق في صورة خدمات .

ج - العلم كعروضات للبحث والنشر .

د - العلم ممثلا في التنظيمات التي تكسبه ذاتيته أو هويته .

وعلى هذا الأساس سوف نركز البقية الباقية هذا الحديث حول هذه المحاور الأربعة .

نبدأ بالعلم كما يعلم ، ويتم ذلك أساسا في الجامعات .

ستظل شعبية علم النفس في كلية الآداب بجامعة عين شمس حتى نهاية السنة الدراسية ١٩٧٠/٧١ هي المصدر الأوضح الذي يمد مجتعمنا بخريجين متخصصين في علم النفس . وقد بلغ مجموع خريجها حتى مايو سنة ١٩٦٩ ٣٣٠ خريجا وذلك منذ تخرج أول دفعة فيه سنة ١٩٥٤ . كان متوسط عدد الخريجين

فيها حوالي ١٥ خريجا في السنة وذلك حتى سنة ١٩٦٦ ؛ ولكن في السنوات الثلاث الأخيرة ارتفع المتوسط السنوي الى حوالي ٥٤ خريجا .

المهم أن هذه الشعبة خرجت ٣٣٠ سيكولوجيا؛ وإلى جانب ذلك تخرج في دبلوم علم النفس التطبيقي ، وهو الدبلوم الذي يضع خريج جامعة القاهرة على عتبة التخصص حوالي ٦٥ خريجا منذ انشائه في سنة ٦٠/٥٩ حتى الآن .

المجموع إذن حوالي ٣٩٥ خريجا ، في مقابل ٣٣ مليون نسمة . أي بمعدل ١٢ اخصائي نفسي لكل مليون نسمة .

وعلى أساس هذه العناصر سيكون مستقبلنا في سنة ٢٠٠٠ مثلاً أي بعد ٣٠ سنة اذا تصورناه كامتداد إلى الحاضر ، سيكون على النحو الآتي :

١٩٥٠ اخصائي موزعين على ٦٦ مليون نسمة .

أي بمعدل ٢٩ اخصائي تقريبا لكل مليون .

هذا دون أي حساب للوفيات والهجرة .
الخ .

فإذا ادخلنا هنا الاعتبار بأفضل نسبة ممكنة فسيهبط العدد الى حوالي ١٣٠٠ ، فتصبح النسبة حوالي ١٩٥٠ اخصائي لكل مليون نسمة . وبالتالي ستتحسن النسبة عما هي عليه الآن بما يقرب من ٥٠٪ من حجمها الحالي .

ولكي تبين أماننا القيمة الحقيقية لهذه الأرقام والنسب لابد من عقد بعض المقارنات . غير أنني أن أجا إلى المقارنة مع الحال في دول أخرى ، لأن هذا قد يثير عددا من الاعتراضات ، وإن كان وضعنا الدولي يحتم علينا أن ندخل ذلك في اعتبارنا . أنجي إذن كل هذا جانباً ، وأبرز نوعاً آخر من المقارنة ، هو المقارنة داخل مجتمعات بين حجم التخصص النفسي ، واحتياج بعض التخصصات الأخرى .

فعدد المقيدين في نقابة المهن الهندسية يبلغ الآن حوالي ٢١ ألف عضو . أي بمعدل ٦٣٦ مهندس لكل مليون نسمة ، فإذا تصورنا أن هذا العدد سيتزايد بنفس المعدل الذي يتزايد به الاخصائيون النفسيون مع ادخال العوامل المضادة في اعتبارنا فسيكون لدينا في سنة ٢٠٠٠ حوالي ٧٠ ألف مهندس ، أي بنسبة ١٠٦٠ مهندس لكل مليون نسمة .



كذلك يبلغ عدد المقيدين في نقابة الأطباء حوالي ١٢ ألف عضو * أى بنسبة ٣٦٣ طبيباً تقريباً لكل مليون نسمة * وفي سنة ٢٠٠٠ يصبح العدد المقدر لأعضاء هذه المهنة حوالي ٤٠ ألف طبيب ، أى بنسبة ٦٠٦ طبيباً لكل مليون نسمة .

هذه هي صورة المستقبل الآل اذن :
١٩ اخصائى نفسى لكل مليون نسمة
١٠٦ مهندس لكل مليون نسمة

٦٠٦ طبيب لكل مليون نسمة
وعلى ضوء هذه الصورة لابد من اختيار المستقبل الارادى على اى موضع من تدرج الارادية * على الا يأسرنا التفكير فى أعداد الخريجين فحسب ، والا نأسرنا فكرة قد توحى بها خطأ هذه المقارنة التى عقدناها بين أعداد

التفسيرين والمهندسين والأطباء ؛ فقد يظن ان ما نهذف اليه من المقارنة هو ضرورة تحقيق المساواة بين أعداد المئات الثلاث ؛ لكن هذا غير صحيح ، ربما قصدنا فقط الى ابراز حقيقة هامة هي ان مجتمعنا (فيما يتعلق بعاجته الى العلوم الاساسية) لا يزال يتطور بعبطة غير متوازنة ، اما عن التوازن بعضى بأن تتساوى الأعداد او أن تتناسب فيما بينها بناء على صيغة أخرى غير التساوى فهذه مسألة أخرى * المهم أن هذه الصورة تبدو غير معقولة بالنسبة لمجتمع يتجه بقدر كبير من طاقته الى احداث تغييرات كبيرة فى نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية الذى كان سائدا الى وقت قريب ، ومع ذلك فهو لا يعد عدته من الاخصائين النفسيين اللازمين لمبادئ الصناعة الاجتماعية المتلاحقة ، وبرامج العلاج .. الخ .

على ضوء هذه الصورة اذن لابد من اختيار

أقسام بذاته يجمع بداخله الخيوط المختلفة
ليشكل في القالب المناسب ؟ أم نجدد في مفهوم
القسم بحيث يصبح القسم هو الوحدة الأساسية
للجامعة وليس الوحدة الأساسية للكلية ، فإذا
بقيت الكلية كوحدة إدارية فهذا ينبغي ألا يفرض
على الدراسات نفسها وحدة مصطنعة ليس لها
ما يبررها إلا أن تنسب إلى كلية بعينها .

ومن يدري ربما كان التفكير في مستقبل علم
الخمسة « ١٩٥٤ » إجابات مجموعته الثانية
النفس في مصر هو أحد الطرق الرئيسية التي
من خلالها نجد أنه لابد من التفكير في تطوير
جامعاتنا بما يناسب نهج العلاقات الموضوعية
بين فروع المعرفة في الثلث الأخير من القرن
العشرين .

والتعليم الجامعي لابد وأن يقوم على تعليم عام
يحسن أعداد الطالب له . وعلى ذلك لابد من أن
يمتد تفكيرنا إلى تدريس علم النفس في التعليم
عام . وهنا نشعر جميعا بعلم الرضا عما هو
قائم ، ونرغب فيما هو أفضل ، ولابد في هذه
الحالة من التفكير في توجيه جديد لهذه الدراسة ،
بحيث يصبح أهم ما يميزها إبراز أهمية التبرينات
المعملية على أدوات بسيطة مثل السيكلوجرافومتر ،
جهاز الرسم في المرأة ، والتكستوسكوب
(أو العارض السريع) في أبسط صوره ، هذا
من ناحية وإبراز أهمية الرياضة والإحصاء من
ناحية أخرى .



ولنترك الآن محور الجامعات .

وننتقل إلى المحور الثاني : التطبيق في
صورة خدمات .

خط التطبيق الذي ننتهجه الآن ينبغي له أن
يطور كما وكيفا ؛ فاما من حيث الكم وهو أضعف
الايمان من حيث الصورة الإرادية للمستقبل
فلا بد من التفكير الجدي في زيادة حجم الخدمة
المقدمة في الميادين الثلاثة التي سبق أن ذكرناها ،
وهي ميادين الصناعة ، والخدمة النفسية
الكلينيكية ، والرعاية النفسية المقدمة في وزارة
الشئون الاجتماعية .

ولكن الصورة الإرادية حقا ينبغي لها أن

المستقبل الإرادي لعلم النفس في الجامعات ؛
في المستقبل القريب سيكون لشعبة علم النفس
في جامعة القاهرة ، وفي كلية البنات الإسلامية ،
اسهام له وزنه في تخريج أعداد من
السيكولوجيين . ولكن هل هذا يكفي ؟ لا بد من
التفكير ببنى من شجاعة الإبداع . الشعب
لا تكفي ، لا من حيث الكم ولا من حيث الكيف ؛
لا بد من التفكير في مفهوم القسم تعريفا لثوعية
الدراسة من بعض القيود التي يفرضها مفهوم
الشعبة . والاتجاه إلى مفهوم القسم يحسن أن
يصحبه إعادة النظر في نوعية الإطار الذي يحيط
به ، هل هذه التبعية لإطار كليات الآداب وهي
التبعية الغالبة الآن ، لا تزال تسمح لمدارس
العلوم النفسية في سبعينات القرن العشرين أن
ينقلني هذه العلوم ومجموعة العلوم المساعدة
بالقدر المناسب وفي المناخ المناسب ؟ هل يمكن
لدارس العلوم النفسية اليوم وفي المستقبل
القريب أن يجد العمل المناسب داخل إطار كليات
الآداب ؟ وهل يمكنه أن يجد المتحف المناسب
لدراسة المخ والجهاز العصبي في صورته البشرية ،
وفي الصور المتعددة التي مر بها عبر السلسلة
الحيوانية وهو ما لابد من العلم به في دراسات
علم النفس المقارن ؛ وهل يمكنه أن يتلمذ دوسا
في فيزيولوجية الجهاز العصبي حتى يتمكن بعض
دروس علم النفس الفيزيولوجي ، وحتى يستطيع
أن يتعمق للقيام بتصنيفه في الدراسات
السيكوفارماكولوجية بوجه خاص ؟ وهل سيتاح
له القدر اللازم من الدراسات الطبيعية التي لابد
منها حتى يعرف كيف يستخدم كثيرا من أجهزته
المعملية وكيف يطورها ؟ وأخيرا هل سيتاح له
التعلم المناسب للرياضيات العليا التي لا بد منها
لمتابعة التقدم الحديث في بناء المقاييس النفسية
وفي الدراسات التي تتناول الاحتمالات المختلفة
لاشكال القرار ، وفي كثير من دراسات التعلم
ويكفي أن نذكر هنا دراسات مود F. Mosteller
واستير W.K. Estes وأمثالهما ؟

هذه كلها أسئلة من شأنها أن تدفعنا إلى إعادة
النظر في وضع شعب أو أقسام علم النفس في
كليات الآداب . ومع ذلك ففي كليات الآداب
دراسات لابد لدارس علم النفس من الاتصال
بها ، كالاتصاف والاثنولوجيا الحضارية
والثقويات .

امام هذا المآزق لابد من أن ننسأل : ما هو
الحل الأمثل ؟ هل نتجه إلى مفهوم الكلية أو المعهد

تتناول امر التطبيق من حيث الكيف بالإضافة الى الكم .

والخطوة الاولى في التفكير هنا يجب ان تشير الى مجالات جديدة لم ينفذ اليها التطبيق بعد : من ذلك ميدان الجريمة ، فالتجربة النفسيون ينبغي لهم ان يقدموا خبراتهم في خدمة العدالة في المحكمة ، فسواء فيما يتعلق بالقاء الضوء على سيكولوجية الجاني ، أو على سيكولوجية الضحية ، أو على سيكولوجية الشاهد . وكذلك ينبغي لهم ان يقدموا خدماتهم داخل السجون .

والى جانب ميدان الجريمة يوجد ميدان الاعلام . كما يوجد العديد من ميادين الخدمة التي تقتضيها الحياة في المدينة الحديثة بخدماتها وتعقد الحياة فيها .

على ان احسنه أو التطبيق آيا كان شيدانه يجب ان يرشده تعليم مهني متخصص حتى يوثق الى الاستعداد من كل امكانيات التعلم التي يبيحها المستوى الراهن للفروع الاساسية . وقد جربنا في معظم فروع التطبيق على مفهومات الدبلومات المهنية . وهذه بالنسبة لعلنا لا بد من الاكتار منها لتغطي فروع التطبيق المختلفة .

على ان الصيغة المتمثلة الآن في دبلوم علم النفس التطبيقي بجامعة القاهرة ليست بالصيغة المرضية تماما ، ولابد من ابتكار صيغة أخرى في المستقبل تجمع بين هيمنة الجامعات على تنظيم العملية التعليمية ، وبين تسهيلات اماكن الخدمة حيث يطلب التطبيق . كان تكون هناك دبلوم تعلم النفس الاكلينيكي تابعة للجامعة ومقرها إحدى مصحات الأمراض العقلية ، أو معهد للطب النفسي .

ويغفل الينا ان مراكز البحوث باعتبارها حلقة متوسطة بين البحث العلمي الاساسي من ناحية وبين الخدمة المباشرة من ناحية أخرى ، أي باعتبارها الحلقة المستقلة عن البحوث ذات الاتجاه التطبيقي ، يغفل الينا ان هذه المراكز لابد وأن يكون لها دورها في هذه الصيغة الجديدة وإن كنا نعترف بالحجز من تحديده بالضبط في الوقت الراهن .



بعد ذلك ننتقل الى المحور الثالث : موضوعات علمنا الجديدة باستقطاب جهود البحث والنشر في المستقبل العربي .

جميع موضوعات العلم جديدة بأن تلقى نصيبها من عناية الباحثين . غير أن مجموع الظروف المحيطة بنا من حيث طاقه العمل لدينا وكونها محدودة ، ومن حيث طبيعة الاحتياجات التي تفرض نفسها علينا كلما فكرنا في العمل السيكولوجي ، هذه الظروف تقضي بضرورة ترشيد جهودنا بالاتجاه بها ما أمكن نحو البذل في أحد المجالات الآتية .

أولا : العناية بموضوع المصطلحات وتوحيدها . والجهود الفردية تقوم بدور لا يمكن الاقلال من شأنه في هذا الصدد . ولكن بدون جهود جماعية منظمه متصلة لفترة طويلة نسبيا لن يشيع الاستقرار في هذا المجال .

ثانيا : ضرورة العناية بالدراسات الحضارية المقارنة ؛ ووجه الحاجة يبدو أولا وقبل كل شيء في اتجاهنا المتزايد نحو استخدام أدوات القياس السيكولوجي التي شاع استخدامها في الخارج ، ونحن نعلم علم اليقين أننا لن نستطيع أن نستخدمها بمعاييرها الأجنبية ، وبالتالي فلا بد من إعادة تقنياتها . إلا أن المسألة لا تقف عند هذا الحد ، بل اتعمدها إلى ضرورة النظر أحيانا في إعادة صنع القياس بتعبير مادته الى عادة أخرى يكون لها في حضارتنا نفس الدلالة السيكولوجية التي للمادة المتوفرة في الاختبار الأمريكي أو الإنجليزي في حضارته الأنجلو أمريكية . ولا يجوز أن تقف المسألة عند هذا المستوى بل لابد من تعميق البحوث الحضارية المقارنة حتى نصل الى معرفة أشمل للحقيقة السيكولوجية ، التي تعتبر معلوماتنا عنها الآن معلومات مستتقة غالبا من بحوث أجريت على الإنسان الأوروبي أو الأمريكي . ولن يستطيع القيام بهذه الدراسات في إطار حضارتنا أحد سوانا .

ثالثا : نشر تراث الفكر العربي السيكولوجي ؛



كالمؤتمرات ، ومن الممكن أن نفكر في نشر دورية نلتقى على صفحاتها ، وتفاعل أفكارنا ومعها بعض حماسنا . ومن الممكن أن يهدينا تفكيرنا الى أشكال أخرى من التنظيمات .

جمعيتنا هذه ينبغي أن تلتقي من التذعيم ، في الحجم والقدرة المالية والاستقرار ما يسميها في الاتجاه الذي يمكنها من أن تصبح يوما من الأيام شبيهة بنقابة الأطباء أو نقابة المهندسين ؛ تنظيم يجمع شمل الأعضاء ، ويؤدي لهم خدمات معنوية ومادية ، ويقعد القواعد للحفاظ على مكانة المهنة في نفوس المواطنين .

ولجنة علم النفس لا تزال كائننا حديث الميلاد ، وبالتالي فنحصر الآلية كامكانية قد تفرض نفسها في تشكيل مستقبلها عنصر لا يزال ضئيل الشأن الى حد كبير ، وادارتنا يمكن أن تقوم بعمل كبير في هذا المضمار .



على هذا النحو تنتهي جولتنا في ربوع المستقبل .

وقد رأينا كيف يمكن أن يكون هذا المستقبل آليا محققا لقانون القصور الذاتي ، ورأينا كذلك كيف يمكن أن تتناوله الإرادة بأقارب مختلفة من التشكيل .

ولئن كنت قد عرضت على حضراتكم بعض امكانيات هذا التشكيل الإرادي ، فلم يكن ذلك لأنني أحمل في نفسي تقييما خاصا لهذه الأفكار التي عرفتها ، ولكن لأنني حريص على أن أستثير في النفوس أي قدر من التفكير في مستقبل العلوم النفسية في بلدنا .

الأغراء بالتفكير والتدبير هو كل ما قصدنا إليه ، ونحن لا نزال على يقين من أن تناول المستقبل بأسلوب التفكير العلمي من شأنه أن يجعلنا أقرب الى قدرة أبولو منا الى عجز كاساندر .

مصطفى سوييف

ذلك من شأنه أن يسد ثغرة خطيرة في تاريخ الفكر السيكلوجي ، لم يسدها حتى الآن المؤلفون الغربيون ، والمثال أمامنا كتاب G.S. Brett في التاريخ الموسع لعلم النفس ، الذي لا يكاد يذكر شيئا عن اسهام المفكرين العرب القدامى في تراث الانسانية من الفكر السيكلوجي . وليست المسألة مجرد سد ثغرة ، ولكنها غالباستكون مصدر إثراء لفكرنا ومعنوياتنا .

رابعا : لابد من أن يشغلنا في المستقبل القريب وضع دستور أخلاقي لأنواع نشاطنا المختلفة ؛ في التأليف ، وفي الممارسة العملية للمهنة ، وفي علاقاتنا ببعضنا البعض ، وبأعضاء المهن المتداخلة معنا ، وبالجمهور المحيط بنا ، وبأدوات الاعلام . . الخ . ولا سبيل الى هذا الهدف الا جهد جماعي منظم .

هذه المجالات الأربعة جديرة بأن تستقطب ندرا كبيرا هو جهودنا في المستقبل الإرادي الذي نرسمه لعلنا ، حتى يقدر له الانطلاق واكتساب الشخصية المتميزة على الصعيد العالي .



وأخيرا يأتي دور المحور الرابع ، وهو محور التنظيمات التي من شأنها أن تكسبه ذاتية التي نشعر بها نحن الذين ربطنا مصيرنا به .

هذه التنظيمات تتمثل في كل الأشكال التي ابتكرها مجتمع العلماء ليجمع بين أغصانه في تجمعات صغيرة أو كبيرة تحدث فيها المواجهة ، ويتبلور من خلالها الشعور بالانتماء .

من هذه التنظيمات جمعيتنا هذه ، ومنهـ لجنة علم النفس بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، وربما لجنة أخرى أو ما شابه ذلك .

ولكن من الممكن أن نقوم بتنظيمات أخرى ،



فنيومينولوجيا الدين

عند
هوسرل

● إن الظاهر المتأشرفنا
الذي علمنا أمنا عليه
ليس في الحقيقة هو المثل
الذي ، بل إنه شيء يكون
نفسه على نحو فردي وبدلالة
عميقة . « إ. هوسرل »

د . حسن حنفي

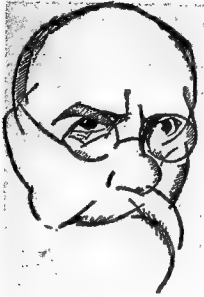
الخلق والدينية وظهور الله كقضية في التاريخ كما كان يقول من قبل كانط ولينج وهردر . كما نستطيع مألشا أن نجد في حياة هوسرل الخاصة وفي اعتراقاته التي أسر بها وهو على قراش الموت لخصاله وتلاميذه وعلى رأسهم اديت شتين نزعة صوفية خالصة ، وإيماننا مميذا بالله وبالكتب المقدسة على ما هو معروف في البروتستانتية الحرة ، حتى أننا لتتسائل في نهاية الامر : هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية ؟

أولا : الله كموضوع خارج الدائرة .

يستعمل هوسرل عدة مصطلحات وتعبيرات ليبدل بها على الخطوة الأولى في المنهج أسمى « تعليق الحكم » مثل :

يبدو لأول وهلة أن الفينومينولوجيا لا صلة لها بالدين ، وإنما نظرية معرفية خالصة استطاعت أن تتخلص من الأساس الديني البروتستانتي للمثالية الألمانية كما وضعها كانط وأصبحت الفلسفة على يديها علما محكما أو منهجا للعلوم الإنسانية . وقد أيد هيدجر وميرلوبونتي وسارتر هذه النظرة بتطبيقهم المنهج الفينومينولوجي على الوجود العام أو الخاص .

ومع ذلك ، نستطيع أن نلمس في أعمال هوسرل المنشورة حتى الآن (اثني عشر جزءا) بعض الاشارات الى موضوعات الدين خاصة الى موضوعه المركزي وهو الله « ووضعه خارج الدائرة » كما نستطيع أيضا أن نجد في مخطوطاته خاصة (K III) تحليلات عديدة للمشاكل



١ - هوسرل

هو الحال في الأشياء الطبيعية . التعالي عند هوسرل وهم Fiction أي أنه ليس موضوعاً أو ليس وجوداً أو أن شيئاً ليس ماهية مستقلة . التعالي أدراكه خاطيء أو مؤلف زائف للشعور ، أو غياب لكل صلة بين الشعور والعالم ، وأن شيئاً الرجوع إلى مقولات هيجل ، التعالي ينتمى إلى منطق الذات لا إلى منطق الموضوع . فإذا كان وجود الإنسان وجود الله وجودين متعاليين ، الأول من حيث هو موجود طبيعي والثاني من حيث هو موجود خارج الطبيعة ، وكلاهما موجودان خارج الشعور ، لفى هذا ما يزعم اليتافيزيقي واللاهوتي على السواء : الأولى لأن بناءه الفلسفي يقوم على افتراض التجاوز والتعالي في صورة مطلق يتعد من الطبيعة ، والثاني لأن مهمته الحاق العالم الحادث بوجود قديم يكون مصدراً له . تعالي

الوضع بين قوسين ، الإخراج من دائرة الاهتمام ، أو الوضع خارج الدائرة (انظر مقالنا السابق ، الفينومينولوجيا وازمة العلوم الأوروبية ، الفكر المعاصر يناير سنة ١٩٧٠) . ويعني التعبير الأخير أيضاً عدم إصدار الحكم على الموضوع أو إخراجاً من دائرة الاهتمام ، فقد خصص هوسرل لموضوع الله فقرة كاملة (الفقرة ٥٨) في الجزء الأول من « الابتكار » بعنوان « تعالي الله خارج الدائرة » ويعني بذلك تعليق الحكم على الله من حيث هو موضوع متعال . لكل موضوع متعال أيضاً يوضع خارج الدائرة ، أي أن التعالي عند هوسرل ليس هو ما يتجاوز حدود الطبيعة أو ما يتعد من الإدراك الحسي ، بل هو ما نبتد عن الشعور وما يخرج عنه سواء كان هذا التعالي خارج الطبيعة ، كما هو الحال في التصور التقليدي لله ، أو داخل الطبيعة كما

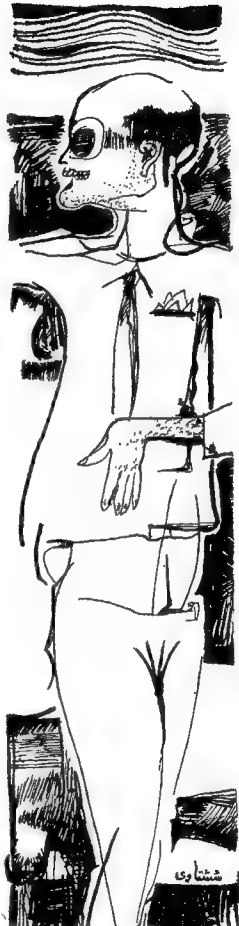
الجوهر اللامتناهي مثل تعالى الجواهر المتناهية ، كلاهما خارج الشعور . وكل ما يتصف بظائع الشيء الكائني لا يمكن ادراكه من البشر الا عن طريق المظاهر التي يبدو هذا الشيء من خلالها ، بل يجب أن يبدو من وجهات نظر مختلفة طبقا لاحوال كثيرة متجددة تنحو في الاتجاهات مختلفة » .

ومن لم يعطى هوسرل التماهي معنى فريدا لأول مرة في تاريخ الفلسفة ويعني به الكائني !

بعد ذلك تأتي الخطوة الثانية من المنهج اعني « البناء » ، فيمد وضع الله خارج الدائرة من حيث هو موجود متمثل يمكن إعادة بنائه من حيث هو موضوع شعوري ، أي من حيث هو موضوع حال في الشعور مباحث فيه . ومن لم تظهر التفرقة الرئيسية بين التماهي والاحلول . الموضوعات التماهية هي الموضوعات الكائنية ، والموضوعات الصالحة هي الموضوعات الزمانية الاولى خارج الدائرة والثانية داخل الدائرة ، الاولى يقع عليها تطبيق الحكم والثانية موضوع للبناء . ويستبدل هوسرل بلفظ ترانسنتنتال الذي أصبح عنوانا للفلسفة النقدية لفظ « حال » (بتشديد اللام) وكلاهما يفيد نفس المعنى . وقد خصص هوسرل لهذه التفرقة كتابا بأكمله « فكرة الفينومينولوجيا » (الجزء الثاني من الاعمال الكاملة) وهي خمس محاضرات ألقاها سنة ١٩٠٥ .

يمكن للشعور إذن أن يتناول موضوع الله كموضوع حال فيه ، أو كمعشور بالطلق أو كحلول للمطلق فيه وهو ما سماه شلر بعد ذلك في فينومينولوجيا الدين لديه « الخلود في الإنسان » ، أو كما قال أوجسطين من قبل « الخلود في الزمان » . يتم بناء الله إذن في الشعور الداخلي بالزمان خطوة خطوة ، ودرجة درجة . وهذا هو معنى المطلق ، « المطلق الذي يثبت من الشعور ويتكون من خلاله بعد أن ينشأ فيه » . يقول هوسرل : « إن المطلق الترنسنتنتالي الذي خلقنا أحكامنا عليه ليس في الحقيقة هو الحل النهائي بل شيء يتكون بنفسه على نحو فريد وبدلالة عميقة » . فمثلا لا تشير قضية « الله يساعدني » إلى صفات الله أو إلى أفعاله بل تشير إلى تجربة ماضية يمكن تحليلها بالفكر .

ويحاول هوسرل التفرقة بين نوعين من الحلول في الشعور ، الأول حلول المطلق فيه وينتج عنه الشعور بالطلق ، والثاني حلول الموجودات الطبيعية فيه وينتج عنه الشعور بالأشياء ، يقول هوسرل : « ليس الله متعاليا بالمعنى الشائع للكلمة وليس حالا كما تحل التجربة الحية في الشعور ، بل هو مطلق يظهر في الشعور المطلق . ولما



كان وجود الله بالمعنى الشائع (المتعالي) مستحيلا ، وكما كان حلول الله من ناحية أخرى في الشعور المطلق لا يمكن أن يكون كحلول الموجود في الشعور كتجربة حية ، وجب أن يكون هناك ، في التيسار المطلق للشعور وفي مظاهر لا نهائيته العديدة ، طرق جديدة لكشف ألوجوات التعالية مختلفة عن بناء واقع الأشياء، من حيث هي وحديات من المظهر مطابقة للمظاهر الأولى » . ولكن يقينا مع ماكس شيلر أن نوحده بين جميع الموضوعات الحالة الطبيعية والاختلافية والدينية ، وبالتالي لا يكون هناك فرق بين دراسة الله كموضوع حال في شعوري وبين دراسة الكرسي أو المنضدة أو القلم كموضوعات حية في الشعور أو بين دراسة الحياة والشغل وثانيه الضمير »

المشاركة أو المسلاقة بين الدوات ، فالادراك الحسي يكون سادقا عندما يشترك فيه الآخرون ، وعندما يتطابق الإدراك ويتفق الجميع على نفس الرؤية ، فالآخر هو الضامن لصدقة الادراك أي أن الآخر يقوم بنفس الدور الذي يقوم به الله كضامن للادراك في النظرية المروضة ، وهذا هو معنى الموضوعية الجديدة ، تطابق ادراك الذات مع ادراك الآخر وليس تطابق الحكم مع الواقع على ما هو معروف في التمرير التقليدي للصدق أو للموضوعية ، بالإضافة إلى مقاييس أخرى مثل وجود الماهيات المستقلة والعلاقات الموضوعية سواء في عالم المثل أو في مناطق الشعور الانطولوجية أو مثل الشعور الفردي الذي هو صورة للشعور المطلق .

والرياضة هي علم مطلق يمكن أن تكون لغة حوار
ممكن مع الله ، الرياضة هي العلم الإلهي الذي يجمع الله والإنسان في علاقة واحدة . « إذا كان الإنسان صورة لله فلاه هو الإنسان المنهائي في البعد » .

لقد استطلعت الفلسفة بتحويلها العالم إلى رياضة تحويل الله إلى مثال أي إلى رياضة شاملة للعالم ولكل عالم ممكن وإلى قوانين مضبوطة لوجود الأشياء مما في الزمان والمكان ولكل موجودات ممكنة وإلى قوانين عليا وإلى نظرية الكثرة وتطبيقاتها في عالم الروح . وبالتالي تكشف مشكلة الله بطرقه مشكلة العقل المطلق باعتباره المصدر الفائي لكل عقل ولكل حس في العالم كما تكشف أيضا عن مشاكل أخرى لا تقل أهمية من مشكلة النقل ، أمثى مشاكل الخلود والحرية.. **فاله عند هوسرل أساسا هو نظام العقل الثابت** حيث أن الفينمينولوجيا أساسا هي نظرية في المعرفة ، والوجود متضمن فيها ، ولكنها معرفة بالماهيات المستقلة والعلاقات المطلقة ، ومن ثم كان الله رمزا للخلود والحرية من حيث أن كليهما حقيقتان نظريتان مطلقتان .

كما يرفض هوسرل أي وليفية لله كتصور حدي (بكر الدال) في التحليلات الإيستيمولوجية . فالتصور الحدي هو الذي يفصل بين مجالين حتى لا يمتد الخط بينهما (الشيء) في ذاته عند كاتلر ثم ورحدي لأنه يفصل بين الظاهر موضوع التجربة الحسية والمعرفة الإنسانية وبين الحقيقة ذاتها موضوع الإيمان) إذ أن كل شيء يصل في الشعور ، الله والعالم والآخرون ويخضع لتحليل الفكر ، وعلى هذا النحو يقضي هوسرل تماما على اختنائية الدينية التقليدية المشهورة التي تضع الإنسان بين عالين وترى أن الدين هو بالضرورة تأكيد لكل ما يوفق أو يتجاوز أو يتمدى على ما هو معروف في الحروف اللاتينية مثل **supra, méta, sur, trans**

وهنا يتصدى هوسرل لنظرية «الصدق الإلهي» عند ديكارت ضمانا لكل شيء ، ضمانا لوجود العالم وذلك لأنه

الله إذن يدخل في علاقة مع الشعور كما يدخل العالم في علاقة معه ، ويكون الله والعالم كلاهما في علاقة مع الشعور . الله إذن ليس واقعة مفروضة بل أنه لا يفرض هذه العلاقة على نحو حادث من الخارج بالتأمل أو من الداخل كفكرة نظرية بل مجرد موضوع في علاقة مع الشعور مادام الشعور هو شعور بشيء . كما أن الله ليس واقعة مفروضة على العالم فرضا عليا على نحو مشروع كما كان يفعل اللاهوتيون في العصر الوسيط عندما يقولون : لكل معلول علة . ومن ثم **فاله ليس مشكلة ولا يمكن إثباته بالبراهين لأنه ليس واقعة خارجية بل هو يبارح في الشعور** . أما البراهين على وجوده الله في الأدائية الترنسندنتالية (ديكارت) فهي من بقايا العصر المدرسي مليئة بالفوضى والاشتباه ، وكان يمكن استخدامها من أجل تخلص الأنا الترنسندنتالية من شرارة الإجباه النفس ، ولكن ذلك لم يحدث ، وظلت نتائية العصر الحديث كما هي : تكر مجرد وعقلانية خالصة من ناحية ، واتجاه نفس وتجربة طبيعية من ناحية أخرى (انظر المقال السابق المشار إليه) .

فالعالم عند هوسرل مخلوق في شعوري في لحظة شعوري به كتجربة حية ، وهو ما حله هوسرل في مخلوط له من أصل العالم . ولا يعنى بالصدر أو بالنشأة للنظريات الكونية التي تتحدث عن خلق العالم كما يفعل مثلا تياردي شاردان ، فالعالم الطبيعي الكوني بين قوسين ، ولكنه يعنى نشأة العالم في شعوري وبناي له كتجربة حية ، فالإنسان موجود في العالم والعالم موجود في الإنسان ، ومن هذا التحليل خرج ماكس شيلر وصاغ نظريته في الوجود التبادل بين الله والإنسان ، هذه النظرية التي من أجلها ترك الكنتية الكلاويكية والمسيحية الرسمية .

ما هو الضامن إذن للادراك الحسي مادام الله لا يتدخل فيه ولا يضمن صحته ؟ هنا يبرز دور الآخر وأهمية التجربة

ميرهن عليه بعد الكوجيتو وقبل العالم ، وضامنا للمحتائق
الرياضية من الشيطان الماكر ، قاله عند ديكارت ضرورة
علمية وانطولوجية في آن واحد بل خالق العالم والنفس ،
والحقيقة ان نظرية الصديق الابن حاولت القضاء على الشك
والنسبية بالجوء الى العواطف الصوفية خاصة التسحور
بالكمال .

ثانيا : الله كموضوع حضارى .

كل حقيقة عند هوسرل لها جانبان : البناء والتطور
او على مايقول البنائيون دراسة الموضوع في المية الزمانية
synchronisme ودراسته في التابع الزمانى
diachronisme او على مايقول هوسرل نفسه دراسة
الحقيقة على انها فكرة او مثال Eidos تم دراستها
على انها غاية او اكتمال Tèlos . قاله كموضوع
خارج الدائرة يمثل الجانب الاول ، الله كفكرة او مثال او
بناء ، والله كموضوع حضارى يمثل الجانب الثانى ، الله
كتطور وكفاية واكتمال .

ويبدو الله كموضوع حضارى في الخلط بين الفلسفة
واللاهوت في الشهور الاوربي ابتداء من ديكارت كما وضع ذلك
في نظريته من «الصديق الالهى» ومن ثم كان ديكارت بهذا المعنى
استمرارا للفلسفة المدرسية في العصر الوسيط ، ففى هذه
النظرية يقضى الله على استقلال العلم والطبيعة معا .



ونمثل نظرية الواحد صورة اخرى من صور الخلط بين
الفلسفة واللاهوت هذا الواحد الذى يصدر عنه العالم على
مايقول افلاطون وانصاره . انها نظرية مغربة حقا من الناحية
الانطولوجية ولكنها منفردة من الناحية الفلسفية واللاهوتية
على السواء . اللاهوت الذن ليس ظاهرا بل هو خليط من
الفلسفة والدين من العلم والايمان ، من العقلانية والاعتصاف
ويقوم هذا الخلط على التوفيق بين الاعتقادات العلمية وربط
اى طرفين في علاقة علة ومطلوب .

ولكن الواحدة الميتافيزيقية - ويعنى بهذا هوسرل
مذهب سبينوزا - استطاعت وحدها التخلص مما يقتضيه
الدين الوهمى - ويعنى به هوسرل الدين الرسمى القائم
بكنهه ومؤسسته وقطبه وشماثه - واللاهوت - وذلك
باعتبار الله جوهر مطلقا للتوحيد بين الله والعالم واستنباط
نظام العالم من جوهر الله ، وقد تم ذلك بما تقتضيات
دينية واخلائية ، ولكن الواحدة الميتافيزيقية انتهت الى
اتقاء على الحرية وعلى كل لاهوت منفصل عن العالم ،
ولكن الذى يقتضيه في راي هوسرل هو روح المنهج ، وهو
ما اكتملته الفينمينولوجيا باعتبارها نظرة واحدة :
التوحيد بين المعرفة والوجود ، بين العقل والتجربة ، بين

قالب السمود ومضمون الشعور ، بين الأنا والآخر .. الخ
ولكن في صورة منفتح .

أما الموندولوجيا (لينتن) فقد كان هدفها التوفيق بين الحقيقة الرياضية والعلمية من ناحية وبين الحقيقة الدينية والألوهية من ناحية أخرى ، أي أنها لم تكن بحثاً نظرياً خالصاً منزهاً عن الفرض شأنها في ذلك شأن الفلسفة المدرسية ، فقد كان الله هو خالق هذا النظام الرابع للملائكة بين اللوات في الطبيعة العامة .

أما المثالية النعتية فهي أيضاً خليط بين المصرفة والإيمان ، بل وهدم حقيقياً للمعرفة من أجل إرساء تواجد الإيمان . وفي ذلك يقول كانت في مقدمة الطبيعة الثانية لنقد العقل الخالص «لأن لزوماً على عدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان» ، لقد نظف مذهب القنوت *Pietisme* على القولانية ، وغلب الإيمان الموروث عصر التنوير وخرجت الفلسفة النقدية دامية هـ ضامناً للأخلاق وللثأقون وللحرية ولأنجد قوى النفس كمالها إلا في الله . لم تتجاوز الفلسفة النقدية أن التوفيق بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الألوهية ، بين وجود العالم ووجود الله ، بين إرادة الإنسان وإرادة الله ، بين العقل البشري والعقل القدسي ، ولكن اللاهوت ليس هو الفلسفة والعلمة ليست هي العلم . لقد ضاعت الداللية لترسندنتالية في الدين والأخلاق عند كانت . كما ضاعت من قبل في الكوجيتو عند ديكارت ، وانتهت إلى الوقوع في التناقض فيما يتعلق «بعقل العقل» الذي يعطيه ماسبه من الحب والتحرية ، فإنه ، وهو أحد مثل العقل ، الذي يعلم وحده كل قبلي دين أن يكون في حاجة إلى تجربة الشيء لأن الله هو الذي خلق من قبل ، الله وحده هو الذي يضم التوائين للأشياء ويمليها كلها بطريقة تأليفية وهي نظرة لثبته ، المجدداتية والحصة مما . الفلسفة النقدية عند كانت كالمثالية الدالية عند ديكارت ، كلاهما يقوم على الله كضامن للمعرفة والوجود ، في حين أن توائين الأشياء ثابتة ولا تستطيع أية إرادة تغييرها ، وكذلك قوانين الأخلاق والحياة العملية . وكل مثل العقل ، والله أحدها ، ليس لها إلا وجود مصطنع !

لم سقطت الفلسفة الرومانسية عند هيجل وشلنجر لتدخل الله والدين واللاهوت في الفكر والتوحيد بين الفلسفة والدين حتى أصبح الدين أي المسيحية ، هو الفلسفة وأصبحت الفلسفة هي الدين ، خاصة وأن المذهب فيما كان «بنا أسطورياً كما كانت الفلسفة فلسفة عاطفية» أي أن الفلسفة الرومانسية كانت انحرافاً من الفلسفة النظرية الخالصة لقيامها على الأسطورة والمهاطة مما .

لم حاول الفلاطونيو كميردج إقامة علم نفس لاهوتي يقوم على فكرة الله في مقابل علم النفس التجريبي ، بل وأضاعوا

الأخلاق إلى علم النفس ، ولكن ظلت المبداءة لاهوتية قرزها أنه في روح كل فرد . أما في المثالية الحسية عند بركلي وخاصة في نظرية التجريد فقد خلق الله الملافة بين التكتل ولكن يرجع الفضل لعلم النفس التجريبي في أنه حرر الأفكار من التمثلات الخائفة (لوك) والتكار أي ارتباط على في النفس يربط الله بالعالم (هوبز) »

هذا الخلط بين الفلسفة واللاهوت في العصر الحديث يشير إلى ظهور الدين كأحد مظاهر الحضارة . فقد حدث خلط مستمر بين الدين والفلسفة أو بين العلم كما وضع في المذهب الفلسفي الكبير في الفلسفة الحديثة ، وأدى الإيمان بالله أو بالحقيقة المتعالية إلى تكوين موجود ميتافيزيقي متمثل شخص في أم إلى اعتبار العالم صادراً عنه في منبعه الأول وفي قاعدته المطلقة . أما الفلسفة فقد أصبحت علماً لكل موجود حتى ولو ميزت بين الموجودات المتناهية والوجود اللانهائي ، وانخلت الطائفي في الدين أو في الفلسفة أو في العلم موضوعاً لها ، كما كان الحال في العصر الوسيط . ولكن هذا العصر قد انتهى إلى الإيد وأصبح عدم تدخل الإيمان شرط تأسيس العلم الحديث وأصبح الاعتقاد جزءاً من تصور الفرد الشخصي للعالم .

الدين الآن جزء من تصور العالم في الحضارة . ولم يحدث ذلك فقط إبان المصور الحديثة ، بل كان موجوداً في الحضارة اليونانية . فقد كان الوقت بالنسبة للآلهة وانصاف الآلهة والسياسيين جزءاً من للوقت العام في الحضارة اليونانية ولكن لم تدخل الآلهة على أنها تصورات مثالية ، بل كانت تعبر عن قوة ، أسطورية مختلفة أو ترمز إلى مومضات طبعية في العالم ، وهي ماحدث في كل دور تقوم على آلهة خاصة للسمود معنة لتفهم أمة مشكلات نظرية . الدين الأسطوري له حضور في التارنث ودرنط والتكيف والتأقلم مع البيئة وهو الدين الذي درسه علماء الاجتماع .

ولقد ظهر هذا الدين أيضاً في الحضارات ثم الإروسة كالحضارات الشرقية في الصين والهند ، فهي حضارات مرتبطة بفنات عملية وتقوم في تصورها الكون على الدين الأسطوري ، فالعالم في التصور الهندي مجرد افتراض لأنه لا يخضع لعلم عقلي موضوعي . والعالم في التصور الصيني ، بل في التصور اليوناني حتى صولون ، عالم ذاتي شخصي يقوم على شخصي الطبيعة .

أما الحضارة الأوروبية ، فبالرغم من خلطها بين الفلسفة واللاهوت كما وضع في الفلسفات الحديثة ، فإنها استطاعت تحويل الدين إلى بحث نظري خالص حتى أصبح الله هو العقل الشامل ، يظهر من خلال الإنسان في تجسيرة ذاتية ويحول إلى مثال كما تحول العالم أيضاً إلى مثال أو كما تحولت الطبيعة إلى رياضية على يد جاليليو . لقد استطاعت



والثاني عندما يعيد بناء الله كمقل مطلق في الشعور أو في التاريخ ، ويبدو هنا وكأنه أحد المؤلدة للرباطة أو الحقيقة في التاريخ .

ولكن بصرف النظر عن هذين الموقفين الواضحين من خلال نصوص هوسرل التي ذكرها من الله نجد موقفا آخر من خلال حديثه عن المطلق الفلسفي الذي هو في الحقيقة ، على ما هو معروف في تاريخ الفلسفة الحديثة ، صورة أخرى لله في الدين . فإذا كان الموقفان الأولان موقفين مباشرين من الدين ، يكون حديثه عن المطلق موقفا غير مباشر أيضا من الدين . فقد تحدث هوسرل عن بعض الموضوعات الفلسفية التي هي في الحقيقة أشكال أخرى لنفس الموضوعات القديمة بعد أن تم نقلها على مستوى الشعور والتعبير عنها بإغة إنسانية

الحفارة الأوربية تحويل الدين إلى علم شامل ، والله إلى منطق ، وأعطت لكل محتويات الدين معاني مستقلة يمكن التعبير عنها بصورة خالصة كلامية الجذر التريبي في الجبر

وقد تم ذلك للشعور الأوربي بعد جهد طويل ، ولم يستطع صياغة العلم الشامل الذي أمثلته الفينومينولوجيا صورته النهائية والذي حل محل الدين إلا بعد انقضاء خمسة قرون من الزمان . فقد كان هذا العلم مشروع الوحي الأوربي الذي ظل يبحث عنه . وهذا يفسر لنا سر الفألية الكامنة في هذا الوحي وكان يدا خفية تدفعه للسمي وراء المطلق والبحث عن الكمال . الله الآن على مايقول هيجل هو العقل في التاريخ والتاريخ يحتوي على العلم الشامل «العلم السار» الجسم لتحويل العالم إلى مثال ، الذي بدائه الفلسفة بتحويلها الله إلى منطق حتى يصبح حاملا للوحي . المطلق» .

وهكذا يصف هوسرل الشعور الأوربي وكان الله يقوم على رأس الجماعة الإنسانية . فأنه هو مثالية العالم والتاريخ مما يتحد فيها الدوات المعلقة من أجل انتصارها على الموت . يظهر الله من خلال الجماعة البشرية دليلا على كمالها ، وليس الله هو مجموع المونادات بل الكمال الأول الموجود لهما . الله هو غاية الإنسانية طبقا للعقل المطلق، الله هو مركز كل المونادات ، الله هو الأحد اللانهاى ، الحياة الكاملة في الشخصية الإنسانية والموجود المطلق . وهنا يلحق هوسرل بما قاله كانت وهرندولسمتج من قبل من أن الله هو مسار الحقيقة في التاريخ ، وأن الإرادة الإلهية تتحقق من خلال تقدم التاريخ وبقوانينه . فلا فرق بين العناية الإلهية والتقدم البشرى ، كما يلحق بهيجل لأن الله ليس فعلا بقدر ما هو ضرورة وغائية ، وليس كمية وجود إلا لعملية أو مسار أو لولوجية تحقق نفسها « وكان الإله المشبه الجسم الذي دفعه الشعور الأوربي مثل بدايته يظهر من جديد في صورة عقل مطلق في المنطق أو في التاريخ ، ويصبح الدافع المحرك للشعور الأوربي في البحث عن الحقيقة بحثا نظريا خالصا .

ثالثا : هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية ؟

لهوسرل إذن موقفان : الأول عندما يضع الله خارج الدائرة ، وبالتالي يكون أحد الرفضين للدين الرسمي





المستوى الخلقى الى المستوى المنطقى لكائنات الحرية
اسما للفلسفة عملية .

وبالإضافة الى حديث هوسرل عن المطلق ، وهو انه
المقل عند الفلاسفة ، نجد ان الفينومينولوجيا نفسها
باعتبارها علما أو فلسفة أو منهجا ، توحى بأنها طريق
نحو الخالص ، والخاص هو الشامل أو الملقى أو
الثاني ، بل ان هوسرل كثيرا ما يستعمل لفظ الطريق
« من .. الى » ليوحى بأن الفينومينولوجيا منهج لرنع العالم
المادى ، في الموقف الطبيعي الذى ساد العلوم الانسانية
خاصة علم النفس ، الى الصالح الروحى . صحيح ان
هوسرل لا يستعمل لفظ « روح » كما هو الحال عند
ميجل ولكنه يستعمل لفظ « العقل » للدلالة على نفس
المعنى « فالإنهاء النفس الذى دما اليه هوسرل في الفلسفة
الحساب هو في الحقيقة دعوة الى الاقتراب من « اقرب
الاشياء اليها وألصقا بها » بلغة العصر الوسيط « أو من
« نفسى التى هي اقرب نفسى » بلغة أوفسطين . والانبهاء
المثالى في « بحوث منطقية » دعوة الى الاملى والى الانتقال
من المادة الى الروح ، ومن الحس الى العقل . أى ان
طريق هوسرل هو من للداخل الى الداخل أولا من
الدخل الى الاملى لانيا على ما يقول لاشليبييه ملخصا
حركة الذهب المثالى المؤمن . والمنهج الفينومينولوجى نفسه
الذى بدأ في « الاتكار » بأجزائها الثلاثة قد يكون اكبر
مميز من موقف دينى منتشر . فتطبيق الحكم موقف دينى
فمعنى لانه تحرير للنفس من سيطرة الموقف الطبيعى بقلب
المنظرة من الخارج الى الداخل ، ومن المكان الى الزمان ،
ومع ان تطبيق الحكم يبدو وكأنه شك في الحقائق الوضوعية
أو جبر من العالم أو خطوة الى الوراء الا انه يدل في
الحقيقة على ايمان لا يتزعزع بحقيقة مطلقة ادخرها هوسرل
لوقت آخر حين البناء ، كما ادخّر كانت من قبل الله
والحقيقة من العقل النظرى الى العقل المعلى ، فالبناء
هو تحويل العالم الكبير الى العالم الصغير وتحويل البصر
الى بصيرة ، وللازمة الى رؤيا . اما انما الاعتقاد لهى
تدل في الحقيقة على درجات الايمان الذى يربط وينتص
على ما تقول الفرق الكلامية أو يقيب أو يصبح موضوع
شك . اما حياء الصور أو للصور الفخايد رلفس
لسيطرة الاتجاه التجريبي عليه أو على ما يقول الصولية
التخلي عن العلائق والتعلق بالحقائق ، اما منهج الايضاح

شاملة مفتوحة مثل : المطلق « الماهية المستقلة » المثال ،
الفكرة الخالصة ، حتى يمكن ان يقال ان كل الفلسفة الحديثة
على الاقل في جانبها الدينى ، خاصة المثالية الترنسندنتالية
هى اشكال اخرى للموضوعات الدينية القديمة .

فمثلا يتحدث هوسرل عن **المطلق** عندما يظهر في صورة
منطقية خالصة أو عندما يبدو في جوار الشعور ، أى ان المطلق
يظهر اما في الشعور أو في الضرورية ، ويتصف المطلق لديه
بالشمول والوضوعية (ليس الموضوعية العلمية بل وجود
مناطق انطولوجية في الشعور) . كما يبدو **المطلق كفضل حال**
في الادراك الباطنى الذى هو ميدان المطلق وموطن الآخر .
وعندما تتحقق التجربة الحية في فعل تتحول الى واقعة مطلقة
والكل طرف متضارب مع الشعور بالمطلق ، والفكر من حيث
هو احساس باطنى له صدق مطلق . بل ان الفينومينولوجيا
نفسها بحث من المطلق وولفى كل صور الشك أو النسبية .
لتحليلات الفينومينولوجيا للمطلق ومظاهره المختلفة في الشعور
بالمطلق وفي الماهية الخالصة تشير الى هذا الدين الانسانى
الملقى في الفلسفة الحديثة .

كما يظهر الموقف الدينى غير المباشر في حديث هوسرل
من ميدان **الاخلاق والعمل** المتشترى وراء **المنطق والرياضة** .
لذا كانت اخلاق الامرالجازم مرتبطة بالقنوت نالفينومينولوجيا
لانقل فتوتا منها لان التمييز بين **التمعالى والحلول** مطلب دينى
محض ، فالتجربة الحية الترنسندنتالية ضرورية مطلقة « اما
حين ان التجربة الحية الترنسندنتالية حادثة نسبة في
عالم الذات وما يشغله من مناطق انطولوجية فانه ايضا
محيط للقيم وعالم للخير » توحى الفينومينولوجيا خاصة في
مراحلها الاخيرة ول المخططات التى لم تنشر حتى الان بأنها
نقد للعقل المعلى قبل ان تكون نقدا للعقل النظرى ،
كما تدل على اولوية **الاخلاق على المعرفة** . ولولا هذا السنار
المنطقى الرياضى لبنت الفينومينولوجيا على انها طريق صوبى
لاعلاء الروح اكثر مما تبدو الان وكأنها نظرية في المعرفة ،
ولو لم يستعمل هوسرل تحويل الاخلاق الى رياضة لكان
الطريق الصوبى اكثر وضوحا « بل ان كثيرا من المشكلات
العقلية مثل الحرية لتظهر على استحبابها في التحليلات
الفينومينولوجية تحت سنار مرفق : فنشاط التصور
تشاط حر ، ونشاط الخيال تشاط حر ، وافعال الشعور
افعال حرة . ولو لم يحصل هوسرل مشكلة الحرية من

وأما التثليث تند عن العقل لأنها سر الهى لا ينفذ اليه
الا بالايان امرنا مدى رفض هوسرل للعقائد الدينية .

كما يرفض هوسرل كل الطقوس والشعائر في الدين
ويمع هذا الجانب الاحتفالى في العقيدة « أتمم إيمان
الكاثوليك تجلسون على المائدة » (القداس) « وأنتم تجلسون
في حفل » وذلك لان تقديس الله على هذا النحو ليس
بمثل هذه السهولة . وهو يود لو فعل ذلك « لو اننى
استطيع ذلك ا » ولكنه في الحقيقة لا يستطيع ممارسة
اساليب الوثنية في العبادة والتقديس ولا يراه الا كفيلسوف
يعتبر الله رمز للعقلانية في الشعور او في التاريخ .

٢ - يرفض هوسرل اذن المؤلف الدينى الرسمي
كموضوع وك موضوع وكفاية ، فهو يرفض الإيمان المسيحي
بالعقائد كما عليه الكنيسة على انه الطريق الموصل الى
الله ، ولا يرضى الا بايمان الفيلسوف الى الوصول الى
الحقيقة بجهده الخاص دون مساعدة خارجية من الكنيسة
او حتى من الله . « حياة الانسان ليست الا طريقا نحو
الله . ولقد حاولت ان اصل الى هذه الغاية دون براهن
ومناهج ومساعدات لاهوتية ، لاني ان اصل الى الله دون
مساعدة من الله . يجب على كل نحو ما ان ابرهه ان دون
فكرى العلمى حتى اشق طريقة نحوه لهؤلاء الذين ليس لهم
يقين الإيمان عن طريق الكنيسة . الى اعلم ان هذا الطريق
خطر بالنسبة لي ان لم تكن لدى أرتبساطات عقيدة بالله
وايمانا بالمسيح . » يرفض هوسرل اذن كل المساعدات
الخارجية ولا يرضى الا بالبحث الحر ، ولكن هذا البحث
بمعه مرتبط بايمان سابق دفين وهو البعث الى العلم
وراء الحقيقة ، وهو معنى عبارة المسيح « لن تبحث عنى
ان لم تكن قد وجدتني من قبل » . ويقرر هوسرل نفسه
الفينومينولوجيا على انها بحث خالص من الحقيقة ، او
على انها الحقيقة نفسها : فهي موضوع ومنهج في آن
واحد . ويمتيز « تعليق الحكم » وسيلة للحصول على
الحقيقة دون الاعتماد على أى شيء سوى الذات .
« ان الذين لا يقومون به يخشون الدخول اليها حتى من
اجل البرهنة على الاسس اللاهوتية للحقيقة » . انهم
يخشون او طمنا منهم ان يخرجوا من اذهانهم ، ولو للحظة
واحدة ، الوحي والعقيدة والله نفسه ، لانهم يخشون
الوقوع في جحيم الشك الاطلاق ا » فهو يرسى على
الفلسفة الحديثة هذا الموقف الذى وضعها فيه ديكارت
عندما اراد ان يقف على الشك من طريق الإيمان بالله ،
وينبثق هوسرل الى القول بثنائية الحقيقة : الحقيقة
العقلية للفلاسفة والحقيقة الدينية للعامة ، وثنائية
المنهج ، العقل للفلاسفة والوحي للعامة ، وثنائية لغات
التعبير ، اللغة العقلية للفلاسفة والصورة الحسية للعامة ،
وثنائية الموضوع ، الاسماء ذاتها للفلاسفة والرمز للجمهور .
ولكن الفينومينولوجى هو الذى يحاول الاخذ بالطريقين معا
لانه لا يمارس حقيقى بينهما « هناك مساران يبحث كل

نقد يكون رغبة في الرؤيا الصادقة واستيعابا للامور
وتجلبا للحقائق في الشعور . أى ان الفينومينولوجيا كما
وضحت في « التجربة والحكم » على انها دراسة للتجارب
السابقة على الحمل المنطقى قد تكون علما لبواطن القلوب
على ما يقول الصوفية وهو ما اعترف به هوسرل نفسه
في آخر التمثل الخامس في « ثاملات ديكراتية » عندما
اراد شمرا لعلمة الجديد فوجده في شعار سقراط « اعرف
نفسك » لذلك كان حكم البشر على ما وصفته كاهنة معبد
دلفى ، او في عبارة أوفسطين « ايها الانسان ، الحقيقة
تكن في باطنك » .

اما حديث هوسرل عن الله باعتباره غائية في التاريخ
واكتسالا للشعور الأروبي وبشأن منه من الحقيقة المطابقة
فقد اغضب بما يسميه اللاهوتيون دراسة أخوية
Eschatologie ، أو مايسميه لاهوتيو الكتاب المقدس
انتظار الخلس Messianisme إيمانا بأن الله يرمي
التاريخ ، وان كل نبى يكشف من حقيقة يكملها النبي
الذى يمهده حتى تكمل النبوة في آخر الانبياء وتكتمل
الحقيقة .

قد يبدو هذا التفسير الدينى الفينومينولوجيا
متسفا ، ولكن اعتراضات هوسرل في اواخر حياته تؤيد
هذا التفسير من ان الفينومينولوجيا زمة صولية اشرافية .
وتدور هذه الاعتراضات التى ادلى بها هوسرل الى
خلصائه وللايهده وهو على اراضي الموت ، واتى نشرها
اوستريشر Österreichischer ضمن كتابه « سبعة فلاسفة
يهود امام المسيح » في قضاي ثلاث :

١ - رفض هوسرل للدين الرسمي بعقائده وطقوسه
وشعائره ومؤسساته كما يفعل المرفوية عندما يرفضون
تصور الفقهاء للدين على انه فريضة وليس حقيقة او كما
يفعل الفلاسفة عندما يبينون تناقض العقائد ، يقول هوسرل
معلقا على كيركجارد « انى متفق معه على كل شيء فيما عدا
التناقض » . فهو مؤمن مع كيركجارد ، ولكن الإيمان لديه
ليس ايمانا بالتناقض بل بالعقل ، فالتناقض ضد العقل ،
والفينومينولوجيا تحليل عقل للتجربة الحسية وادراك
ماهيتها المستقلة ، فهو يرسى مؤمن بايمان الفلاسفة بقدره
العقل على الوصول الى الحقيقة .

ويرفض هوسرل كل الجانب الفلسفى في الدين
لانه يند من العقل او على الاقل تحتاج كل عقيدة الى
دراسة واقية قد تستغرق العمر كله حتى يمكن فهمها .
« انى الآن رجل مسن وقد قمت طيلة حياتي بعمل كل
شيء بمثابة حتى انه يجب على قصاء خمس سنوات في كل
عقيدة . انظر كم سابلغ من العمر حتى اصل الى النهاية
واحقق غرضي » . فلو عرفنا ان العقائد المسيحية وعلى

منها من الآخر دائما ويتفابلان ويبحثان عن بعضهما من جديد ، وهما طريقا المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية ، المعرفة العقلية والمعرفة عن طريق الوحي » .

٣ - ولكن في الحقيقة هناك بعض الاعترافات الاخرى التي تدل على ان هوسرل يعد في العهد الجديد خاصة في الوصايا على الجبل ، كما هو الحال عند برجون ايضا ، ما يفنيه من الفلسفة ومن التحليل الفينومينولوجي ، « انظر الى عهدي الجديد ، انه دائما على مكتبي ولكنني لا افتحه مطلقا لاني اعلم انني اذا شرعت في قراءته فانه ينهبني على ان اتارك الفلسفة ! » ومع ان هوسرل كان يحس احساسا حادا برسالته ويانه هو الذي اكمل التسالية الالمانية ويانه هو الذي انهى التسعود الاوربي الذي بداه ديكارت وقد كان هذا الاحساس حريا بان يؤدي به الى غرور الفيلسوف الذي تكتمل الحقيقة في عقله ، لقد ظل متراضعا مؤثما بالعهد الجديد وبان عبارة من عبارات المسيح « ماذا ستكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك ؟ » قد تلخص الفينومينولوجيا كلها او قد تنفي من الحقيقة نفسها ، « منذ شبابي صارت كل قوى الغرور ، والان قد انتصرت عليها ، حتي غرور وظيفتي ، واحترام طيستي ، وعاجبهم بي ، وبدونهم لا يستطيع اى مستأذن ان يعمل ، كنت افضل قبل ان اموت الانبياء الى العهد الجديد كما فعل تيرلان والا اقرأ شيئا سواء ، فما كان اجمل ذلك من اسمية » . وبذلك يمكننا ان نقول بوضوح تام ان المثالية الترنسندنتالية بوجه خاص ان هي الا عود للوصايا على الجبل ولجوهز الانجيل في الدعوة الى اولوية الماطن على الظاهر ، وان الشوط الذي قطعه الفلاسفة الماتاليون عبر مدة قرون قد طراه المسيح في الاصحاح الخامس من انجيل متى في فقه عين ، « بصعب ان خلقت وسماكتي كالفيلسوف ، كنت اود ان اكون حرا في ان اعمل لمعرفة نفسى لانه لا يمكن لانسان ان يعرف نفسه ان لم يقرأ الكتاب المقدس » . وفلسفا عن ذلك يؤمن هوسرل ياله ايماننا مسوفيا اى ايماننا بسر لا يمكن التفكاد اليه . انه عند هوسرل هو القريب منه العهد منه على ما يقول الصوفية ، « اني اعلم انه معي ولكن لا اشعر انه قريب مني » بل لقد تحول هوسرل في اواخر حياته من اليهودية الى المسيحية بل والى الكاثوليكية بوجه اخس ، ولا يعلم ذلك الا خلاصاه واجباؤه ، كما قيل لاني يد تلميذه وصديقه الفيلسوف البرلندي رومان نتاجارون طقس العشاء ، وقد خبر هوسرل في ايامه الاخير من بعض المواجهات التي يمازها الصوفية في لحظات جذبهم . فنحن نجد كثيرا من العبارات الرمزية المتشابهة تقترب من لغة النور التي يستعملها كبار الصوفية . فيعد ان قرأ الانجيل مرة جلس في التسويد وقال : « اليسوم سسطلعت شمسسان على .. » ثم اردت « من التسويد ثم من الظلمات ظلمات كثيرة ثم الى النور من جديد » وكان هوسرل

قد عرف حكمة الانراف ولغة النور والبرزخ . وقد ارتبطت لغة النور بلغة الكشف « لقد رايت شيئا رائعا .. بسمة اكتب .. » ثم اخذ يملئ ، وفي ايامه الاخرى كان ايمانه حاضرا دائما لا خفا من انوار او طمعا في حياة افضل بل تمبيرا من الاساس الديني المستر وراء الفينومينولوجيا التي اراد لها ان تكون علما محكما . قائل بمرل لاهسنى الراهبات التي آمنت لزيارته في ايامه الاخرى ، وقد راج المنهج الفينومينولوجي في الاوساط الدينية ووجا كثيرا ، « آه ! انفسهم ان تكوني حاضرة لحظة موتى ، تقرئين الانجيل بصوت عال لثناء دكونى الخلود » ، لقد انتهت هوسرل عدة مواجهيد صوفية قد تكون آخرها الاحساس بالطمأنينة والنبذة « ما اعظم يوم الجمعة المقدس لقد فطر لنا المسيح جميعا ! ! »

ومع ذلك يظل هوسرل مؤثما بانكان الوصول الى الحقيقة بالعهد البشرى الخاص ، وان كان مؤثما بها من قبل . صحيح ان الفضل الالهي هو حرية الله في ان يهب من يشاء ولكن « الانسان لا يقترب من الله بالفضل ، بل بمجهوداته الخاصة الذاتية » وبذلك يكون المسيح هو رالد كل باحث من الحقيقة ، « يسى الناسك » ، وكل مسيح ، على طريق فسق ورفلغ ، يستطيع ان يقع بسهولة ولكنه ايضا يمكنه ان يرتفع ! !

وهكذا تدل اقوال هوسرل واعترافاته الاخرى على ان الفينومينولوجيا نزعة صوفية في صياغة عقلية تعد بحق بمثابة حكمة الاشراق في الوحي الاوربي ، وتكون الفينومينولوجيا احد الانجازات الروحية المصاهرة وريثة المثالية الترنسندنتالية ، التي هي بدورها وريثة الايمان التقليدي . لذلك يصرح هوسرل في آخر «أزمة العلوم الاوربية» مستهدفا اعطاء أوروبا دفعة روحية جديدة قائلا : « ان لحظة الوجود الاوربي مخرجين فلفظ : سقوط أوربا في غربتها من معنى حياتها العقلية وسقوطها الى دله العناء للروح والبربرية او ولادة أوربا من جديد من روح الفلسفة من خلال بطولية العقل التي استطاعت القضاء نهائيا على الاتجاه الطبيعي . فلنتكافح ضد خطر الاخطار باعتبارنا اوربيين طبيين في شجاعة لا يتواني كفاهاه الدائم ، ومن هذا الاحتراق انشائج من العدم الذي يترد الى عدم الاعتقاد ونثار الشراء الصارخة في رسالة الغرب الانسانية ، من رداد الجهد الكبير لفوتكس(١) تبث حياة داخلية وتسود الروح كدما ن مستقابل كبر وطول للانسانية . حينئذ تكون الروح وحدها هي الخالدة ! »

تحسين حثلي

(١) فوتكس طائر خرافي كلما أحرق بعت من جديد من خلال الرماد .

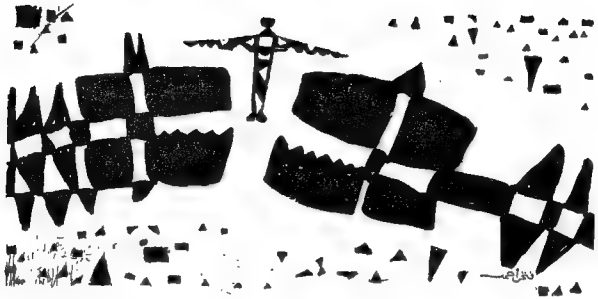
النظرة الأمريكية على الثقافة

من الناس من يعشق الفكر المجرد • ويميل إليه بطبيعته • يطالع ويتأمل ويطلق خياله العنان وهو في مكتبته أو صومعته لا يتحرك • ومنهم من يحب الحركة والعمل ، يخرج إلى الحقول والمصانع وميادين الاقتصاد والتجارة سعياً وراء الكسب والرزق • ولا تستقيم الحياة في أمة من الأمم إلا إذا توافر لديها المفكرون المخططون ، والعاملون المتقدمون ، وقام بين أولئك وهؤلاء احترام متبادل وتقدير مشترك • أما إذا اختل هذا التوازن ، أو إذا نظرت إحدى الطائفتين إلى الأخرى نظرة الاستخفاف ، وتنازعتا السلطة فيما بينهما ، سارت عجلة التقدم والتطور سيرا وليداً وقامت دونه العقبات •

وفي كتاب قيم للأستاذ الأمريكي ليون جيركو يحاول المؤلف أن يحلل الاتجاهات الفكرية والاتجاهات العملية في الحياة الأمريكية ليثبت طغيان الناحية العملية وسطحية الثقافة في أمريكا وفي كثير مما يذكر نظريات عامة تصالح للتطبيق على كثير من الشعوب •

يقول جيركو إن أكثر الناس في أمريكا ينظرون إلى رجل الفكر أو الرجل المثقف بفسير ارتياح

محمد محمود



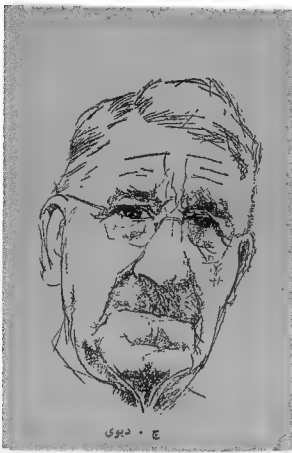
وقد يسمى موضوع علمي أو ثقافي أمرا لامناس منه • عندئذ يسمى الرجل الأمريكي الى تبسيطه في أخف صورة له • فالصحف مثلا لا يمكن أن تتجاهل الحديث عن القنبلة الذرية ، بيد أنها تتعرض لها في شرح مبسط قد يصل الى حد الأخلال بالعلم • وكثيرا ما تعالج أفلام السينما موضوع العلاج النفسي ، ولكنها تهدف الى التسلية أكثر مما تهدف الى عرض الحقيقة • ولا تعالج الموضوعات الفلسفية بوجه عام الا من زاويتها البراجمسية (أو العملية) ومن ناحية المنفعة التي تعود من وراء دراستها • وقل مثل ذلك فيما يكتب من مقالات طبية لا تعبأ بالاسس العلمية بمقدار ما تعبأ بالقوائد العلاجية • ولما كان الفن يستعصى بطبيعته على التبسيط فإن الرجل الأمريكي لا يولج به ، كما لا يشوقه الشعر أو الموسيقى الحديثة وقد يدخل الأمريكيان الثقافة في حياتهم لا تقديرا لقيمتها الذاتية ولكن على سبيل تحطيم روتين الحياة المتكررة الرتيبة •

وقد تكون هذه العداوة للثقافة الاصيلة في أمريكا واجبة الى رجال الفكر أنفسهم ، فهم قوم متعالون ، مترددون في احكامهم ، لا يدركون أن

باعتباره في الاغلب شخصا متعاليا قليل الانتاج والمرأة خاصة تعتقد ان في وصفها بالثقيلة إشارة الى ضعف انوثتها ، والى انها تعوض بالتعليم ما حرمتها الطبيعة من صفات الجمال ، وانها لذلك لا تحيا حياة طبيعية كاملة لأن تثقيف الذهن لا يمكن أن يفنى عن المعيشة الطبيعية للانسان •

بل ان الثقافة نفسها تعتبر من الامور التي لا حياة فيها ، تضمها المكتبات والمتاحف ، أو هي مجموعة من الوقائع والحقائق التي لا يالها الجمهور ولا تمت بصلة الى مشكلات الحياة اليومية ؟ أو هي — على أحسن الفروض — لون من ألوان الترف لا يستطيع الاستمتاع به الا الاثرياء • إنما الفن فهو في نظر الرجل الأمريكي العادي شيء مستورد من فرنسا وليس نابعا من طبيعة البلاد • سئل مرة الممثل الأمريكي جاري كوبر عن أسباب نجاحه فقال :

« ان ذوقي في الادب والفن هو ذوق الرجل العادي • أنا لا أزعج اني على علم بشيء ، ولا أضع نفسي فوق مستوى الناس • أنا رجل وسط في ذوقي وفي ذكائي • فإن كنت قد نجحت — كما تقول — فذلك هو السبب » •



ج • ديوى

البلاد ، والتي لا يظفر بها الا من كان سريع الحركة
وانتقل ، مبادر الى العمل ، لا يبهظه الفكر ،
ولا يتلصق بالنظر في الاسباب والنتائج • لأن الفكر
عقبة في سبيل تحقيق النجاح العاجل وبالبلاد
أراض شاسعة ، وغابات غنية بالاشخاش ومناجم
متربة بالذهب والنحاس والمعادن الأخرى ولا
يتطلب الحصول على شيء من هذه الثروة الطبيعية
سوى الجهد المادى وسرعة الحركة ، مما يجعل افعال
الثقافة أمرا محتوما • وهذا اليسر في الحصول
على الثراء هو الذى خلق الشخصية الامريكية •
يقول أحد باحثيهم الاجتماعيين :

« ان الامريكي لم يتعود أن يتوقف لحظة بتدبر
ما يعمل ، وهو في عالم الفكر رجل انتهazy ينقل
عن غيره ولا يخلق • القى به القدر فوق تيسار
حملة بسرعة نحو ثروة عظيمة ، من الفرص كانت
تجعل التفكير والتدبير والتخطيط وقتا ضائعا من
غير طائل • لم يعرف الامريكي الأول الى أين كان
يتجه ، ولكنه كان يتقدم في طريقه متهيجا متفائلا
منشرح الصدر منهكا في العمل » •

ومن ثم كان الامريكان قوما يعملون ولا يفكرون
ينظرون الى قريب ولا يتطلعون الى بعيد • بيد ان
الخطأ الذى وقع فيه المثقفون وغير المثقفين على السواء

الأفكار اذا انفصلت عن مجال العمل ، كانت عقيمة،
متعصبون لأرائهم لا يستمعون الى وحي الفطرة
السليمة • ومن ثم كان رجل الفكر بعيدا عن الجمهور
مختفيا في برج العاجي ، لا يشغل نفسه الا
بالنظريات العامة ومطالعة الكتب • ومن أجل هذا
فان المجتمع الامريكي يكاد ينيذ الرجل الذى يجعل
الثقافة كل همه ، ولا يرفعه الى مرتبة الطبيب أو
المهندس أو المحامي أو رجل الاعمال • ينظر اليه
بعين الريبة وبشء من الازدراء ، ويستبعده من
محيط حياته •

المثقف في امريكا غريب في وطنه ، لأنه في
الأغلب يتابع ثقافته من أجل ذاتها لا من أجل
ما تعود عليه به من رزق • وتشمل طبقة
المثقفين الكتاب والفنانين والمعلمين والعلماء ورجال
الدين والباحثين وكل من يشغل نفسه باسباب
لا تتعلق بكسب المال أو بالاستيلاء على السلطة
ومقاليذ الأمور ، في مجتمع تسوده معايير المال
والمادة •

المثقف بطبيعته يفكر أولا ثم يعمل بعد ذلك ،
في حين أن الرجل الامريكي العادى يميل الى
الاندفاع نحو العمل أولا ، ثم قد يفكر بعد ذلك •
ويرجع هذا الميل الى الثروة الطائلة التى تملكها



ت . ويليامز

وقد مالت اليه من اول الامر وعرضت عليه ان تعمل له سسكرتيرة خاصة ترشده الى الحقائق الواقعة ، وكان على الشركة رئيس داهية لا يتصف بالنزاهة ، وكان هذا الرئيس فى تواطؤ مع النجبة السينمائية الاولى فى الدار . فأخذت هذه فى

تضليل العالم الرياضى بالانبياء الكاذبة ، والأرقام الخاطئة . وفى هذا الجو نرى صاحبنا بطل القصة ، لا يتوانى فى حساباته المضللة ، وهو على جهل بالمؤامرات التى تحاك من حوله ، والمثلة الحسناء التى التقى بها عند أول قدومه تسعى جهدها فى ارشاده الى الحقيقة ، وتفلح تدريجاً فى اكسابه خبرة العمل ثم يأخذ الرئيس فى اصدار اذاعات الفصل للموظفين ايداناً بفض الشركة . ويمارسه صاحبنا فى حماسة شديدة ويتقلب عليه ويستبقى الموظفين وهو هذا يبدو على الشاشة فى غير صورته الاولى وبهذا السلوك الجديد يستطيع ان يخرج الرئيس من مقر الشركة ، ويفصل معه شريكه النجبة السينمائية الاولى ، ويبعد الموظفين جميعاً الى العمل ، وقد أدرك انهم بشر لهم مشاعر الانسان وأحاسيسه . ويشتمد شفقه بالمثلة التى أخلصت له واجتبه فيقترب بها ، ثم يقبلها بقوة الرجولة الملحوظة . وهى علامة على انه قد اكتسب

هو الاعتقاد بضرورة وجود هوة تفصل بين الامور العقلية والامور المادية . والواقع ان هذه الهوة لا وجود لها ، وان افتراض وجودها يقسم الشعب طائفتين متنازعتين ، ويهدر قيمة الثقافة ويحط من شأنها .

ويصور الفيلم الأمريكى هذه الحقيقة فى كثير مما يعرض . وفى احدى القصص الأمريكية السينمائية التى قام فيها **لوزى هسوار** باللور الرئيسى ، يتمثل البطل فى صورة عالم بالرياضيات بلغ ذروة مجده العلمى .

ان **هوليوود** تمثل الرجل المفكر شخصاً حاد الذهن ، هزيل الجسم . تكثر فى عقله الأرقام وتقل فى دمه الكرات الحمراء . وذات يوم يتوجه هذا العالم الرياضى ممثلاً للبنك الذى يعمل فيه الى احدى دور السينما لينفذ فيها حكماً بالحزب لأنها لأنها فشلت فى أداء دين عليها للبنك . وكان يعتقد انه بقدرته الحسابية يستطيع أن يقدر الموقف المالى الصحيح لهذه الدار . وفى **هوليوود** — حيث ادارة هذه الدار السينمائية — يلتقى الرجل دروسه الاولى فى الحياة الواقعية . هناك يلتقى بمثلة حسناء تحاول أن تقهقه ان موظفى الشركة بشر من الناس وليسوا أرقاماً فى قائمة حساب .

الثقة في نفسه ، والقدرة العملية التي لا يستغنى عنها رجل امريكي . وبهذا يتم تحوله من شخص لا يعرف الا الكتب والارقام الى « رجل » بكل معاني الرجولة .

هذه هي صورة الرجل المثقف وطريقة انقاذه من غموض الفكر الى وضوح العمل . وهي صورة تكررت كثيرا في افلام امريكية عديدة ، وكلها يتفق في صفات الرجل المثقف ، وهي انه رجل غير عملي ، يعوقه فكره عن الاسهام في النشاط الحيوي ، يخلو من المجاذبية الجنسية . وفي كل الحالات تظهر فتاة فائقة تخرجه من قوقعته وتحطم قيوده . وهي تعرف وسائل الحياة ، وتعلم اياها في اشفاق عليه اول الامر ينتهي بالغلب بينهما .

وليست هذه الصورة السينمائية خاصة بالرجل وحده . فكثير من الافلام عالج المرأة المثقفة بنفس الطريقة . ففي قصة « حب اجنبي » تظهر سيدة عضو في الكونجرس وتشارك مع زملاء وزميلات لها في بحث الروح المعنوية للجنس الامريكاني الذين يحتلون برلين . وتتل هذا السيدة في بداية الفيلم صورة المرأة المثقفة في نظر هوليود . كل المسافرين يتطلعون من نوافذ الطائرة التي تقلهم وهي وحدها تنكب على كتابة مذكرات . على سيماها نظرة جادة وفوق عينيها نظارة ، وعندما تهبط الطائرة في برلين تشرع في تطبيق مبادئها وتبدأ في تفقد احوال الجنود ، ولا يعجبها اختلاط الرجال بالنساء ، وتشكو وجود السوق السوداء ولا تتراح الى اى تصرف لا يتفق ومبادئ الاخلاق . ويتجنب صحتها الجميع . ولما اشتد نقدها اللاذع ، اوعز زملاؤها الى ضابط اتيق لكي يتجنب اليها . وبعدما سارت في رفقة اخذت بالتدرج تحول شكلها الى الصورة التي خلقتها لها الطبيعة ، تنزع النظارة ، وتسرح شعرها ، وتستعمل الاصباغ والمساحيق . وتشترى لنفسها ثوبا قشيبا انيقا من ذات السوق السوداء التي كانت توجع اعتراضها على وجودها . وبعد قليل ترى السيدة عضو الكونجرس امرأة رائعة الحسن والجمال ، لا يشغل ذهنها الا الحب والسمى الى الظفر بالرجل الذي تريد . وتنجب في مرماها اخيرا ، وعندما نراها امرأة طبيعية ، بدنها ينضّر وذهنها يضمّر ، بل لحل نقضه الدين تعود الى خصور الذهن في منطق هوليود ! لما كان لابد من اختيار هذا او ذاك فان المرأة الحكيمة (والرجل الحكيم) تختار المجاذبية البدنية وتضحي بميولها الفكرية .

وقل من افلام هوليود ما يتحيز للمرأة الذكية التي تتابع نشاطها الذهني على حساب نضارتها بل ان الاطفال أنفسهم قد تعرضوا لنقد هوليود في هذه الناحية . فالفيلم الامريكي يمثل الطفل الذكي - فتى او فتاة - ضعيف البصر ، لا يرى الا بالنظارة فوق عينيها ، نأى الذوق في ملبسه، يتكلم باللفظ الغريب ، لا يميل الى الالعب الخشنة ولا يقدر على استخدام يديه في مهارة ، متشابها تنقصه الشجاعة . ولعله لا يتميز على غيره بالقدرة على التفكير بمقدار ما يتميز باستغراقه في مطالعة الكتب . وبعد ما يدرك ان زملاءه لا يرتاحون الى عشرته ، ولا يحبون مخالطته او التحدث اليه ، تضيق به نفسه فيتنزع عن عينيها النظارة ، وينزل الى ساحة اللعب ، ويصارع ويلاكم ، ويتحدث باللفظ المألوف ، ويتحول الى طفل طبيعي .

هكذا تصور هوليود الانسان المولع بالثقافة ، وهكذا ترشد الناس الى طريق الخلاص !

وعلى هذه النغمة تضرب المجلات والصحف . اقرأ هذا الوصف الذي ورد في احدى القصص القصيرة التي نشرتها مجلة « كولير » :

« ... كانت عاطفتها قوية حارة ، ومشاعرها ملتصقة ، مما اضفى عليها جمالا لم يترسم على وجهها من قبل . ولو كان هنري فاوولر رجلا حكيما - وليس عالم - لربت على كتفها واقبل عليها يقبلها ، واعطاها الفرصة لكي تعبر عن نفسها . ولكن هنري لم يكن - لسوء الحظ - من ذلك الطراز من الرجال الذي يلاطف زوجته ويدهاها حتى تخضع له . وانما كان يستخدم معها المنطق ، وهو ما لا يعتمد عليه مع النساء ، ويلوذ بالعقل وهو ما تنفر منه بنات هوا » . فالرجل لا يملك زوجته بالعلم ، وانما يملكها اما بالمنطق او بالتسلط عليها تسلط الرجال ، وهما الوسميلتان الوحيدتان التي يمكن للرجل ان يتحكم باحدهما أو بهما معا على المرأة كما تصور القصص والروايات الامريكية . ولا يجدى العلم او العقل والمنطق مع النساء اطلاقا .

والرواية الامريكية تصور رجل الفكر دائما رجلا بليدا في عاطفته ثقيل في علاقاته الاجتماعية تراه في احدى القصص أستاذ للكيمياء ، مملا في حديثه ، لا تطيق زوجته محضرة ، وتقول في تعليق لها : « أنا لا أطيق أن أكون زوجة أستاذ في كلية » . انني منه في ملل ميت . . . حقا انه رجل طيب دمت الاخلاق ، ولكنه غبي ، يبعث

على السقم • وأحاديث أصحابه يكاد يقتلني من سخفه ! فيم يتحدثون ؟ في معادلات رياضية ونظريات علمية ، وتجارب كيمائية ! انني أخشى اليوم انني يزورنا فيه الاصدقاء • • ولذا فاننا نرى الزوجة وقد هجرت زوجها باكية على حظها التمس ، في الوقت الذي يرشحه فيه القسم لراثسته اعترافا بعمق علمه وكثرة خبراته في شئون الادارة • ولكنه رجل - اذا خرج من الكلية الى العالم الواقعي - غبي بطيء الفهم والادراك • وتلقى المصادفة في مساق الرواية بفتاة حسناء في طريق الاستاذ ، ويشرع في الانحراف عن طبيعته - طبيعة الاستاذ ، وعندئذ تهرع اليه زوجته تحفظا عليه ، وان لبث شارد الذهن ، بعيدا عن الروح العملية ، ساذجا في علاقاته الاجتماعية

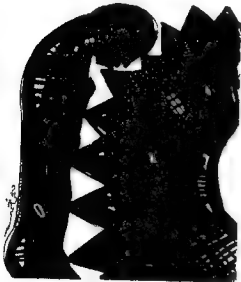
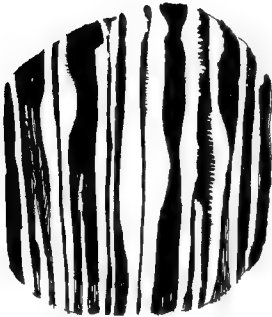
ان العلم - في نظر الامريكان - يناقض الحياة ولا يتفق معها • والحب لا يحل في المعامل ولا تعبر عنه معادلات الرياضيات • والكتب ، والمكتبات ، والافكار المجردة ، والمعامل ، والتاحف ، وقباب الجامعات ، كل ذلك مما يضعف صفة الرجولة • في حين ان الوظائف التنفيذية والعملية ، والعمل الحظ في المناجم والجسور ، والمسابقات الرياضية وسرعة الانطلاق بالسيارة او الطائرة ، كل ذلك مما يحقق للرجل وجوده الكامل»

الرجل المثقف كآلة التي نحسب وتفكر ، وليس لها عروق تتدفق فيها الدماء ، والاستاذ في وصف أحدهم « ليس الا وعاء لحفظ المعرفة غير مهضومة » • ومن هنا كانت دعوة رجل مثل د • ه • لوونز الى بساطة العيش البدائي ، وحرية العلاقة الجنسية ، للتخلص من العقد النفسية • ولعل هذا الاستخفاف بقيمة العقل والاعلاء من شأن الفريضة مرده الى نظريات فرويد •

ان العمل الذهني لا يصل صاحبه بالاحسوس والمادى ، وبذلك تنفصم العلاقة بينه وبين الطبيعة وقد عبر عن هذا المعنى توماس وولف في العبارة الآتية :

« من الناس من يتصرفون بالمرح وغنى النفس والطمأنينة يفسفونها على كل ما يحيط بهم • هؤلاء اصحاء الابدان سريعو الحركة موفورو النشاط ولا فرق عند احدهم بين ان يكون فقيرا او غنيا • يجدون ثروتهم فيما لديهم من قوة حيوية ، وشعور دافئ » •

« هذه الصفات تجدها عند رجل الشرطة ،





د . ه . - اوديس

خاصة منذ هجراتهم الاولى من أوروبا كانوا دائما يتقدمون غربا ويعملون في أرض فضاء • وما برح الفضاء يستهويهم حتى اذا ما بلغوا ساحل المحيط الهادى ولم يعد السير غربا أمرا ممكنا ، تطلعوا الى الفضاء الأعلى وكان لهم فيه رواد حتى وطأوا سطح القمر • لا يتوقف الأمريكى ليفكر الا اذا المت به كارثة أو منى بالفشل فى مشروع •

واذا نحن أردنا أن نذهب الى الاسباب البعيدة التى أدت الى هذه النظرة الى الثقافة من جانب الأمريكان فلا بد لنا ان أن نعود الى فلسفتهم التربوية :

هناك اتجاهان : إما أولهما فان أصحابه يقولون بأن المجتمع الديمقراطى لا يمكن أن يؤدى وظيفته كاملا الا اذا نشأ ابنائه على تربية عسامة شاملة لجميع جوانب الفرد • أما الاتجاه الثانى فيرى أصحابه بأن هذه التربية العامة اذا انفصلت عن التربية المهنية أو الفنية فانها لا تجدى نفعا

وسائق سيارة الأجرة ، والملاكم ، ولاعب الكرة والمتسابق فى سرعة قيادة السيارات ، ومهندس الطرق ، والصيادين •• عند كل من يشتغل بالمحسوسات ، بما له طعم ورائحة ولون ، بما يتشكل ويمكن لليد ان تتناوله •• ومن هؤلاء البنائون ، والعمالون •• وهم جميعا يتصفون بالحياة والنشاط ، بالمرح والسرور ، بالاعتماد على قواهم البدنية ، وبالقدرة على الخلق والابداع .

« أما الذين يفتقرون الى هذه الصفات فهم أولئك الذين يقفون بين الاصابع وصفحات الكتب ، أو يدقون على مفاتيح الآلات الكتابية والحاسبة ، وهم الاساتذة والكتاب الذين لا يستمتعون حتى بلقمة العيش السائفة يتناولونها على موائدهم ، أولئك الكوف الذين لا ينطلقون فى أعمالهم فيصيبهم القلق والشحوب » •

ولا غرابة فى أن يترهل الجسم اذا كان صاحبه لا يحركه ولا يشتغل الا بشهته • والأمريكان بصفة

عن العالم ، ولأنها تشجذ قدرة الذهن على التفكير بطريقة منطقية نظامية . والرياضيات لا تقتصر في المدارس لأنها أساس الطبيعة النووية أو العالم المادى ولكنها رياضة للعقل . غير أن **المفسالة** في هذه التربية قد تفقد الطالب صسلته بصوره وباجهه ور فبجعل بمأى عن معترك الحياة .

ويصر اصحاب التربية المهنية من جانبهم على اتجاههم ، تؤيدهم الفلسفة البراجمية ، كما يؤيدهم اصحاب المصانع والمتاجر ، ولكي لا يمل الطالب حياته اهتمامه بأدخال الرياضة البدنية في المنهج للترويح ويدافعون عن رأيهم بنظريات جون ديوى في التربية التي أسماها فيها . ذلك ان ديوى كان ينادى فعلا بارتباط التربية بالبيئة ، وصهر النظريات في بوتقة التجارب ، وكان في ذلك ثأرا على التربية القسدية التي كانت تهتم بحفظ الفصوص عن طهر قلب ، ولما كان الطالب في هذه الحالة يقف من عملية التعلم موقفا سلبييا ، يتلقى ما يفرض عليه من الخارج، فقد سميت طريقة ديوى التي يجعل التلميذ فيها عنصرا فعالا « بالطريقة التقدمية » . يبد ان انصار تهيئ التعليم فهوما من ذلك ان الطالب ينبغي الا يتعلم الا ماله فائدة مباشرة في الحياة اليومية . ودراسة اللاتينية او التاريخ مثلالا تجعل من الفتى مهندسا أحق ، اذن فهذه مواد لاداعى لحشرها في منهج الدراسة .

والان فأصحاب هذا الاتجاه التربوى هم في الواقع أعداء الثقافة ، وهم أشد خطرا من أولئك الذين يرون أن تقتصر التربية على قلة من الناس لانهم لا يؤمنون بالديمقراطية والمساواة ويعتقدون في نظرية اغلاطون التي تقول بالعناية التربية عدد محدود في الدولة للقيام باعباء القيادة ، وهذا العدد هم الافراد الذين يصلحون للتعلم ، وساعد تقدم التكنولوجيا وانتشار استخدام الآلة في العصر الحاضر على ضرورة التعليم المهني الفني وإشاره على التعليم العام . ومن هنا كانت المكانة التي تعطىها للمهندس مثلا دون دارس الآداب .

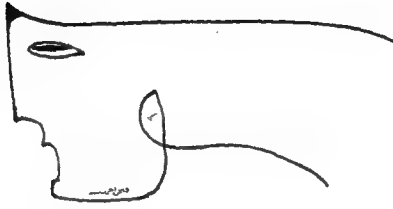
وبديهي ان هذا التعليم قد يزيد من الانتاج ولكنه لا يخرج مواطنين صالحين لديهم قيم معنوية وتقدير للمسؤولية ، فهم لا يعرفون الديمقراطية الصحيحة ، يسهل على أى قائد أو زعيم مهمها انحراف أن يقودهم الى الوجهة التي يريد .

وهذه « التربية التقدمية » التي يستند اليها خطا أولئك الذين يتحمسون للتربية المهنية تكل

في حل مشكلات الحياة ، بل تقف عقبة دون معالجتها . وهذه الفتنة من المربين ترى ان الدراسات الانسانية ، أو غير العلمية كما يسمونها ، لا تفنى ولا تفيد في شيء ، ولذا فهي من ألوان الترف الذي لا تستطيعه أكثر المدارس ومنهم من لا ينكر قيمة هذه الدراسات الانسانية ولكنهم يرون انها لا تنفق الا مع ميول القلة من الناس ، أما كثرتهم فيجب أن يكون تعليمها تدريبا على المهن والأعمال المختلفة ، لأن التربية في نظر هؤلاء المربين ليست الا اعدادا لمستقبل الطالب كإن فترة التعلم ليست جانباً من حياة الإنسان ! وأصحاب هذا الاتجاه يربطون بين نوعية التعليم وحاجات المجتمع الاقتصادية . وهم ينكرون ما بشر به ديوى من أن للحياة قيمتها الذاتية ، ومن واجب التربية ان تمنى بهذه القيمة فلا ترتبط كل الارتباط باقتصاديات البلاد .

وبانتشار فكرة ربط التعليم بالعمل لم يعد هدف التربية تنمية الشخصية المتكاملة وتكوين المواطن الصالح في المجتمع الديمقراطي . واتجه اهتمام المدارس الى تنمية المهارات الآلية ، والى تهيئ التعليم ما أمكن ذلك ، وانكماش القدر الذي يعلم من مواد الثقافة العامة .

والحق أن المؤمنين بالتربية العامة لا يكفون عن مقاومة هذا التيار المهني الجارف . خذ مثالا لما يذللون من جهد في هذا السبيل مشروع « أغظم دابة » كتاب « الذي تبنته جامعة شيكاغو » . فله قام هذا المشروع على أساس تجميع ثقافة العصور الوسطى ، لا ينتقى كتابا ما تنحصر فائدته في الناحية العملية . ويرى الاساتذة المشرفون على المشروع ان الدراسة في السنوات الاربع الأولى في الجامعة ينبغي أن تكون عام- انسانية ، بحيث يدرك الطالب حقيقة القوى التي تحرك العالم وتسير التاريخ ، وبحيث ينشأ على الديمقراطية الصحيحة والمواطنة السليمة . وبعدما ينتهى من هذه الدراسة الأولية يمكنه أن يلتحق بمدارس عليا مهنية متخصصة . ولئن تخلى بعض دعاة التربية الكلاسيكية عن ضرورة دراسة بعض المواد كاللاتينية واليونانية الا انهم يتمسكون ببقية المواد الاجتماعية ويتحمسون لدراستها ، ويرون فيها تدريبا لجوانب العقل المختلفة ، فاللغات الأجنبية والآداب لا تدرس لما تشتمل عليه من علم ومعرفة ولكن لأن في دراستها ترويضاً للروح . ودراسة الفلسفة ضرورية لا مفر منها لكي تتكون بها ليري الطالب النظرية المتكاملة



الى التلميذ كل الجهود في العملية التربوية . وقد يكون في ذلك تشجيع لاجابية الطالب ، ولكنه بالمبالغة فيه يدفع الطالب الى الوقوع في الخطأ بحيث يصبح هم المدرس أن يجنبه الخطأ لا ان يعلمه الصواب . ان تفسير « التربية التقدمية » على انها تدعو الطالب الى ان يعلم نفسه بنفسه بغير معلم تفسير لا شك خاطيء يؤدي الى سلبية المعلم نفسه وحبس علمه عن الطالب بحجة حشه على كشف المعرفة بنفسه . وعن هذا التفسير لنظرية ديوى نشأت « طريقة المشروع » في المدارس التي تعتمد الى الطالب نفسه في عملية التعلم ، وهو كثيرا ما يسير فيها دون أن يدري ان كان على خطأ أو صواب . وقد ينقل من الموسوعات والكتب المطولة مالا يفهمه ، وحين يعرضه في الفصل الدراسي على زملائه يجدهم متصرفين عنه ، لا هو تعلم ولا هم أفادوا من تعلمه .

ولقد كان لسلبية المعلم وتطبيق « التربية التقدمية » تطبيقا خاطئا ، ولغلبة الاتجاه المهني على التعليم أسوأ الأثر في تقسدير الطلاب لقيمة الثقافة الحق . فلم يعد الطالب يتذوق الأدب أو الفن ، وفقدت كل مواد الدراسة قيمتها الثقافية بتحطيم الفواصل التي كانت تحددها وتمييزها في نوع واحد من المعرفة وبخاصة في الصفوف الدنيا من مراحل الدراسة .

ومن أجل هذا ظهرت بوادر حركة التوفيق بين العلم والعمل في المهاد ، فلجأ بعضها الى تعليم

« ان التقنية والتكنولوجيا والعمل الآلي لا تضر اذا طبقت على المادة التي لا حياة فيها ، بل انها - على العكس من ذلك - توفر الوقت والجهد وتجعل عملية الانتاج الكبير ممكنة . اما الخطر فيمكن في محاولة تقليد الذهن للآلة ، في التفكير على طريقة تركيب الاجزاء في المصانع ، حين يستمد العقل غذاءه من مخازن قطع الفيار كما تفعل بالآلات حين نجمها أو تصلحها . لا شك ان المرء يميل بطبعه الى التأثر بغيره بحيث يمسى شبيها بالانسان الآلي يكاد عقله ان يتوقف عن التفكير . وليس هناك للتخلص من هذا الميل سوى طريقة واحدة ، وهي انكار الذكاء البشري ، وتقدير العمل الابداعي ، والا نخضع خضوعا كاملا للأمر الواقع ، وإن نجعل التربية التكاملة سمة الشخصية الأمريكية . عندئذ نستطيع أن نفرق بين المواطن الصحيح وساكن البلاد ، بين المهندس الحقيقي و « مجرد » المهندسين ، بين رجل الاعمال المفكر ورجال الاعمال الآلي ، بين دارسي العلم في الجامعة والمنتمين اليها لمجرد اكتساب اللقب الذي تضفيه عليه » .

وقد أدت الدعوة الى تمهين التعليم الى زيادة

أحد الكتاب الأمريكي كما ذكرنا من قبل سوى وعاء يحوى المعارف غير مهضومة ، ويحصل عليها بطريقة آلية ، لا ينتفع بها ، ولا يملك القدرة على التصرف ، ولا أمل في رفع مستوى المعلم في أمريكا ما دامت نظرتهم إلى الثقافة على ما وصفتها .

وهم لا يطلبونه في حياتهم العامة إلا في أوقات المحن والشدائد حينما يكون الفكر ضرورة لحل المشكلات . عندئذ قد يتقبلون مناصب الوزارة كما حدث في عهد روزفلت في عام ١٩٣٣ أبان الأزمة الاقتصادية الكبرى ، وكما حدث بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة .

وقد كان المثقفون فيما مضى يلعبون دورا هاما في الحياة العامة قبل انتشار حركة التصنيع ، وتعميم التعليم في مرحلته الاولى على الأقل ، ومحو الامية من البلاد . فلما انتشرت الصناعة زاد تقدير العمل وشاعت القيم المادية . ولما انتشر التعليم الاولى ، لم يمد المتعلمون قلة مطلوبة ، وضاعت الهوة بين الرجل المتعلم والرجل المتوسط فلم تعد لأول. ميزة واضحة . وأمكن أن يتولى رجال العمل الشؤون العامة في البلاد . وزاد من تدويب الفوارق بين المثقفين وغير المثقفين انتشار الكتب الرخيصة ، والصحافة والفن الرخيص ، والإذاعة وبرامج التلفزيون ، وغيرها من وسائل الإعلام .

ولما تولى روزفلت رئاسة الجمهورية لجأ مرة أخرى إلى الاساتذة يمازونه في إدارة دفة البلاد وفي هذه الفترة انحذت الحكومة اعاناتها المادية على الكتاب والفنانين . غير أن هذا الاتجاه الجديد نحو تشجيع الادب والفن لم ينج من معارضة المحافظين ، الذين كانوا يرون في الادباء والفنانين ثورا بوهيميين شيوعيين لا يؤمنون على الحفاظ على تقاليد المجتمع الأمريكي . والفنانون والادباء بطبيعتهم لا يمثلون الصفات الأمريكية الاصيلة كما ذكرنا من قبل ، صفات القوة الفيزيائية والقدرة على بذل الجهد البدني . وهم ثائرون على الدين . يميلون إلى النزعة الأوروبية ، يرودون المقاهي والنوادي ، فكيف يجوز للمعامل دافع الضرائب أن يقول أمثال هؤلاء !

هذه بوجه عام هي نظرة الرجل الأمريكي إلى الثقافة والمثقفين ، ولعلها نظرة آخنة في التحول البطيء ، ولكنها لا تزال النغمة السائدة بين سائر الناس .

محمود محمود

الاهتمام بأقسام التربية في الجامعات لتخريج المعلمين المدربين بالنظريات الحديثة في التربية . وتتألف مادة التربية أساسا من طرق التدريس وطرفا من الفلسفة والنظريات . فهي إذن موضوع « كيمي » أكثر منه « نوعي » . تهتم بكيفية التعليم ولا تهتم بمبادئه أو « ماذا نعلم » . التربية تعلم الطالب « حرفة » التعليم ، وقد بالغنا فيها حتى أصبحت الحرفة جدفا ولم تعد مجرد أداة . ولما كان هذا هو مضمون « التربية » فإن المعلم الحديث يميل إلى أن يجعل التعليم عملا آليا ويسير في طريق انحرافه نحو تعليم المهنة أكثر من تكوين الشخصية .

وصورة المعلم في الأدب وفي الفيلم السينمائي الأمريكي لا تدعو إلى التقدير والاحترام . كثيرا ما نرى الرجل جادا يحمل في يده عصا التأديب شارد الذهن ، ذابل الوجه ، ضعيف البصر ، يتغاضى عليه تلاميذه . وهو في الغالب في مستوى من العيش دون المتوسط ، وكأنه إنما احترف التعليم لأنه عجز عن احتراف مهنة أخرى من مهن الرجولة الصحيحة ، وهو يذكرنا بقول برناردشو : « القادرون ! يميلون وغير القادرون يعلمون » . وإذا كانت المعلمة امرأة رأيناها باردة بغير عاطفة الانوثة ، تصب نكتتها على طلابها ، أو أن كانت شابة فيها حيوية شديدة فهي ساجدة على المهنة تتطلع إلى الزواج . ولا تجد المعلمات أو المعلمين تقدير المجتمع الا في اخباريات حياتهم بعدما يتخرج تلاميذهم ويتولون أعمالا مختلفة ينسبون نجاحهم فيها إلى القدامى من أساتذتهم وعلمهم .

ومن مشالب المدرس - رمز الثقافة - انه لا يتمتع بالمكانة الاجتماعية كغيره من أصحاب المهن الأخرى ، والفروض فيه أن تكون حياته مثالية في السلوك والأخلاق ، ملتزما بالعرف والتقاليد ، لا يسرف في السهر ، ولا تتجمل كثيرا ان كانت سبيلة ، ولا تراقص ولا يكون لها صديق . ويتوقع المجتمع من المعلم أن يقوم بخدمة اجتماعية متطوعا بغير أجر بعد فراغه من عمله المدرسي ، وأن يتبرع للخير من مرتبه الضئيل ، وأن يرسم على شفتيه ابتسامة دائمة حتى ان كان يضمر في قلبه الهموم . يستغله رجال الحكم والسياسة لبث آرائهم ، وعليه ألا يعارض الاتجاهات السائدة في الحكم ، ويجب أن يكون دائما حذرا في كلامه . ذلك لأن النظرة العامة إليه انه رجل من الصف الثاني لا يجوز ان يكون صاحب الرأي الاول ، وليس الأستاذ في وصف

الظواهر الجديدة في الصراع بين الدول الاستعمارية

أسعد حليم

بإعادة تنظيم الإمبراطورية العالمية ... ولا يكون مفرد
من الحرب الاستعمارية ... عما في يده طوعا •

ولكن ...

... أن تقوم اليوم حرب

بين الدول الاستعمارية نفسها ؟

أولاً : فالأجود الاتجاه السوفيتي ودول المعسكر
الاشتراكي وتعاظم قوة ... التحرر ... إلى
التحول الاستعمارية ... إلى ...
مشاكلها ومقاييسها عن الحل العسكري ...
يقال، أيضاً إن الاتحاد السوفيتي كان ... عام
... الحرب العالمية الثانية ،
... على الأقل ... كتلتين من
... تتنازع على ... العالم •
... ، عديدة ... السخنة
... الاستعمارية ...
... هذا الصدام المحتكم ...
... الشعوب ... أي
حرب جديدة إلى اشتعال نيران ... الاجتماعية

الراسمالية تعني الحرب :

كان هذا قانوننا من قوانين الفكر الاشتراكي •
وقد بقي مسلماً به حتى بدأت تظهر في السنوات
الآخرة الفكرة القائلة بأن الرأسمالية ستعمل
على أشغال الحرب ، ولكن القوى الأخرى الجديدة
في العالم قد تمنعها من إشغالها •

نظرية « الرأسمالية تعني الحرب »
أن الرأسمالية بطبيعتها قائمة ...
وإن الطبقة الرأسمالية بعد أن ...
تتجه إلى استغلال الأوطان الأخرى ...
المنافسة الحرة هي قانون الرأسمالية ، سادت
الدول المتقدمة ظاهرة الاحتكار • ومع الاحتكار
نمت ظاهرة جديدة هي تصدير رؤوس الأموال •
ثم تقسيم العالم بين الاحتكارات الكبرى إلى مناطق
للفوز • لكن ذلك التقسيم لا يمكن أن يدوم •
أن توازن القوى الاقتصادي والعسكري بين الدول
الاستعمارية لا يبقى ثابتاً • ولا تلبث إحدى الدول
الصناعية الرئيسية أن تتقدم من الصفوف الخلفية
وتطالب بمكان لها « تحت الشمس » وتنادي

دخل أراضيها نفسها . وثانيها هذه الهيمنة البادية للولايات المتحدة داخل المعسكر الاستعماري بأسره . وما زال من المستبعد أن تتمكن إحدى دول هذا المعسكر من شن الحرب ضد أمريكا نفسها ، أو ضد إحدى حليفاتها رغم المعارضة الحاسمة من جانب أمريكا .

ولكن إذا كانت الحرب الساخنة مستبعدة ، فإن التناقضات مستمرة ، وهي تستخدم بين الحين والحين . . . وإذا كانت لا تصل إلى درجة الغليان إلا أن درجة حرارتها كثيرا ما ترتفع إلى حدود خطرة . . . وقد أدت التغييرات التي طرأت على الظروف التي يجري في ظلها التنافس بين الدول الاستعمارية إلى فرض كثير من التغييرات على التطورات الجارية داخلها ، وعلى الأوضاع التي تحكم علاقاتها . . .

ان تصالغ قوة المعسكر الاشتراكي وحركة التحرر الوطني لم تؤد إلى اصحاب الوضع الدولي للاستعمار فحسب بل أدت أيضا إلى أحداث تغيرات داخلية في المعسكر الاستعماري نفسه .
أول هذه التغيرات هو ازدياد الدور الذي تقوم به الدولة في الاقتصاد . وبعد أن كان شعار الرأسمالية لسنوات طويلة هو كف يد الدولة عن التدخل في الشؤون الاقتصادية ، وإن خير ما تفعله الدولة هو إتاحة الفرصة كاملة لتفاعل قوانين السوق الحر ، أصبح شعارها الآن التدخل المستمر من جانب الدولة لحل التناقضات الفرعية بين المجموعات الرأسمالية المختلفة ، وإقامة ما يسمى « احتكارية الدولة » التي تدار فيها شئون الدولة بأسرها لخدمة مصالح الاحتكارات الكبرى .

وثاني هذه التغيرات هو الاستخدام المتزايد للعلم والتكنولوجيا ، حتى أصبح من المنطقي الآن الحديث عن الثورة العلمية والتكنولوجية الجديدة . وقد عبر ولتر أولبريخت رئيس المائيسا الديمقراطية عن هذه الظاهرة بقوله: « إن رأسمالية الدولة الاحتكارية تسعى للثور على مخرج بالانطلاق إلى الأمام » . وأصبح العلم والتكنولوجيا اليوم في الدول الاستعمارية سلاحا رئيسيا تستخدمه في صراعها السياسي والاقتصادي مع الدول الاشتراكية .

ومن الظواهر المصاحبة للثورة العلمية والتكنولوجية الجديدة أنها تجرى في إطار الدول الصناعية المتقدمة لوحدها ولا تشمل بقية الدول الأخرى . وكان من الآثار الهامة لهذه الثورة أنها أدت إلى تناقص حاجة الدول الصناعية المتقدمة إلى

الدول الزراعية ومنتجاتها ، إذ أدت الانجازات العلمية والتكنولوجية إلى تناقص المبالغ التي تنفق على المواد الخام في كل وحدة من وحدات الإنتاج ، كما أن التزايد السريع للمواد التكريرية والصناعية يؤدي إلى انقاص الطلب على المواد الخام الطبيعية . وكذلك أدت الثورة العلمية في الزراعة إلى زيادة الإنتاج المحلي من المواد الغذائية والمواد الخام الزراعية . وأدى ذلك كله إلى تناقص اعتماد اقتصاديات الدول الاستعمارية على ما تستورده من الدول النامية . . .

وثالث هذه التغيرات هو ما يطلق عليه تعبير « تركيز القوة في القلاع » . إذ شهدت السنوات الأخيرة ظاهرة هامة هي تركيز التجارة الخارجية - سواء فيما يتصل بتبادل السلع أو بتصدير رأس المال - بين الدول الرأسمالية المتقدمة وحدها . . . في حين يتناقص باطراد نصيب المناطق الزراعية والمنتجة للمواد الخام ، وهي المناطق التي تقسم معظم دول العالم الثالث .

وفي الفترة بين عام ١٩٥٥ و ١٩٦٧ زادت الصادرات في مجموع الدول الرأسمالية من ٨٢ر٨٠٠ مليون دولار إلى ١٨٧ر٥٠٠ مليون دولار أي بنسبة ١٢٦٪ ، بينما كانت زيادة الصادرات من الدول الاستعمارية إلى الدول النامية من ١٧ر٧٠٠ مليون إلى ٢٩ر٢٠٠ مليون دولار أي بنسبة ٨١٪ فقط . وزادت الصادرات من الدول المتقدمة صناعيا إلى مثيلاتها من الدول المتقدمة من ٤٢ر١٠٠ مليون دولار إلى ١١٢ر٢٠٠ مليون دولار أي بنسبة ١٦٧٪ . وكان من أثر ذلك أن انخفض نصيب دول العالم الثالث من التجارة الخارجية للعالم الرأسمالي من ٢٧ر٥٪ إلى ٢١ر٤٪ .

ونجد نفس الظاهرة في تصدير رؤوس الأموال الخاصة . . . ففي الفترة بين عام ١٩٥٠ و ١٩٦٧ ازدادت الاستثمارات الأمريكية الخاصة في الخارج من ٣١ر٨٠٠ مليون دولار إلى ٥٩ر٣٠٠ مليون دولار أي بنسبة ٨٠٪ ، وزادت الاستثمارات الأمريكية في أوروبا الغربية من ٧ر٧٠٠ مليون دولار إلى ١٧ر٨٠٠ مليون دولار أي بنسبة ١٧٠٪ في المائة ، وزادت صادراتها إلى كندا من ١١ر٢٠٠ مليون دولار إلى ١٨ر١٠٠ مليون دولار أي بنسبة ٦٢٪ ، بينما نجده أن الاستثمارات الأمريكية المباشرة في دول أمريكا اللاتينية لم تزد إلا بنسبة ٢١٪ .

(هذه الأرقام مأخوذة عن مجلة « سيرفي أوف كرنيت بيزينيس » في عددي سبتمبر ١٩٦٧ وأكتوبر ١٩٦٨) .



ش . ديجول

وبإدراج هذه التغيرات ازدياد « الطابع الدولي »
للاقتصاد السمائي وتداخل الاحتكارات بين الدول
المختلفة .

فبعد أن قررت الدولة الرأسمالية الانفصال
لصالح الاحتكارات القائمة فوق أراضيها ، والعمل
للتعجيل بتجميع رؤوس أموال ضخمة ، وتشجيع
قيام اتحادات بين الاحتكارات ، وتكليف الشركات
الاحتكارية بإنجاز عمليات هائلة للأغراض الحربية .
وتخصيص اعتمادات كبيرة للبحث العلمي من
أموال الميزانية العامة ، واتباع سياسة تجميع
الأجور ، أصبح من الملاحظ أن الأسواق المحلية
غدت أضيق من أن تتسع لنشاط هذه الاحتكارات
الكبرى . ومن هنا ازداد الاتجاه إلى فرض الطابع
الدولي للحياة السياسية والاقتصادية . وقد دخل
التقسيم الدولي للعمل في المعسكر الاستعماري
مرحلة جديدة ، هي مرحلة التكامل الاقتصادي .
وتساعد الدول الرأسمالية هذه العملية بتشجيع
قيام اتحادات ضخمة على المستوى الدولي بدلا من
المستوى القومي . وتجنى هذه الاحتكارات ثمار
التخصص الدولي في الإنتاج وتقيم منشآت اقتصادية
تضم دولاً عديدة وتتحكم في عمل مئات الملايين من
الناس . وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه دعوة
« حرية التجارة » و « الأسواق المشتركة »
في الدول الاستعمارية .

ومن هذا نرى أن الرأسمالية تركز قواها
ومواردها الاقتصادية في قلاعها الرئيسية .

وإذا كانت التجارة الخارجية في ظل سيطرة
الاستعمار كان يجري الجانب الأكبر منها بين
الدول الرأسمالية الكبرى والدول الزراعية التابعة
لها بصورة أو بأخرى ، فقد تغيرت الصورة اليوم
تغيراً كاملاً . ويتعرض اليوم التكامل الاقتصادي
الذي أقامته الدول الاستعمارية مع مستعمراتها
في الماضي لعملية تخطيم متصلة ، بينما تزداد
الروابط بين الدول المتقدمة نفسها .

إن الاحتكاريين في الولايات المتحدة والدول
الاستعمارية الأخرى يسمون اليوم - في مواجهة
« الضربات القاصمة التي يتلقونها من الحركات
الوطنية والنظم الاشتراكية ، وفي مواجهة التقلص
المطرد للأراضي التي يستطيعون التحرك فوقها
بحرية - إلى العثور على مجالات أخرى لاستثمار
رؤوس أموالهم تكون « أقل خطراً » وتضمن لها
في نفس الوقت معدلاً عالياً من الأرباح . والملاحظ
أن الاحتكار الذي فرضته المؤسسات الكبرى على
نتائج التقدم التكنولوجي يتيح لها فرصة الحصول
داخل الدول المتقدمة نفسها على أرباح لا تقل كثيراً
 عما كانت تجنيه باستغلال الأيدي العاملة
الرخيصة في الدول النامية . .



د . جونسون

طريق الحرب ، فان هذه العقبات نفسها تؤدي الى ازدياد حدة المنافسة الاقتصادية .

فاحتكارية الدولة الرأسمالية تؤدي الى اشتداد حدة الصراع بين الدول نتيجة لضم قوة الدولة الى قوة الاحتكارات . ونفس القوى التي تعمل الآن من اجل التكامل بين الدول الاستعمارية تسعى في الوقت ذاته الى تأكيد المكانة الخاصة لكل مجموعة قومية من الرأسماليين على حساب شركائها . وبذلك أصبح التكامل شكلا فريدا من أشكال الصراع والتنافس بين الدول الرأسمالية . ولا بد أن نلاحظ أن الدور الذي تلعبه الثورة العلمية والتكنولوجية قد أتاح حدوث تغييرات ملموسة في علاقة القوى بين الدول المختلفة في المعسكر الرأسمالي .

ولا شك في أن أساس القوة الاقتصادية لأي دولة هو طاقتها الصناعية . . . وإذا رجعنا الى البيانات المتوفرة عن نصيب كل دولة من الدول الاستعمارية في الانتاج الصناعي للعالم الرأسمالي سنجد مؤشرا واضحا بين مدى التطور غير المتكافئ لتلك الدول .

ومع تقدم الثورة العلمية والتكنولوجية أصبحت هناك معايير جديدة لقياس التقدم . من بينها مدى الاهتمام بالبحث العلمي ، ومستوى الاعداد

وتحت ستار هذه التجارة الحرة وجهت الولايات المتحدة جانبا كبيرا من رؤوس أموالها الى أوروبا الغربية .

ويسر التكامل الدولي للاحتكارات جنباً الى جنب مع استراتيجية التكامل العسكري والسياسي للاستعمار ، فمن محاولة ايجاد أساس اقتصادي لحلف الأطلسي والسعي لتنسيق السياسة الاقتصادية لدول الحلف وتركيز مواردها لمقاومة الاشتراكية والحركات الوطنية ، الى ايجاد سياسة منسقة « في المجال الاجتماعي » الى ايجاد اتحاد دولي للاحتكارات يعمل ضد حركات العمال ، الى سياسة « الاستعمار المشترك » التي تسعى الى بذل جهود موحدة لتوسيع وتقوية أداة استغلال الدول النامية .

ازدياد التنافس

وإذا كانت هذه السياسة الاستعمارية تشكل خطراً على حرية الشعوب وعلى سلام العالم ، فإنها تؤدي في الوقت ذاته الى احتدام التنافس بين الدول الاستعمارية نفسها نتيجة لتقلص المجال الذي تستطيع أن تمارس فيه استقلالها . وإذا كانت هناك عقبات وضعتها الظروف الراهنة في طريق حل المنازعات بين الدول الاستعمارية عن

الحرب مباشرة ، تتميز بتفوق هائل للولايات المتحدة في كافة الجوانب الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية . وكانت الاحتكارات الأمريكية قد حققت أرباحاً خرافية نتيجة للحرب التي شنتها على منافسيها في أوروبا الغربية واليابان ، فارتفع نصيب الولايات المتحدة في الانتاج الصناعي للعالم الرأسمالي من ٣٦,٦٪ في عام ١٩٣٨ الى ٥٥٪ في عام ١٩٤٨ ، وزادت صادراتها من ١٣,٤٪ الى ٣٢,٥٪ في نفس الفترة . وبينما كانت رؤوس الأموال الأمريكية المستثمرة في الخارج قبل الحرب لا تتجاوز ٥٠٪ من رؤوس الأموال البريطانية ، نجد أن رؤوس الأموال الأمريكية في الخارج تجاوزت في أوائل الخمسينات جميع رؤوس الأموال التي تستثمرها الدول الرأسمالية الأخرى في الخارج مجتمعة . وكانت تلك هي الفترة التي بدأ الكتاب الأمريكيون يتحدثون فيها عن «العصر الأمريكي» .

● والمرحلة الثانية - من ١٩٤٩ حتى ١٩٦١ -
وقد شهدت اختراق السياسة الأمريكية الرامية الى

التكنولوجي ، ومدى كفاية الانتاج . غير أنه يكون من الخطأ المبالغة في أهمية العامل التكنولوجي وحلله محل العامل الاقتصادي .
وبمراجعة الأرقام الخاصة بالفترة التالية للحرب نستطيع أن نرى التغييرات السريعة التي حدثت في ميزان القوة الاقتصادي بين الدول الاستعمارية بل ونرى أن معدل عدم التكافؤ في النمو بلغ في هذه المرحلة أعلى درجة بلغها في تاريخ الرأسمالية وكذلك نتبين أن الهبوط المفاجئ لقوة بعض الدول والتقدم المفاجئ لقوة دول أخرى ليس من الضروري أن يستمر لفترات طويلة . وإذا كان بعض الاقتصاديين الأمريكيين رأوا في تدهور الاقتصاد في أوروبا الغربية بعد الحرب ظاهرة مستمرة وكذلك التفوق الاقتصادي للولايات المتحدة ، فقد أثبتت السنوات الماضية أن تلك النظرة لم تقم على أساس سليم . وكذلك أخطأ الاقتصاديون الذين تصوروا أن تباطؤ معدل النمو الاقتصادي في الولايات المتحدة في الستينات سوف يستمر وأن مكانة الولايات المتحدة في العالم الرأسمالي ستتناقص باستمرار .

(نصيب الدول من الانتاج الصناعي في العالم غير الاشتراكي)

١٩٦٨	١٩٦٧	١٩٦٤	١٩٦١	١٩٥٣	١٩٤٨	١٩٣٣	١٩٢٩	
٤٤٣	٤٥٥	٤٤١	٤٤٧	٥١٩	٥٥٨	٣٤٩	٤٤٤	الولايات المتحدة
٣٢	٣٣	٣٢	٣١	٣٤	٣٢	٢٤	٢٢	كندا
٧٦	٦٩	٥٨	٥١	٢٤	١٣	٤٨	—	اليابان
٣٢٦	٣٢٧	٣٤٩	٣٦٥	٣٢٢	٣٠٤	٤٥	٣٦٨	أوروبا الغربية
٧٤	٧٦	٨٥	٩٢	١٠٢	١١٩	١٥٦	١١٩	بريطانيا
١٩٥	١٨٨	٢٠٥	٢٠٦	١٦٦	١٣٤	٢٤٨	٢١٩	دول السوق المشتركة
٨٨	٨٥	٩٤	٩٩	٧٤	٤٢	١١٥	٧٩	ألمانيا الاتحادية
٤٣	٤٥	٤٧	٤٨	٣٩	٣٩	٥٣	٦٤٠	فرنسا
٣٧	٣٨	٣٥	٣٦	٣٥	٢٦	٣٦	٣٨١	إيطاليا
٨٧٦	٨٧٩	٨٨٥	٨٨٩	٨٩٩	٩٠٧	٨٧٨	—	المجموع
١٢٤	١٢١	١٢٥	١١١	١٠١	٩٣	١٢٢	—	الدول الأخرى *

السيطرة على العالم . وكان السبب الأول في ذلك هو النمو السريع لقوة الاتحاد السوفيتي ، وضعف مركز أمريكا داخل المعسكر الرأسمالي ذاته . إذ ازداد الانتاج الصناعي لأوروبا الغربية في الفترة بين ١٩٤٩ و ١٩٦٠ بنسبة ١٤٠٪

وفي هذا الجدول نستطيع أن نميز ثلاث مراحل مرت بها العلاقات بين الدول الاستعمارية الكبرى :

● المرحلة الأولى ، وهي السنوات التالية

● تشمل الدول النامية وأستراليا ونيوزيلندا



ج . بومبيدو

لديها من احتياطات الذهب . وأدت هذه التغيرات بدورها إلى ظهور أسطورة جديدة تتحدث عن « المعجزة الاقتصادية » التي تحققت في ألمانيا الغربية ، أو في إيطاليا ، أو في فرنسا وتصور بعض الاقتصاديين أن قيام السوق الأوروبية المشتركة سيكون وسيلة تضمن استمرار تقدم الاقتصاد في أوروبا الغربية تقدماً مستمراً .

● وجاءت المرحلة الثالثة - بين ١٩٦١ و ١٩٦٧ - فالتبت خطأ تلك التقديرات . إذ تغير الموقف مرة أخرى وعادت الولايات المتحدة إلى نهوض جديد ، ربما كان مرجعه الرئيسي إلى الإجراءات التي اتخذتها الحكومة من أجل تدعيم مركزها في المنافسة الاقتصادية والعلمية مع الاتحاد السوفيتي . فقد انفتحت الحكومة الأمريكية بمبالغ طائلة من ميزانيتها على الأبحاث العلمية والتكنولوجية ، واستمرت بذلك مكانتها القيادية في العالم الرأسمالي في تطبيق التكنولوجيا الحديثة . ووجهت اهتماماً خاصاً في هذا المجال لاستخدام أحدث فروع العلم كالسيبرنطيقا والالكترونيات .

وشهدت أوروبا الغربية في نفس الفترة مرحلة من « الركود الاقتصادي » النسبي وتبين أن السوق الأوروبية وغيرها من أشكال التكامل والتعاون ليست ضماناً كافياً لاستمرار معدلات النمو ، إذ مالت معدلات التنمية الصناعية إلى



د . نيكسون

وازداد انتاج اليابان بنسبة ٧٠٪ بينما لم يزد انتاج الولايات المتحدة بأكثر من ٦٠٪ وقد وصف الوضع يومها في الولايات المتحدة بأنه نوع من « الركود الاقتصادي » وسجل رجال الاقتصاد أن أمريكا مرت في تلك الفترة بثلاث أزمات من أزمات تضخم الانتاج ، كما سجلوا أنها شهدت تباطؤاً في معدل استخدام المعدات الحديثة .

ويقول الاقتصادي الأمريكي جورج تيربورو أن الولايات المتحدة كانت تأتي في الخمسينات في ذيل قائمة الدول الرأسمالية الكبرى من حيث مستوى تجديد رؤوس الأموال الثابتة ، ولم يكن يأتي بعدها غير دولتين اثنتين . بينما كانت تشغل المكان الأخير بالفعل من حيث مستوى الاستثمار في المعدات الإنتاجية .

وذلك في حين أحرزت أوروبا الغربية في هذه الفترة نفسها ، معتمدة في المقام الأول على الوسائل التي يتيحها نظام احتكارية الدولة تفوقاً ملموساً على أمريكا في معدلات التنمية الصناعية ، وفي استخدام التكنولوجيا الحديثة ، وفي معدل التوسع الاقتصادي . وإذا عدنا إلى الأرقام نجد أن عقد الخمسينات شهد زيادة ملموسة في الطاقة الصناعية لأوروبا الغربية ، فيعد أن كانت لا تتجاوز ٦٠٪ من طاقة أمريكا ، نجد أنها قد ارتفعت خلال هذه السنوات العشر إلى ٨٠٪ ، بل أن أوروبا الغربية تفوقت على الولايات المتحدة في انتاج الصلب ، وفي الكمية المتوفرة



ف . برانت

الهبوط . وبين الجدول التالي النسبة المئوية لزيادة الانتاج الصناعي في المناطق الرئيسية من العالم الرأسمالي :

المتحدة أصبحت على أبواب ركود اقتصادي جديد . وفي نفس الوقت نجد أن عددا من دول أوروبا الغربية ، وفي مقدمتها ألمانيا الاتحادية

السنوات	الولايات المتحدة	أوروبا الغربية	دول السوق المشتركة	اليابان
١٩٥٤ - ١٩٦٠	٣٠ +	٥٦ +	٧٤ +	١٤٤ +
١٩٦١ - ١٩٦٧	٤٥ +	٣٧ +	٣٤ +	١٣٣ +

وفرنسا وإيطاليا ، تضاعف استثماراتهما وتعمل بقوة لزيادة نموها الاقتصادي . كما شرعت دول أوروبا الغربية في السنوات الأخيرة في بذل جهود خاصة لتضييق «الفجوة التكنولوجية» بينها وبين الولايات المتحدة . وتؤكد جميع الدلائل أن التنافس الرأسمالي بات على أعتاب المرحلة الرابعة لتطوره في فترة ما بعد الحرب ، وهي مرحلة ينتظر أن تتميز بحرب صناعية وتجارية ومالية عنيفة .

ولا شك في أن العلاقات بين الولايات المتحدة وأوروبا الغربية ستكون ميداناً رئيسياً لهد الحرب الاقتصادية والسياسية بين الدول الاستعمارية . إذ تسعى الولايات المتحدة إلى الاحتفاظ بالأوضاع القديمة القائمة على السيطرة الأمريكية في صورة جديدة ، بينما تبذل أقسام كبيرة من الرأسمالية في أوروبا الغربية جهودها للوقوف مع أمريكا على قدم المساواة في الشئون الدولية .

وقد كتبت مجلة الايكونوميست البريطانية في فبراير ١٩٦٩ تقول : « إن أوروبا الغربية

لقد عادت الولايات المتحدة إلى التوسيع الاقتصادي مرة أخرى ، لكنها في هذه المرة تواجه منافسين أقوياء قادرين على توجيه ضربات شديدة إليها ، بينما استثمر مركزها في التدهور في بعض المجالات وخاصة في المجال المالي والنقدي . إذ أدت المبالغ الفلكية التي تنفق على الحرب القدرة في فيتنام ، والسياسة العدوانية العامة التي تتبعها في أنحاء العالم ، إلى تفاقم أزمة الدولار التي بدأت في نفس الوقت الذي فقدت فيه الولايات المتحدة سيطرتها الاقتصادية على العالم الرأسمالي .

الحرب المالية

وقد يكون من المفارقات التي تلفت النظر اليوم أن الكثيرين من المستولن الأمريكيين ممن أفاضوا في الحديث عن الازدهار الاقتصادي في هذه السنوات الماضية عادوا يتحدثون الآن عن « تهذئة الانتاج » و « انقاص معدل التنمية » كوسيلة لمواجهة التضخم . ويرى الاقتصاديون أن هناك أسبابا كثيرة تؤيد الاعتقاد بأن الولايات

المتحدة نفسها - في الإنتاج بالنسبة لكل فرد من السكان في مجموعته هامة من المنتجات ، من بينها الصلب والوقع من الانسجة الصناعية ، والمعدات البصرية ، وبهندسة الكهربائية ، وبناء السفن . كما اوشكت ان تبطل مستوى اقواليات المتحدة في الاتاج بالنسبة لتعدد في السيارات والادوات الكهربائية .

ويبحث الاقتصاديون عن أسباب لتفسير هذه « المعجزة الاقتصادية » الجديدة ، وعن العوامل التي أدت الى هذه السرعة الهائلة التي تمت بها تنمية الاقتصاد الياباني في فترة ما بعد الحرب . ويذكرون من بين هذه الأسباب :-

● استخدام أحدث وسائل التكنولوجيا في نفس الوقت الذي تدفع فيه أجور متخفضة لا تعزى ببشلائها في التمرل الرأسمالية الأخرى .

● واعتماد اليابان في الجانب الأكبر من انتاجها على المواد الخام المستوردة ، والاستفادة من التفاوت المتزايد بين ثمن المواد الخام والسلع المصنوعة في الاسواق العالمية . ومن المعروف أن السوق العالمي أخذ في انقاص ثمن المواد الخام باطراد بينما أخذ في رفع أسعار المنتجات الصناعية باطراد .

● وضاعة المبالغ التي تنفلقها اليابان على الاغراض العسكرية اذا قورنت بما تنفلقه الولايات المتحدة أو بريطانيا مثلاً ، مما أتاح لليابان التركيز على المنشآت الاقتصادية .

● وهناك أخيراً المساعدات السخية التي قدمتها الولايات المتحدة لليابان بعد الحرب . بل ان المصانع اليابانية مازالت تنتج كميات هائلة من السلع لحساب وزارة الحرب الأمريكية . ود كذت الولايات المتحدة قد بدأت تدرك أخيراً ان ربيبتها أصبحت منافساً خطيراً لها .

هذه هي الخطوط العامة للصراع بين الدول الاستعمارية ، ومراحل الصعود والهبوط التي تمر بها كل منها .

ولكن مهما يكن من أمر الازدهار أو الركود الذي تشهده الدولة أو تلك من دول العالم الاستعماري ، فالأمر الذي لا شك فيه أنها مجتمعة تخسر بصورة مطردة في المواجهة بينها وبين الدول الاشتراكية ومجموع القوى الثورية . وعلى القوى الثورية في العالم أن تستخدم هذه التناقضات والمناقضات القائمة داخل المعسكر الرأسمالي الى الحد الأقصى ، اذ تعمل هذه التناقضات على اضعاف الدول الاستعمارية ، كما تعمل على زيادة أزمة النظام الرأسمالي بأسره عمقا وتعقيدا .

أسعد سليم

أصبحت أقوى من أن تقبل العلاقات التي كانت قائمة بينها وبين أمريكا في الخمسينات ، فقد كانت العلاقات في ذلك الحين علاقة التابع بالتبوع . ولا دفر من أن يستمر الاحتكاك بين الجانبين ، وأن يتقدم الصراع بين الحين والحين . التخللات داخل أوروبا

غير ان أوروبا الغربية نفسها ليست كتلة متجانسة فالتناقضات بين دولها تزداد حدة . فهناك الانقسام بين دول السوق المشتركة وعلى رأسها فرنسا من ناحية ، ودول اتحاد التجارة الحرة وعلى رأسها بريطانيا من ناحية أخرى . وظهر هذا الانقسام في الخلاف الشديد بين انجلترا وفرنسا حول انضمام انجلترا الى السوق المشتركة . وهو لم يعد خلافاً مقصوراً على قضية السوق المشتركة بل أصبح ملموساً في مجالات متعددة . وقد تحدثت جريدة الأوبزرفر البريطانية عن « الخلافات الرئيسية بين انجلترا وفرنسا بشأن كثير من المسائل المتصلة بأوروبا ، وإفريقيا ، والشرق الأوسط » .

ثم هناك التناقضات القائمة داخل نطاق السوق المشتركة نفسها ، وخاصة بين ألمانيا الغربية وفرنسا . وما زالت تتردد في أنحاء العالم أصدااء « الحرب » التي دارت بين الفرنك والمارك في ربيع العام الماضي ، والتي مازالت مستمرة حتى اليوم ، وخاصة بعد أن كشف تخفيض سعر الفرنك مطامع ألمانيا الغربية في السيطرة على السوق المشتركة بل وعلى أوروبا الغربية بأسرها .

ولا يستطيع احد أن يتنبأ الآن أي هذه التناقضات سينفجر قبل سواء : التناقض بين دول السوق المشتركة ودول التجارة الحرة ، أو التناقض بين بريطانيا وفرنسا ، أو التناقض بين فرنسا وألمانيا الاتحادية . وان كانت السنوات الأخيرة قد شهدت تقارباً متزايداً بين ألمانيا الاتحادية وبريطانيا ، وميلاً الى تحويل محور بون - واشنطن الى مثلث يجمع بون وواشنطن ولندن .

خطر اليابان

ولا يستطيع باحث في أوروبا أو أمريكا اليوم أن يغفل الخطر الزاحف من الشرق الأقصى . فقد غدا التقدم السريع الذي حققته اليابان عنصراً جوهرياً من عناصر الوضع الراهن في المعسكر الاستعماري . ولم يكن أحد يتصور ، حتى أمريكا التي قدمت لليابان كل مساعداتها ، أنها ستحقق مثل هذه التنمية السريعة . فقد تفوقت اليابان على الدول الرأسمالية جميعاً - ومن بينها الولايات

الثقافة المصرية

بين

الازدواج والتكامل

د * سعيد اسماعيل على

مفهوم الثقافة :

موحدة لا يعترها الازدواج والانقسام ، وعكس ذلك لا بد أن يحدث بطبيعة الحال إذا اختلف الأمر فأصبحت ثقافة المجتمع بالثنائية والازدواج والانقسام .

بيد أن هذا لا يستتبع ضرورة أن ننظر الى التنوع الثقافي داخل المجتمع الواحد نظرة الخوف والاستياء ، ذلك أن وحدة المجتمع الثقافية لا تتعارض مع هذا التنوع ، فاهل الريف مثلاً يحملون ثقافة تختلف عن ثقافة اهل المدن وعن اهل البادية ، وأصحاب دين معين يختلفون في ثقافتهم عن أصحاب دين آخر ، وهناك فروق ثقافية بين الرواب المهن المختلفة داخل المجتمع الحضري أو البلوى ، الا أنه من الضروري أن توجد أسس ومعايير عامة بين هذه الأوجه المختلفة المتنوعة للثقافة داخل المجتمع الواحد .

الثقافة والتعليم :

إن الثقافة لا تعتمد في استمرارها على فرد واحد أو جماعة من جماعات المجتمع ، وهي مع ذلك ليست قوة في ذاتها تعمل مستقلة عن وجود الأفراد ، كما أننا لا نراها في ذاتها ، وإنما نراها في سلوك الأفراد وفي المعاني المختلفة التي

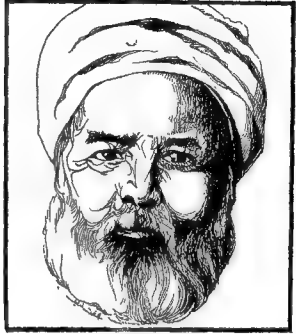
ما الذى يجعلنا نفرق بين مجتمع مصرى ومجتمع فرنسى وآخر انجليزى ؟ صحيح ان هناك بعض الاختلافات المادية التى قد تمكننا من التمييز بينها ، الا انها اختلافات عرضية . إن الذى يجعلنا نستطيع أن نميز بين هذه المجتمعات هو اختلاف ثقافة المجتمع المصرى عن الفرنسى عن الانجليزى بل انه بالنسبة للمجتمع الواحد كالمجتمع المصرى نميز تمييزاً واضحاً بين مجتمع اليوم ومجتمعنا فى عهد الفراعنة على الرغم من أن الأشكال الجسمية لم تختلف كثيراً على وجه التقريب ، ذلك أن ثقافتنا اليوم تختلف اختلافاً بيناً عنها أيام الفراعنة . ومن هنا ندرك ضحكة ما يلذهب اليه علماء الاجتماع من أن الثقافة اذا تميزت بالوحدة والتكامل ، كان هذا التمييز من شأنه أن يشعر أعضاء المجتمع بالوحدة وبأنه يهوى لهم العيشة والعمل المشترك دون ما اعاقه أو اضطراب لثرائها تمد أفراد المجتمع الواحد بمجموعة من المسابر والنظم والقيم التى تتيح التعارف بين أفرادها مما ينتج عنه تكيف مع المواقف البيئية المختلفة ، وينتج عن ذلك أن يستطيع المجتمع أن يستجيب لمواقف معينة استجابة

● إن الثقافة لا تعتمد في استمرارها
على فرد واحد أو جماعة واحدة من
جماعات المجتمع ، فالثقافة مالهو
إلا أنماط سلوكية عامة تميز أعضاء
المجتمع تمييزاً عاماً عن غيرهم في
المجتمعات الأخرى .

بتحقيقها لمثل الخير والعدل والحق ، تمثل هذا
المعنى والتجأ إلى التربية والتعليم يرسم بطرائقها
ونظمها منهاجاً اعتقد أنه يمكن أن يحقق هــائه
الاماني والأحلام ، والفاطميون عندما دخلوا مصر
وأرادوا أن يدعموا نظامهم وجدوا أن السبيل إلى
ذلك هو نشر الثقافة الشيعية ، فكان إن أقام
جوهر الصقلي الجامع الأزهر حيث كان التعليم
في ذلك الوقت يتم أغلبه في المساجد ودور
العبادة . ومثل الأزهر منذ ذلك الوقت نمواً
ضخماً لهذا اللون من الثقافة ، فلما جاء صلاح
الدين الأيوبي حول التعليم في الأزهر إلى دراسة
للذهب السني . وإلفيلسوف الألماني « فشتة »
وقف يخاطب الجماهير في ألمانيا لما انهزمت أمام
نابليون بونابرت في موقعة « بينا » سنة
١٨٠٦ دعياً إليهم إلى تغيير نمط الثقافة السائد
حتى يمكن لهم أن يستعيدوا بلادهم من
اغتصبوها ، تلك العملية التي « لا نستطيع أن
نؤديها من الخارج ، أي بوسائل صناعية آلية
بل من الداخل ، أي بوسائل عميق ومسر
تام لطاقتنا الروحية ، تلك سبيل التربية »
التي تهدف إلى خلق جيل قوي ورجال أحرار
حقاً ويتعون عظائهم ويضحون بأنفسهم في
سميلها » .

تكتسب ما يتناولونه من أدوات وأشياء وظائف
مختلفة في حياتهم بحيث يمكن القول بأن الثقافة
ما هي إلا أنماط سلوكية عامة تميز أعضاء
المجتمع تمييزاً عاماً عن غيرهم في المجتمعات
الأخرى . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، فإن
العملية التعليمية هي العملية الاجتماعية الحلقية
التي بضطلع بها المجتمع من أجل بناء شخصيات
أفراده على نحو يمكنهم من مواصلة حياة الجماعة
وتحريها وتطويرها بالإضافة إلى تنمية
شخصياتهم المتفردة للقيام فيها بأدوار اجتماعية
متكاملة الوظائف والمسؤوليات ، أو بمعنى آخر
هي العملية الواعية لمواجهة من أجل أحداث
تغيرات مرغوب فيها في سلوك الفرد وبالتالي
في سلوك الجماعة التي ينتمي إليها . فإذا عرفنا
هذا كله ، فالنتيجة المنطقية التي ترتب على ذلك
هي أن مجال العملية التعليمية هو محتوى
الثقافة بقيمها وعناصرها واتجاهاتها وأبعادها
الماضية والحاضرة والمستقبلية ، وأن الأفراد الذين
هم حملة وثقافة هم أيضاً داخل هذا
المجال .

ما معنى هذا ؟ معناه تأكيد ذلك الارتباط
الوثيق بين الثقافة والتعليم ، ففلاطون - مثلاً -
عندما أراد أن يؤسس مجتمعاً تتسم ثقافته



٢ . محمد

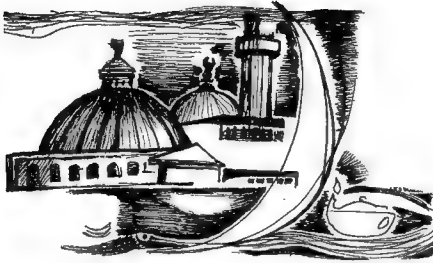
تؤمن به ثقافة العصور الوسطى •

فاذا كانت الثقافة هنا قد شسكلت التعليم ورسمت مجراه ، فهو من وجه آخر لعب دوره فى تجميد هذه الثقافة عندما جمد هو وتحجر مقتصرًا على الدراسات اللغوية والدينية وبعض الدراسات المدنية المساعدة بنفس الطرق والأساليب التى كان يتعلم بها الناس فى غابر العصور . وقد كان يمكن الا يسير التيار هذا الاتجاه لولا ما أحرزه فقهاء القرن الثانى عشر فى العالم الاسلامى من انتصار على الفلسفة والعلوم الطبيعية بما صوره لهم ضيق الافق وسوء الفهم من ان الفلسفة طريق الى الاحاد وهمم الدين ، ولما كانت العلوم الطبيعية تقع فى ذلك الوقت فى دائرة الدراسات التى يقوم بها الفلاسفة فقد أصابها ما أصاب الفلسفة من اضطهاد وتقييد ، واندفع سلاطين الاتراك فى ذلك الوقت الى تحريم تدريس الفلسفة والعلوم الطبيعية ، بل وأقدموا على حرق كتب العلوم ، فكان أن أصاب الثقافة الاسلامية نكسة جمعت بها عن مواصلة ما بدأت من نهضة وما ازدهرت به من علوم وفنون ، ودخلت دول العالم الاسلامى ومن بينها مصر فى قبور الجهالة وسوء الحال ، فى الوقت الذى بدأت فيه شعوب أوروبا فى نفخ غبار التخلف الذى أحسست به

كل هذا يبين لا مجرد الارتباط الوثيق بين الثقافة والتعليم ، وإنما يبرز أمرا هاما وهو أن التعليم باعتباره وسيلة انتقال الثقافة يعد عاملا فعلا فى تكاملها أو ازدهارها • ولعل ما سنأتى به فى هذا المقال من الامثلة التاريخية ما يزيد هذه الحقيقة تأكيدا ووضوحا •

ثقافة متجانسة

فاذا استقرأنا تاريخنا الثقافى فسنجد أن الثقافة فى مصر منذ دخولها فى نطاق الاسلام كانت تتسم بأغلب ما تتميز به الثقافة الدينية الاسلامية حيث صبغت التعليم بلونها وقيمتها وتجاهاتها وأصاليها ليصبح تعليمًا دينيًا اخلاقيًا يعد الفرد لا لهذا العالم الذى يضطرب بلوان الحياة والذى يعيش فيه هذا الفرد ، بل يعده لعالم مغاير سوف يصل اليه عندما تنقطع العلائق ما بين روحه وبين الجسم الذى يحتويها ويضع بينها وبين عالم القدس حجابا كثيفا من أوراق الحس وشهوات الدنيا • وبعبارة أخرى لم يكن ذلك التعليم يهتم بتنشئة الفرد تنشئة يستطيع عن طريقها أن ينظم العلاقة بينه وبين أفراد المجتمع الذى يعيش فيه أو تنشئة تكسبه قوة ومهارة فى معالجة أسباب المعاش بقدر ما كان يهتم بعلاقة الفرد بربه بالشكل الذى كانت



إذا ثقافة تقوم على الدراية بأصول العلوم الطبيعية الحديثة وفنونها وأسس التفكير العلمي وأسلحة الحرب الحديثة والصناعة الآلية التي تقوم على العلم الحديث ورؤوس الأموال الضخمة ، وآية ذلك أن الحملة الفرنسية عندما دخلت البلاد اجتمع العلماء بالأهرى بقرون البخاري وغيره من الدعوات ، وكذلك مشايخ فقراء الاحمدية والرفاعية والبراهمة والفادوية والسعدية وغيرهم من الطوائف وأرباب الاشايير وخرج الفقراء وأرباب الاشايير يقابلون الجنود الفرنسية بالبطل والزمور والاعلام والكناسات وهم يضحون ويضحون ويذكرون بأذكار مختلفة فماذا تكون نتيجة اللقاء ؟ لقد انهزمت الثقافة الأولى أمام الثانية ، بيد أن ذلك إذا كان قد ظهرت معالمة واضحة جلية في الجانب السياسي ، فانه لم يكن من السهل اليسير أن يحدث بمثل هاته السرعة في الناحية الاجتماعية .

فلم تكن الحملة الفرنسية مجرد حدث سياسي وحربي ، وإنما كانت « تقيها » بضرورة حدوث ثورة ثقافية شاملة تقيل هذا المجتمع من عثرته وتحرك ما جمد من دماه عبر قرون طوال تحت الحكم العثماني . لقد أيقن المصريون أن ثقافتهم الهرمة لا يمكن أن تكفي للتنهوض بهم واللحاق

عندما التقت بشعوب الشرق الاوسط في الحروب الصليبية حيث أخذت تطور ثقافتها وتجدها مما مكنها من أن تنتقل إلى طور جديد أصبحت فيه هذه الثقافة ذات فاعلية في ترقية ماضى الانسان وحسن علاقة أفراد المجتمع بعضهم ببعض . وقد دعم هذا التطوير ولبت أركانه وزاد من سرعته وفاعليته ما حدث بمعاهد التعليم في أوروبا من تطور طبيعي حيث وسعت من دائرة دراساتها ووجدت في علومها وعدلت من أساليبها .

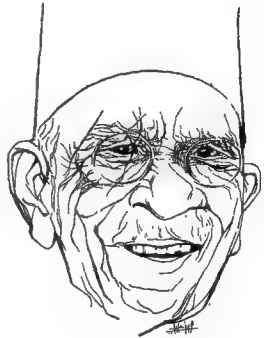
وإذا كانت هذه هي حالة الثقافة في مصر في نهاية القرن الثامن عشر فإنها - رغم ما كانت عليه من جمود وسوء حال - كانت ثقافة متجانسة لا تعاني من ازدواج أو صراع ، حتى إذا ما استيقظ المصريون سنة ١٧٩٨ على صوت نابليون بونابرت غاضبا للبلاد حدثت مواجهة فعلية بين ثقافتين وحضارتين مختلفتين على الرغم من اشتراكهما في الأصول والمناخ الأولى إلى حد كبير . فتقافتنا المصرية في ذلك الوقت كانت تمثل ثقافة العصور الوسطى من الاقتصاد على علوم اللغة والدين والجهل بالعلوم الحديثة والاعتماد على التفكير الخرافي واستخدام السيف والرمح كفن حربي ، وما كان يقوم عليه الاقتصاد من اقطاع وفقر .. الخ ،

بركب الحضارة الحديثة ، وانما لا بد أن تتسلح
بما يتسلح به هؤلاء الذين همزومهم ، بالعلم
والحديث والتفكير العلمي وسائر مظاهر المدنية
والحضارة الحديثة - وفي ذلك قال الشيخ حسن
القطار شيخ الجامع الأزهر : « ان بلادنا لا بد أن
تتغير أحوالها وتتجدد بها من المعارف ما ليس
فيها » .

ولقد ساعد على هذا ما جلبه الفرنسيون معهم
من خيرة العلماء الذين بلغوا حوالى مائة وثلاثين
كونوا مجعاً علمياً شاهد فيه كثير من المصريون
كثيراً من عجائب العلم مما يحير الأفكار وصفها
الجبترى وصفاً بليغاً يظهرنا على مدى ما كان
المصريون يشعرون به في ذلك الوقت من المفارقة
والتباين بين ثقافتهم الهرمة وبين ثقافة
الفرنسيين الفتية الحديثة .

بله الأزدواج :

وعندما تولى محمد علي حكم مصر عرف أنه
لا يبارق الصوفية أو الطبول والزمرور والإعلام أو
الاذكار والدعوات تعد وسائل ناجحة يمكن أن
تبني بها ثقافة وحضارة حديثة تجعل من مصر
دولة كبرى تقف موقف الند لغيرها من الدول التي
تطمح في غزوها والسيادة عليها . ومن ثم شرع
ينظم الدولة على الاسس التي كانت تقوم عليها
الدول الغربية ، ويتقرب من الانظمة الادارية
والاقتصادية والحرية الأوروبية . ثم تبين له أن
تنظيماً كهذا يحتاج الى جهاز بشري تجرى في
عروقه الدماء الجديدة والروح الحديثة بحيث يمكن
أن يضطلع بما يمكن أن يناط به من الاعمال
الفنية في الجيش والمصالح المدنية . ولما كان ان لا
يتم هذا هو النقص الوحيد في ذلك الوقت لاعداد
الجهاز البشري المتعلم ، فقد كان من الممكن أن ينتجه
اليه لتحقيق هذا الغرض . بيد أن التعليم فيه لم
يكن مما يعين على اعداد هذا الجهاز بالشكل
الجديد المطلوب . ولعل محمد علي ينس من امكان
اصلاحه وتوجيهه الى المسارات الجديدة التي تجعله
ذا فاعلية وإيجابية في تحقيق الغرض المرجو
تحقيقه ، أو لعله أشفق من بطء عملية الاصلاح
التدريجي وقد كان يتعجل النهضة ، هذا بالإضافة
الى أن عملية التغيير قد تثير عليه ثائرة رجسالة
الدين في ذلك الوقت وهو بحاجة الى تضامهم
ومساندتهم ، فكان أن تحول عن الأزهر الى معاهد
التعليم الغربية يرسل اليها البعث للدراسة
في مختلف العلوم والفنون ، ثم شرع في محاكاتها
في البلاد .



أ . ل . السيد

وبالرغم من ذلك فلم يستطع محمد علي الصبر على أن يرسل تلاميذ الى مدارس ابتدائية ينقلون بعدها الى التعليم الثانوي ، فالتعليم العالي حتى يحصل على الفنيين الذين سيقومون بعملية التغيير التطوير ، فبدأ بإنشاء المدارس العالية حيث كان يختار لها طلابا من الازهر وفتحت مدرسة بباريس سنة ١٨٢٦ تحت اشراف Jomard حيث بدأ أربعة وأربعون طالبا مصريا يتلقون تعليميا غريبا بطرق بهم مسالك ودروسا وميادين لم يكن يوجد ما يماثلها في مصر ، فقد كانوا يتعلمون : الادارة العسكرية والادارة البحرية والعلم السياسي والميكانيكا والهندسة العسكرية والطب والطبابة والكيمياء والزراعة والبيولوجيا والترجمة ... الخ .

وكانت المدارس العليا التي أسست في مصر تجرى على النمط الفرنسي ، فمدرسة السوازي كانت مثل مدرسة Saumur في باريس ، ومدرسة المهندسخانة كانت نسخة من Ecole Polytechnique وحتى عندما أراد أن يفتح مدرسة للموسيقى استقدم عددا من الموسيقيين الفرنسيين وما يقرب من مائتي طالب للمدرسة يتلقون على يدهم الثقافة الموسيقية .

وهكذا قامت الدولة في عهد « محمد علي » على الجهود نحو اقتباس الثقافة الغربية الحديثة فأنشئت مطبعة بولاق حيث نشرت مئات من الكتب المترجمة في الصناعة والعلوم الحديثة ، ويذكر المؤرخون أن الامر لم يقتصر على هذا ، بل امتد الى أن يكون في كل مدرسة مطبعة تطبع الكتب المترجمة . ولم تبخل الدولة في ذلك الوقت في تشجيع المترجمين ، فمما يذكر أن الشيخ **وفاعة الطهطاوي** قد نال ثلاث مائة فدان جزاء ترجمة كتاب في الجغرافيا .

تمت هذه الحركة كلها في الميدان التعليمي الحديث ، وبقي الازهر والمساجد الاخرى المنتشرة في أنحاء البلاد والكتاتيب الاحلية التي تغذيها تسير سيرتها الاولى في نشر الثقافة الدينية .

ومن هنا عرفت مصر نوعين من الثقافة يعيشان جنباً الى جنب ، احدهما متصل بروح الامة وتاريخها وجوهرها الثقافية الماضية ، ولكنها منقطعة الصلة بتيار العصر قبلتها الوراء حيث الماضي تنهل منه ما يقيم وجودها وبشكل مادتها ومسايلب تعلمها ونظمها ، أما الاخرى فهي ثقافة



ط . حسين

فى أوائل عهده - لا يجد غضاضة فى فتح الكتابات ويقف بالمرصاد لكل مجهود يسعى الى الاكثار من فتح المدارس ومعاهد التعليم الحديثة • بل لقد ازد الطين بلة أن فتحت البلاد على مصراعيها لأصحاب المدارس والجاليات والمبشرين ، الأجانب ينشئون دور العلم لاقتناص أبناء البلاد وتغريبهم قلبا وعقلا ووجدانا • وليس عيبا ، أن يعمل هؤلاء على نشر الثقافات الأجنبية بين أبناء البلاد، سلب كل ما يقفوا عند هذا الحد ، بل تعدوه الى سلب كل ما يملكه تلاميذهم من ألوان الثقافة القومية القوية أو الاحساس القومي ، واندفعت المدارس الأجنبية تشكل شبانا تشكيبا يناسب اتجاهاتها وأغراضها فى الدين والاجتماع والسياسة ، حتى أن بعض ما كانت تفرسه هذه المدارس من كتب دراسية كان موضوعا بطريقة استعمارية لا تتفق وخصائص الروح المصرية ومقومات ثقافتها ، بل ولبت هذه المدارس دورا خطيرا فى نشر الميكروبيات الثقافية التى ساعدت على ما أصيبت به ثقافتنا من تخلف وتأخر ، فكثيرا ما رددت كتب هذه المدارس بين تلاميذها أن مصر بلد زراعى وليس بلدا صناعيا ، وكثيرا ما بثت الأفكار الاستعمارية التى كانت توضع فى تلك الكتب لبث الفكرة بين أبناء الوطن العربى وتمجيد الاستعمار والمستعمرين ودراسة تاريخهم بشكل يمجدهم ويضع بين يدى التلاميذ صورة واضحة عن تفوقهم المادى والادبى فى الوقت الذى أفلتت فيه تاريخ مصر وعظمة هذه البلاد وثروتها وحضارتها الأصلية ، وأصبحنا نجد تلاميذ المدارس الانجليزية - مثلا - يدرسون تاريخ إنجلترا وجغرافيتها واقتصادها بالنفصيل ، ويتخرجون وهم على جمل بلغة البلاد القومية وثقافتها وتاريخها •

ان التنوع الثقافى أمر مرغوب فيه من غير شك ، ولكنه - وبالصورة التى كان يجرى بها فى مصر فى تلك الفترة ، إنما كان يشكل « فوضى » ثقافية مزقة شمل كثير من العقول والاتجاهات • وعلى الرغم من هذا الشنت فإننا كنا نستطيع أن نميز بين التيارين الرئيسيين ، تيار الثقافة الغربية الحديثة والثقافة التقليدية القديمة مما أشعر الكثيرين بأن هناك أخدودا كبيرا لم ينجح فى عبوره الا القليلون •

وإذا كانت الصلة بين الثقافتين ضعيفة فى معاهد التعليم ، فإنها لم تكن تقل عن ذلك ضعفا فى المجتمع خارج تلك المعاهد ، فالحياة فى مصر

مستوردة من الغرب مغيرة للأولى فى فلسفتها وغاياتها وغناصرها وأساليبها • ولو قد اتصلت الاسباب بين النظامين التعليميين لكان ذلك طريقا الى الالتقاء الثقافى والامتزاج الحضارى ، وإن كان هذا لا نسمينا ما كان بين النظامين فى بداية الامر من علاقة تمثلت فى اختيار طلبة المدارس الخصوصية الحديثة من المعاهد الدينية ، كما تمثلت فى أعضاء البعثات الذين أرسلهم محمد على الى أوروبا من بين طلبة الأزهر ثم عادوا يقومون بالتدريس فى المدارس الحديثة ، بيد أن هذه العلاقة ضعفت بعد قليل عندما استقل كل من النظامين التعليميين وأخذ كل منهما يسير فى طريق مخالف للآخر •

وإذا كان محمد على قد تولى بلد بلور الثقافة الحديثة ، فلم يكن ذلك عن اقتناع ورغبة وحماسة فى ترقية معاش هذا الشعب وأحواله بتجديد ثقافته ، وإنما كان بدافع من جنس سون العظمة والتكالب على الجند الشخصى ، إذ سرعان ما قنر حماسه عندما انهارت أطماعه الخارجية • ولم يقدر لتيار الثقافة الحديثة أن يستمر فى تقسيمه واضطراده خاصة وقد تولى أمر مصر من بعده عدد من الحكام من أصحاب الاق الضيق والنظر المحدود مثل عباس وسعيد • ونتيجة لذلك ظل تيار الثقافة التقليدية على قوته يخيم على عقول السود الأعظم من المثقفين فى مصر • حتى إذا أصبحت البلاد بنكبة الاحتلال البريطانى سنة ١٨٨٢ ، سار على سياسة عجبية الشأن ، غريبة الاتجاه فقد كان من المنتظر أن يعمل على نشر الثقافة الغربية حتى لا يكتفى بمجرد الاحتلال ، العسكرى وإنما يمكن لهذا الاحتلال باحتلال العقول والاتجاهات • ويبدو أنه خفى أن هو فعل هذا أن يكون ذلك سبيلا الى فتح أذهان ما سلب منهم من حقوق وما نهب من خيرات القوم وتبصيرهم بأسباب القوة ومن ثم استخلاص رضائهم • ومن ثم فقد سمح باقتباس قشور الثقافة الغربية دون لبائها ، ومظاهرها الحشيشة دون حقائقها العلمية الرائعة • ولذلك كان من الغريب أن تجد كثيرا من مظاهر الثقافة الغربية من ملابس وأزياء ومراقص ودور لهو وخمر ، دون أن تجد العلوم والفنون والمصانع والمؤسسات التى تعكس ما صلب اليه العقل الغربى من علم وفن • وفى مقابل هذا أبقى الانجليز على مظاهر التعليم الدينى دون تجديد وتطور حتى تظل الثقافة الموجودة على حالها من التخلف والجمود •

من هنا نفهم لماذا كان كرومر - عيد الاحتلال

كانت لا تزال تحتفظ بطابعها الشرقي على الرغم من النظم الغربية التي استحدثت ، والاتصال المباشر بالأجانب وبالتفكير الغربي كان مقصوراً على فئة صغيرة من أعضاء البعثات وغيرهم من كانوا يتبنون مناصب تقضي بذلك الاتصال ، أما سواد المصريين ، عامتهم و خاصتهم ، فقد كانوا منصرفين إلى حياتهم العادية على الوجه الذي ألفوه منذ قرون ، ولم تتأثر بعيشهم الثقافية التقليدية بتلك « البدع » التي كانوا يسمعون عنها .

وكان من نتيجته هذا ازدواج الثقافى أن بدأ المتعلمون في مصر ينقسمون إلى طائفتين متباينتين في الروح وأساليب التفكير ، مختلفتين في نظرتها إلى الحياة . والخطر من هذا أن شاع ضعف الثقة بين المثقفين في إمكان أن نلحق بركب الغرب الحضارى وبقدرة العقلية المصرية والعربية على الوصول إلى أعلى مراتب العلم والمدنية نتيجة لما شوهه من التباين بين الحضارتين ومن بسد الشقة بين الثقافتين .

وكان هذا داعياً لاستنفار بعض المفكرين ليقوموا بعملية اغارة الثقة في قدرة العقل العربي وذلك بتخليص هذه العقلية من الاوهام التي تراكت عليها عبر العصور ، فمن ذلك ما قاله جمال الدين الأفغانى (١٨٣٩ - ١٨٩٧) من أن ثمرة العقول لا تجتنى الا باطلاقتها من قيود الاوهام ، وأن قيد الاغلال هو أهون من قيد العقول بالاوهام . وذهب يدعو إلى التحرر من السلفية المتزمته وبيت الايمان بقدرة الانسان العربى على أن يصل إلى ما يصبو إليه من تمدن ورخاء اذا جعل نفسه قوة فعالة فى اكتساب العلم والميل إلى العمل ، وبأعمال العقل في كل أمر من أمور الحياة ، فـ « العقل اشرف مخلوق فى العالم الصنع والابد » ، ولا معطل له الا اوهام ، ولا يبقعه عن عمله الا الجن » و « كل عناصر الوجود فى هذا العالم الفانى خاضعة للعقل المطلق الانسانى ، فكل مستحيل اليوم فى الطب والصناعة سوف يكون غداً ممكناً » .

ومن ذلك أيضاً ما قام به الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) إذ نادى بأن الأخذ بأسباب المدنية الحديثة « من لا يتعارض مع الدين » أن المسلمين اذا تهدبت أخلاقهم بالدين سلبوا الأوربيين في اكتساب العلوم وتحصيل المعارف وحققوا بهم في التمكن . « ونادى كذلك بأن تفوق العقل الأوربى على تلك الفترة لا يمد دليلاً على عجز العقل العربى عن الوصول إلى ما أحرزه

الأوربيون من تقدم » أننا لا نجد سبباً لرقيهم (الأوربيون) في الثروة والقوة الا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم . « فأول واجب علينا هو السعى بكل جهد واجتهاد فى نشر هذه العلوم فى أوطاننا » وحسبنا نظرة منصفه بعيدة عن الجُمود والتعصب وضيق الافق إلى ترائنا القديم نفسه لنرى أنه حتى لكى نكون مخلصين ومتابعين له ، لا بد وأن نساير ما تقوم عليه حضارة اليوم من الاخذ بأسباب التجريب والتفكير العلمى ، فقد كان أول شيء تميز به فلاسفة العرب عن سواهم من فلاسفة الامم هو بناء معارفهم على المشاهدات والتجربة ، والا يكتفوا بمجرد المقدمات العقلية فى العلوم ما لم تؤيدها التجربة ، حتى لقد نقل جوستاف لوبون عن أحد فلاسفة الأوربيين قوله أن القاعدة عند العرب هى « جرب وشاهد ولاحظ تكن عارفا » وعند الأوربى الى ما بعد القرن التاسع الميلادى « اقرأ فى الكتب وكسر ما يقول الاستاذة تكن عالماً » . وخلص من ذلك إلى قوله « فليُنظر المصريون وغيرهم من الشرقيين كيف انقلب الحال ، وماذا أعقب من سوء الحال » .

وقد حاول محمد عبده بالفعل أن ينفذ بعض ما ذهب إليه عن طريق ادخال بعض العسكرو الحديثة فى الأزهر ، ولكنه حارب فى ذلك معارضة شديدة من جانب بعض علماء الأزهر فى ذلك الوقت . فقد نشر - مثلاً - خليس مطران فى جريدة الجوائب المصرية « فى ١٣ مارس سنة ١٩٠٥ حديثاً بمنوان (حديث مع عظيم من عظماء المسلمين) وهو حديث للشيخ عبد الرحمن الشريئى قال فيه « ان الذى حدث (اصلاح الأزهر على يد محمد عبده) من شأنه أن يهدم معالم التعليم الدينى فيه ، ويحول هذا المسجِد إلى مدرسة فلسفة وآداب تحارب الدين وتطفى نوره فى هذا البلد وغيره من البلاد الإسلامية التى تبث إليه بالطلبة المستفيدين ويبيع تلكها بالعلماء المرشدين . اننى أسمع منذ سنوات بشئ يسوءه حركة فى الأزهر أو اصلاح الأزهر ولكننى لم أر لهناء الحركة وهذا الاصلاح الآن من نتيجة تذكر سوى انتشار الفوضى فى ربوعه وذهاب ما كان من مودة ورحمة ومهابة بين الطلبة وبين مشايخهم الاجلاء حتى أصبح الاثمة الذين كان يقضى فى الأزهر من مهامهم لمكانتهم فى العلم وجليل حمتهم له وما يحلون من شريف شرع الله - عرضة للسخرية من بعض الطلبة المخدوعين الذين سمعوا بسينستر وفلسفته فهزفوا بما لم يعرفوا ، واشتغلوا بما يليهم من هذا وأمثاله

لذلك نتيجة حيث تأثرت بعض العادات والتقاليد والفنون بتلك الحركة ، فتغيرت أزياء بعض المصريين في كثير من طبقات المجتمع وعادات أكلهم ومعيشتهم وهندسة العمارة ، وتطورت نظرتهم الى الأشياء كمركز المروءة ومكانتها في المجتمع ، ودخلت وسائل المواصلات الحديثة كالسكك الحديدية والترام الكهربائي والسيارات والطائرات .

وبالرغم من ذلك فإن هذه الحركة لم تستطع أن تحتوى كل أبناء البلاد أو السواد الأعظم منهم وأن تكتسب عمقا ورسوخا في وجدانهم وتفكيرهم فقد ظلت البلاد على حالها من حيث السير وفق نظامين تعليميين متعارضين ، كل منهما ينهل من ثقافة مغايرة للأخرى ، فلم تهن الحركة بين القديم والحديث ، بل اشتدت ضراوة وعنفا ، ذلك أن تعصب كل جانب لاتجاهه يزيد من بعد الشقة بينه وبين الجانب الآخر ، وتوهم أنصار الثقافة الشرقية القديمة أن الأخذ بأسباب الحضارة الغربية إنما يستتبع التنكر للتراث القومي القديم وبجر وراء كثيرا من عوامل الضعف الاخلاقي والوهن الروحي وقلة الاكتراث بالقيم والمثل العليا . وكذلك غال بعض أنصار الثقافة الغربية الحديثة من حيث ما دعوا اليه من تحقيق لثرائنا القومي والدعوة الى اعماله والازورار عنه . ولم يدرك الفريقان نه عن طريق التفاعل الاجتماعي يمكن أن يحدث التزاوج والمزج بين الثقافتين بحيث تنتج عنه ثقافة لا تنكر لثرائها القديم ولا تمسح بعينها عن الحضارة الحديثة في وحدة تكاملية لا يظهر فيها الازدواج والانقسام والصراع .

وأراد الدكتور طه حسين في سنة ١٩٣٨ في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » أن يظهر أن هذا الازدواج لا ينبغي أن يقوم في ثقافتنا ، ولم يكن ذلك بالمكاملة بين الثقافتين وإنما بقذف العقلية المصرية الى بحر الروم أو البحر المتوسط. لتأخذ مكانها الطبيعي وتصبح غربية المنبت والاتجاه . وفي سبيل تأكيد هذا حاول طه حسين

عما وجدوا في الأزهر من أجله وهو طلب علوم الدين لا غير . . ان الأزهر إنما وجد لحفظ الدين ونشر علومه ليس الا ، فليتركوه كما هو حصنا للدين ، وذخرا للمسلمين في أطراف البلاد ، وإن أرادوا به اصلاحا ، فليكنه الإصلاح منحصرا في حفظ صحة الطلبة والسهر على راحتهم ، وتقديم الغذاء الصالح لهم ، وما سوى ذلك من مبادئ الفلسفة والعلوم الحديثة فليتركه الحكومة اذاشأت على ممارستها الكثيرة التي هي في حاجة ماسة اليه » .

وكتب الشيخ محمد عبيد في المقطم تحت عنوان « الأزهر الشريف والفرص من اصلاح طرق التعليم فيه » يرد على مذكرة الشيخ الشربيني . وقد جاء في رده على قول الشربيني بأن الأزهر لا علاقة له بما سوى علوم الدين بأنه اذا كان يريد أن التعليم في الأزهر يجب أن يكون قاصرا على الفقه وأصول الحديث ومصطلحه وعلم تقرير العقائد كما ورد به الكتاب والسنة وعلم آداب الدين والأخلاق المؤسسة على ما ورد منه ، ان كان يريد ذلك فإن الشيخ محمد عبيد كان يوافقه على هذا الرأي لو كان التعليم في الأزهر مقتصرا على ذلك في القرون الماضية . فاذا كان الشربيني أراد من علوم الدين ما يجيب مقاصده ووسائله حتى علم المنطق والكلام ، فما القول في امام الحرمين والامام الرازي وغيرها من أئمة مذهبهم وفيما جاء بالتواتر من كتبهم وما احتوت عليه من البحث في حقائق الاكوان ليبينوا عليها الأدلة التي راوا اقامتها لاثبات مكنونها ؟ فاذا صح هذا ان الأئمة سبقوا الى اضافة هذه العلوم ، علوم البحث في حقائق الاكوان الى علوم الدين لأنهم عرفوا أن لا سبيل الى اقامة الأدلة الصحيحة على العقائد الا بها » فما الذي ينكره الاستاذ من علوم سماها وعلوم العصر « أو أمور سماها « أمور الدنيا » ؟ .

واستطاعت دعوة التجديد أن تكتسب لها بعد ذلك مزيدا من الأرض ومزيدا من الأنصار ونشطت حركة الأخذ والانتقاس من الثقافة الغربية ، وكان



ثورة ٢٣ يوليو والتكامل الثقافي :

الازدواج والتمزق اذن حقيقة كانت تسمم بها ثقافتنا الى وقت قريب ، هذا الازدواج الذى ان كان له من سبب غالب ، فهو فى نظرنا ما قام فى بلادنا من ازدواج فى النظام التعليمي ، وبقول « سبب غالب » لايماني بان هناك اسبابا اخرى لا ينبغي اهمالها ، ولم يكن كافيا للخروج من أزمة هذا الازدواج أن نقول ان الثقافة الغربية كانت على اتصال وثيق بثقافتنا طوال العصور المختلفة وأنها تلقت منها العون والمند في مراحل الطريق الاولى ، فمن الثابت تاريخيا ابتداء من القرن السادس عشر ، وقع الوطن العربى تحت سيطرة الاستعمار الثماني مما أدى الى تخلف الثقافة العربية ، ذلك أن هذا الاستعمار هبط بالعرب الى «مة تابعة» ، فهد بذلك من معنوياتها ،

ان يقيم الحجاج والبراهين ليثبت انه لم يكن بيننا وبين الشرق البعيد من صلات وعلاقات مستمرة من شأنها أن تؤثر فى تفكيرنا أو فى سياستنا أو فى نظمنا الاقتصادية وذلك على عكس ما كان بين العقلية المصرية وبين اليونان ، بل أنه اعتبر من اضاءة الوقت وانفاق الجهد فى غير طائل أن يفصل ما كان من العلاقات بين مصر وبين الحضارة اليونانية فى عصور ازدهارها منذ القرن السادس قبل الميلاد الى أيام الاسكندر ، وخلص من ذلك الى أن العقل المصرى ليس شرقيا وانما هو واقرب الى الثقافة الغربية ، ومن ثم فليس هناك محل لأن يقوم الصراع بين اتجاه الثقافة الشرقى الروحى وبين اتجاه الثقافة الغربى المادى .

وانقص من ثروتها ، وصرفها عن تيسار التقدم التي لا ينشط الا في ظل السيادة والحرية ، وزحفت العجبة على اللغسة ، واختفت البحوث الفلسفية والعلمية ، وأغلق باب الاجتهاد في الفقه وانعدم التأليف الا من التخصصات والمختصرات للمؤلفات التي ألقت في العصر الذهبي للحضارة العربية ، وانحط الفن العربي ، وانحصر في مجرد اللعب بالسيف والكر والفرد على ظهور الخيل ، وانعزل العرب عن مجرى المدنية الانسانية فجعلوا حتى مجرد وجود أمم خلت في مضمار المدنية خطوات قسيحة ، ليس هذا فحسب ، بل انه ليتمكن القول بان هذه المدنية العربية قد بدأت في الضمور والاضمحلال قبل الغزو العثماني بوقت طويل ، فجاء البشانيون ومثلوا بداية النهاية فأفا ما انعزل العرب مئات السنين عن التطور السريع المذهل الذي كان يحدث في الغرب ، وهذه الواجهة بعد ذلك ، كان لا بد وان يبدو التباين الشديد بين الثقافتين .

ولكن هل كان ضرورياً أن يكون ذلك داعياً لأن يضعنا أمام طريقين لا بد من اختيار أحدهما ، اما التمسك بترائثنا القديم ، واما أن نهمل من موارد الثقافة الغربية فقط ؟ كلا فقلت أتاح قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ لمجتمعنا فرصة ذهبية لكي يتخلص من ضرورة هذا الاختيار . فقد كان واضحا أنها تؤمن بوجود أن يكون لنا طريق جديد لا يقطع جذوره الضاربة في أرض الماضي حيث قيمنا وأخلاقيتنا ومثلنا وتقاليدنا ، وفي الوقت نفسه تكون قبلته في الأمام حيث الحضارة الحديثة يستمد منها كل ما هو بحاجة اليه لترقية معاشه وتحسين احواله . ومن الممكن أن يساعد على هذا ما يتميز به العصر الحاضر من الازدهار بوسائل الاتصال التي بلغت من الكثرة والدقة في التوصيل الثقافي ما يجعلها عامل اذابة لا ينكر أثره في عملية المزج الحضاري بين الأمم المختلفة .

وقد حدث لهذا المجتمع من التفسيرات الاجتماعية ما يساعد على ذلك أيضا ، فقد شملت هذه التفسيرات ، تقويم الفوارق بين الطبقات والتقريب بين الدخول ، والفاء الاحزاب السياسية التي كانت عاملا من عوامل التشتت والتذبذب الفكري ، وتمصير الاقتصاد الوطني بدلا من خضوعه لسياسات اجنبية لا تراعى الا مصالح الدول التابعة لها . والا هم من ذلك من حيث الزاوية التي نتناول بها هذه الدراسة ، توحيد التعليم الابتدائي ، اذ أن ذلك يتيح للأجيال

الناشئة أن تتلقى قدرا مشتركا من الثقافة يتيح لها أن تخرج الى مجتمع تساهم في وحدته وتكامله الثقافي . كذلك ما حدث من تطوير للازهر حيث دخلته الثقافة الحديثة بكل اتساعها وعمقها مما يمكن أن يسد تلك الفجوة الخطيرة التي كانت قائمة بين صنفين من المتعلمين ، وأخيرا ما حدث من اشراف وتوجيه قومي للمدارس الاجنبية .

لكن الى أي حد استجابت هذه التغيرات بالفعل . أن نتحدث تكاملا ثقافيا ؟ الواقع أننا لا نستطيع أن نمضي في التفاؤل بعيدا ، فقد أحاطت بهذا المجتمع ظروف قاسية منها التحول الاستعماري السافر والدائم والذي تجل في العديد من المؤامرات وعمليسات الضغط الاقتصادي والدعوان الصريح في سنة ١٩٥٦ و ١٩٦٧ ، ومؤامرة الانفصال ، ومواجهته الرجعية والاستعمار في أليمن فترة طويلة ، الى غير ذلك من صعوبات وعراقق . وإذا كان هذا المجتمع قد استطاع أن يخرج من معظم هذه التحديات منتصرا وأكثر قوة ، الا أنه مما لا شك فيه أنها عطلت مسيرته الى حد ما واستقطبت جهوه أفرادها وامتصت قدرا كبيرا من طاقاتهم . ومن هنا فإن الجهود لم توجه توجيهها فعلا وحازما للاستفادة الحقيقية من التغيرات السابقة ، فحدثت أوجه قصور جعلت من الوحدة الثقافية مجرد قضية خارجية تخفى تحتها تباينا ولا تجانسا لا ينبثق التهوين من شأنه .

وتوحيد التعليم الابتدائي بحاجة الى أن تواكب جهود تعليمية تكفي لمطالب اتساعه كما وتحسينه نوعا حتى لا يؤدي - كما هو حادث بالفعل - باعداد كبيرة الى التسرب أو الارتداد الى الأهمية خاصة وأن نسبة كبيرة لا تلتحق بالتعليم الاعداى من خريجه بالإضافة الى بقاء أعداد أخرى لم تلتحق بالتعليم الابتدائي أصلا .

وإذا كانت العلوم الحديثة قد دخلت الازهر فهل يمكن أن يقتصر الأمر على مجرد « تجاوز » كل من العلوم الحديثة والعلوم والفوارق بين التقليدية ؟ أم أن المطلوب أيضا هو أن تتشرب هذه العلوم والدراسات التقليدية بروح المنهج العلمي الحديث وتتوافق مع حاجات العصر ومطالب المجتمع ؟

ان هذه الأمثلة - وغيرها كثير - تلقى علينا مسؤوليات جسيمة لا بد من الاضطلاع بها في جدية وحزم حتى يمكن أن تتمر هذه الجهود فتؤدي بشفافتنا الى التكامل المنشود .

سميع اسماعيل علي



الحرية وفنائها الخفى

بجاهد عبيد النعم مجاهد

إيماناً بأن فعل التفلسف فصل من الأفعال الاجتماعية والتاريخية ، وأن الفيلسوف لا يتحدث في المطلق والفراغ ، ينطلق الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه الجديد «المشكلة الخلقية» * لدراسة هذه المشكلة لأنارة القارئ العربي وتبصيره بها باعتبارها المشكلة التي أصبحت نسياً منسياً في مجتمعنا الراهن . . ان الدكتور زكريا إبراهيم (في منطلقاته) لا يغفل عن قارئه المصري الذي يعيش أوضاعاً معينة ، ومن ثم فإنه يخاطبه من خلال مشكلة حية تمس أعماق أحيائه ووجوده . . ومن هنا نصر - منذ مفتتح الكتاب - انخراط الدكتور زكريا في عصره من خلال المشكلة الخلقية التي يطرحها ، والتي ستظل في نظره « أحسن المشكلات الفلسفية الهامة التي تؤدي بالالفيلسوف بوصفه إنساناً تاريخياً في مجتمع وبماني أن الكثير من الخبرات الخلقية ويجد نفسه ملزماً بتحقيق مصيره » (ص ٩) . . وإذا كان يمكن للفيلسوف أن يتحدث بشكل اطلاق في مشكلات مثل الوجود والعلم والموت ، فإنه في المشكلة الخلقية لا يمكن إلا أن يرتبط بالواقع والعمل نظراً لأن الاخلاق هي نقطة ارتباط الإنسان بالعالم . . يقول : « ان كاتب هذه السطور مقتنع تمام الاقتناع بأن المشكلة الخلقية تمثل في الحقيقة جوهر التساؤل الفلسفي ، وليس السبب في ذلك هو أن (الأخلاق) ملتقى (النظر) و (العمل) فحسب ، أو أنها نقطة

● ان الدكتور زكريا إبراهيم في منطلقاته لا يغفل عن قارئه العربي الذي يعيش أوضاعاً معينة ، ومن ثم فإنه يخاطبه من خلال مشكلة حية تمس أعمق كيان روجده ، إنها المشكلة الخلقية.

تلاقى كل من (الفكر) و (الاداة) فحسب ، بل لأن (الحقيقة الأخلاقية) هي بمثابة حزمة الوصل بين (العالم) و (الإنسان) أو بين (الواقع) و (القيمة) (ص ٣٠٠) .

والدكتور ذكرنا إبراهيم بهذا صاحب دعوة، ملتزم بوقوف ٠٠ أنه لا يفتق بمعزل عن حركة الصراع في العالم وفي الوطن العربي ٠٠ إنه لا يريد أن يترك الإنسان المعاصر قريسة في أيدي التمزق والاضطراب ، بل يرى أنه « ربما كان الموجود البشري أحوج ما يكون اليوم إلى الانحصار على أسباب القسمة والعزلة والانفصال حتى يكفل لنفسه حياة سوية لا تمزقها عوامل اليأس والقلق والعذاب » (ص ٢٨٠) ومن ثم أصبحت المشكلة الخلقية في نظره « ليست مجرد أشكال نظرية بحث أو مجرد بحث منطقي لغوي خالص ، وإنما هي أولا وبالدلت مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى (الحيرة الماشية) » (ص ١٧) .

وهو بدراسته لهذه المشكلة ، إنما يعلم تماما أن هناك نظامين كبيرين يعيش الإنسان في ظل أحدهما : النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي على اختلاف درجاته ٠٠ وهو يضع يده وضعا سليما على العلة الكامنة لاضطراب الإنسان في المجتمع الرأسمالي : « الواقع أن الإنسان المعاصر - في ظل النظام الرأسمالي - قد استحال إلى مجرد سلعة ٠٠ وهكذا أصبحت العلاقات البشرية - في المجتمع الرأسمالي الحديث - خاضعة تماما لقوة منظمة كبرى هي (السوق) » (ص ٩) . وبالرغم من التمجيد الذي يكرمه الدكتور ذكرنا للفرد الحر إلا أنه يدرك بوعي أن الحرية الفردية في المجتمع الرأسمالي حرية مقيدة لا مطلقة ٠٠ « صحيح أن المجتمع الرأسمالي هو في حاجة دائما إلى أفراد يشعرون بأنهم أحرار مستقلون ولا يجهلون أنفسهم مستعبدين لأي مبدأ أو سلطة أو ضمير ، إلا أنه في الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للخضوع ٠٠ وأن يتكيفوا مع هذه الأجهز الاجتماعية دون أدنى احتكاك أو اصطدام » (ص ٩) .

لقد هال الدكتور ذكرنا إبراهيم أن الإنسان المعاصر قد فقد الوعي بالقيم وأصبح الإنسان مسطحا بلا أعماق أو أبعاد « والواقع أنه إذا كان ثمة شيء قد أصبح الإنسان المعاصر يفتقر إليه فما ذلك الشيء سوى الوعي الأخلاقي الذي يمكن أن يوقف احساسه بالقيم » (ص ١١) .

وهكذا راح المؤلف يضع لنفسه في المقدمة - وكرر المسألة في الخاتمة - برنامج عمل لدراسته قائما في أن الفكر ليس معزولا عن حركة الواقع

وأن الفيلسوف مخلوق تاريخي وأن فعل الفيلسوف يشتغل على أرض الإنسان الواقعية وأن فعل الفيلسوف في مجال الأخلاق يستهدف بث الوعي بالقيم وذلك لتحرير الإنسان والترقي به ٠٠ وقد توافرت لهذا البرنامج كل مقومات الطرح الموضوعي والإنساني من أجل تحرير الإنسان ٠٠ فهل يأتري كان المؤلف متمشيا بعد هذا في بقية فصول الكتاب مع برنامج العمل الذي اختطه لنفسه ٠٠ ؟ لقد قسم المؤلف كتابه إلى ثلاثة أبواب رئيسية: درس في الباب الأول المتناقضات الخلقية وعالج في الباب الثاني بعض النظريات الأخلاقية وتناول في الباب الثالث الخبرات الخلقية ٠٠ وقبل أن تبين أن أي من كان المؤلف أمينا ومتمشيا مع برنامج العمل الذي استنته في المقدمة وما خلص إليه وعاد يكرره في الخاتمة يحسن أن تبين الأساس الفكري الذي بنى عليه الكتاب .

إننا عندما ندقق في كل كلمة من كلمات الكتاب لا نجد أن المؤلف يتناول حقا المشكلة الخلقية بالرغم من أننا نجد في كل صفحة كلمة من كلمات القيم : اللذة ، الألم ، الحب ، الأمل ، السعادة ، المنفعة ٠٠ إلخ ، ولكننا خلف كل هذا نجده يتناول مشكلة الحرية ٠٠ الحرية هي اللحن الساري في الكتاب جميعه سواء كان حديثه عن اليأس أم الشر أم نسبية الأخلاق ٠٠ الحرية هي التي تسيّر تفكيره وتستقي كل هذه القضايا الخلقية في حديثه ٠٠ ذلك أن الإنسان في نظر المؤلف ليس كائنًا طبيعيًا ، بل هو كائن يتجاوز ذاته ووضعه بالتفكير والعمل معا ، ومن ثم فإن « التفكير الأخلاقي » - وحده - هو الكفيل بتحرير الإنسان (الخلاقي) - من مرتبة (الشرير) (الحقيقي) إلى عملية (إبداع الكون) » (ص ١٤) . ولناخذ أنموذجا لهذا ، فهو يستغل عرضه لنظرية بردينايف عن الألم لكي ينفذ إلى الحرية ٠٠ يقول : « ومن هنا فقد عثر بردينايف على (الألم) أهمية كبرى في عملية تكوين الشخصية ، نظرا لأنه قد فطن إلى أن (تحقيق الذات) فعل أليم لا يتم بدون عناء ومشقة ومقاساة . والواقع أن تحقيق الذات) لا يعني سوى اكتساب الحرية ، وليست الحرية هبة أو منحة تتجدد بها علينا قوة عليا ، بل هي عملية شاقة تستلزم صراعا والمشتقة والمجاهدة فلا بد فيها من تحمل شتى صروب الألم والعذاب والمعاناة . ولكننا كثيرا ما نشعر بفداحة عبء تلك الحرية ، فنود لو استطعنا أن نتخلى عنها حتى نتجنب الألم ونخلع عن وجودنا ذلك الطابع الدرامي الذي لا يكاد ينفصل عنه . وليس بدعا أن ترتبط الحرية بالألم ، فإن مأساة الوجود الإنساني تنحصر

في تلك العملية الشاقة التي تقوم بها (الذات) حينما ترفض كل نفعية سهلة وكل سعى رخيص وراء السعادة حتى تظفر بقسط أوفر من الحرية والكمال » (ص ٢٤٦) .. وهكذا تختلط المشكلة الخلقية المطروحة بالحرية ، بل لقد ترتب على هذا اختلاط كلام المؤلف مع من يقتبس منه بحيث لا نعرف حدود كلام كل منهما وأى صوت هو الذى يتكلم ..

فاذا عدنا الآن الى برنامج العمل الذى استنته المؤلف وما انذى طبقه من هذا: فاننا نلاحظ أنه حافظ على إثارة القضية فى نفسية القارئ ، وفى هذا يتواءم فيقول : « وحسينا أن نكون قد ألزنا ندى القارئ الرغبة فى طرح القضية ، والاحساس بها تنطوى عليه من جدية .. ونحن على ثقة فى النهاية من أن أول صورة من صور الأخلاق انما هى الوعى بضرورة الأخلاق » (ص ٣٠٦) الا أن برنامج العمل اكبر من هذا التواءم وما تضمنه معظم صفحات الكتاب فيه أكثر من مجرد إثارة القضية فى نفس القارئ ..

لقد ذكر الدكتور زكريا ابراهيم أن الفيلسوف انسان تاريخي ومعنى هذا أنه فى طرح قضية مثل قضية القيم والأخلاق لابد وأن تكون ذات بعدين على الأقل هما البعد الاجتماعى والبعد الانثوي ، ان لم تحتو كذلك على البعد النفسى .. فهل نجد هذين البعدين فى صلب الكتاب ؟

فى الحقيقة اننا لا نجد ولو صدق خافتا لهذين البعدين طوال صفحات الكتاب فيما عدا النقد الذى وجهه لمذهب المنفعة ، ذلك المذهب الصارخ فى هدفه لهدم الانسان .. ومن ثم لم يملك الا أن ينقد هذا المذهب : « يبدو أن (أخلاق المنفعة) كثيرا ما تتسبب فى خداع عدد كبير من الناس خصوصا من بين أهل الطبقات الكادحة اذ قد يقع فى ظنهم أن أسعد الناس بالضرورة هو ذلك الذى يملك من أسباب (الرفاهية) ما يضمن له تحقيق كل رغباته » (ص ١٧٩) .. وحتى هذا التقييم الاجتماعى يقترون بالتقييم التعميمى الذى لا يرتكز على أرض تاريخية أو اجتماعية والذى يسود الكتاب .. فمع هذا النقد الاجتماعى ذكر قبله صنفين اثنتين فقط : « الحياة البشرية حين تستجيب الى سعى مستمر وراء المنفعة أو وراء النافع فانها عندئذ لن تلبث أن تفقد معناها الاصل وقيمتها الحقيقية » (ص ١٧٧) ..

فاذا كان الفيلسوف هو انسان التاريخ والمجتمع فمعنى هذا أن الانسان الذى يتناوله لا بد أن يكون بالمثل انسان التاريخ والمجتمع .. فهل نجد مقهورا للانسان على هذا النحو فى تضاعيف



الكتاب ؟ اننا في الحقيقة لا نجد سوى انسان مطلق عار من اللحم والدم... انه انسان بلا تاريخ .. بلا ارض .. بلا نبض اجتماعي .. بلا قسمات نفسية .. ومن ثم فليس الانسان المرسوم في الكتاب انسانا متعينا ، انما هو انسان تجريدي او هو احيانا متوسط حسابي .. ليس انسانا يعيش ازمات خاصة ومحتا معينة يرتبط على هذه الازمات والمحن بالفهم الموضوعي لوضعه وتاريخه وامكاناته وتضامنه مع الآخرين والعلو بذاته عقليا بل الانسان الموجود هو انسان وصفه المؤلف نفسه بأنه غيبي .. يقول : « ربما كان أعجب ما في الموجود البشري أنه كائن غيبي يؤمن بالمعجزات ، فهو يؤمن في قرارة نفسه بأن المستقبل قد يجيء بما لم يستطع كل من الماضي والحاضر أن يوجد به علينا » (ص ٢٧٣ - ٢٧٤) واذا كان يعدل بعد صفحة واحدة من هذا الكلام من مفهوم المعجزة فانه تمديل قائم على فعل مطلق في فرديته .. يقول : « اذن أليست المعجزة هنا هي أنه لا معجزة على الإطلاق بل هناك جهد عادي على صعيد الفكر والارادة في سبيل التحرر والانطلاق؟ » (ص ٢٧٥) .

وحثي في الباب الثاني من الكتاب الذي يتناول بعض النظريات الأخلاقية لا نجد النظرية مرتبطة بالأرض التي تبنت فيها .. جميل حقا أن يعنى المؤلف بمناقشة النظرية الأخلاقية في إطار أخلاقي ولكن على ألا تنفصل هذه المناقشة من الزاوية الحقيقية عن البعدين الاجتماعى والتاريخى .. فنجد مثلا عرضا لنظرية أرسطو في السعادة دون أن نتبين ارتباط هذا بالتقسيم الذي استنه أرسطو للجمع اليونانى على أساس نسبة العمل للعبيد والفكر للسادة .. ولا نتبين في أية أرض نشأت نظرية الواجب عند كانت .. وانما النظرية دائما معروضة وهي معلقة فى الفراغ ..

بل ان المؤلف وهو يتناول في الباب الثالث بعض الجهرات الخلقية المتصلة بالخبرة اليومية للانسان بظل الانسان الذي يتحدث عنه أبعد الناس عن الحياة اليومية ..

فما المسئول عن هذا ؟ ما المسئول عن الانفصال بين البرنامج الذى وضعه المؤلف والتطبيق الذى اتخذه في الكتاب ؟ هل الأمر راجع الى المنهج الذى استنه المؤلف أم الى موقفه من الحرية التى هى لن الكتاب الأساسى ؟ أم راجع الى الاثنين ؟ أم أن هناك أمورا أخرى مسئولة عن هذا ؟

بالرغم من أننا في مجال تقييمى حيث أن الكتاب يطرح المشكلة الخلقية ، فاننا نجد أن المؤلف استغنى لدراسة المنهج الفينومينولوجي .. انه لا يقول

هذا صراحة ، وانما هذا هو الذى يمكن استنتاجه من طريقة طرح ومعالجة القضايا الواردة في الكتاب .. ومن ثم فاذا كان هناك عدم التزام بالسير على هدى البرنامج فان المسئول الأول عن هذا هو المنهج الفينومينولوجي .. **والعيب هنا ليس عيب تطبيق هذا المنهج ، بل هو عيب المنهج نفسه .. فهو منهج وصفى ، يصف من خلال الشعور توصلا الى الماهيات .. والشعور هو الذى يجعل الوصف غير متصف بصفة الموضوعية وانما يخيل الموضوع الذى امامه الى شيء ميت لا نبض فيه سوى نبض الدارس نفسه الذى يصف من خلال الشعور ..** ومن هنا فان المنهج يدل أن يدرس الانسان العيني في واقعه الفعل بكل إشعاعاته وتاريخه يستحيل الى مجرد بقعة سقطت عليها عين الدارس سقوطا نفسيا ، ومن خلال هذه الرؤية النفسية يأتى التعميم المطلق .. وهو تعميم مطلق بارد .. يقول المؤلف عن الكراهية : « وعلى الرغم من أن الشخص المبغض أو الكاره يريد (لا وجود) الشخص المبغض أو المكروه الا أنه مع ذلك يعمل على استمرار بقاء شخصيته حتى يكون لديه شيء ييفضه أو شخص يكرهه » (ص ٢٢٤) وهو تسيج صادق حقا ، لكنه الصديق الميت المعزول .. فلماذا يكره هذا الانسان انسانا آخر ، وما أرضية هذا الكره ، وكيف يمكننى أن أقضى على سبب الكراهية وكيف أعلو على هذه الكراهية فانها أشياء لا يسمح بتناولها المنهج الفينومينولوجي لأن هذه مسائل تند عن شعور الدارس وتدخله في متاهة العينية المعقدة التى هي بعيدة كل البعد عن أرض الماهيات المحددة السهلة ..

أفلا يعد هذا المنهج مسئولاً الى حد كبير عن عدم الالتزام بخطة العمل الواردة في المقدمة ؟ .. وليس هو المسئول الأكبر عن عدم وجود إشارة - ولو واحدة - ولو بالنقد - لراى ماركسى في القيمة ؟ ليس هذا المنهج هو المسئول عن عدم ورود إشارة - ولو واحدة - ولو بالنقد - لفهوم القيم وطبيعة الاخلاق في المجتمع الاشتراكي بصفة عامة والمجتمع الاشتراكي الخاص في بعض البلدان العربية بصفة خاصة ؟

ولكن .. هل المنهج وحده هو المسئول عن الهوة القائمة بين رؤية المؤلف ونتيجة تاليه ؟ أغلب الظن أن هناك مسئولاً آخر ألا وهو فهم المؤلف للحرية ..

فاذا نحن استثنينا فهم المؤلف العميق للحرية في المجتمع الرأسمالى وانها حرية مقيدة كما جاء في المقدمة ، فاننا لا نجد الفهم الحقيقي للحرية ..



عاقبته من معنى وما مر بها من تجارب» (ص ٢٤٧) يقول هذا مع أنه قال قولا آخر قبل هذا بعشرين صفحة من «أن (الشر) قلمسا يتجمع ويشترآكم كراسمال متضخم» (٢٢٧) كان تصاعد الفوز في كيمبوديا وزيادة تسليخ اسرائيل وسقوط الدول الوطنية الافريقية في أيدي الاستعمار .. كان هذا ليس تراكما للشر ؟

ولما كانت الحرية عند المؤلف هي فعل تجاوزي أشبه بالفرية فانه يتوصل الى « أن (النية) هي العنصر الجوهرى فى الأخلاقية بأسرها » (ص ١٨٦) مع أنه فى المقدمة ذكر أن الأخلاق هي همزة الصلة بين الانسان والعالم .. وهذه الصلة سلوك علمي ونتائج فعلية لا مجرد نية فى ضمير صاحبها .

ولكن الا يوجد أساس قائم خلف هذا المنهج وهذا الفهم للحرية ؟ الا نجد وراءها وضعا يأخذ بالموقف الوسطى والتوفيق والمصالحة بين الأطراف المتنازعة ؟ يقول : « الحياة الخلقية لا يمكن أن تقوم على الوحدة المطلقة والفردية الضيقة ولكنها فى الوقت نفسه لا تستطيع أن تلذوب تماما فى قيم الجماعة » (ص ٣٠٦) .. وقبل هذا بكثير نجد موقفا متشابها لأن هذا الموقف ينضج به الكتاب جميعه .. يقول (ص ٩٧ - ٩٨) : « لابد لكل فرد

لا نجد سوى معنى معين للحرية على أنها مقاومة القيد ، ومن ثم تستحيل الحرية الى نوع أشبه برد الفعل الاضطرابى ، تستحيل الى نوع من الفزيرة .. بل يأتى الحديث عنها حديثا مطلقا لا حديثا عن حرية فى إطار اجتماعي وتاريخي معنى .. فهو عندما يقول : « أن ممارسة الحرية لذاتها مشروطة بقيام هذا التعارض الاصلى بين الخير والشر بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول أن وجود الشر هو الذى يثبت ان الانسان (حرية) لا مجرد (طبيعة)» (ص ٢٢٠) فانه بالتدقيق يتبين أن الحرية ليست حرة فى أن توجد اذ أن الشر هو الذى يفرض وجودها .. كما يتبين من ناحية أخرى حتمية وجود الشر والا انفتحت الحرية ، فاذا مارست الحرية ذاتها للقضاء على الشر الذى هو شرط لوجودها قضت الحرية على نفسها ، ومن ثم فحتى لا تزول الحرية فى نظر المؤلف فلا بد أن يبقى الشر الذى يقضى بدوره على الحرية .. وبدل أن تنضج الحرية أكثر مع عدم وجود القيد والشر ، يصبح القيد والشر ضرورتين طبيعتين للانسان الذى يريد له المؤلف التحرر والتجاوز .. بل يصل الى أن الحرية ليست هي القيمة العليا التى يريد أن يعلى من قدرها باعتبارها المحرك للانسان بل المحن والشر .. يقول : « والواقع أننا قد نكون على حق حين نقيس مدى رقى الجماعة بما

ان يقيم صربا من اتوازن بين مطلب (تحقيق الذات) ومطلب (انتصحيه بالذات) » .

اليس هذا الموقف الوسطي هو الذي يعطى احيانا بشكل صاخر - من صوت الحرية ، ويعطى احيانا اخرى من صوت لطيفه ؟ لقد راينا صوت الحرية من قبل . . . فادا جاءت سيرة اللذة مثلا نراه يقول : « وهذا الحال ايضا باننسيه الى اللذة » . فان مثلها لمثل الالهام من حيث أن كلا منهما يضعا تحت رحمته باستمرار دون أن ندون ديني الذي سيطرة حقيقته عليه « (ص ١٣٦) فاين مدان الحرية هنا للترقي بالذلة ؟ واين مدان لعقل للتسامي بها ؟ بل أين مدانه حتى لتعديلها ان لم يكن لكيها ؟ »

اليس هذا الموقف الوسطي هو المسئول عن مثل هذا القول عن الانانية التي حطت لمؤلف بينها وبين اندائية : « من المؤكد أن للانانية (قيمه) في ذاتها باعتبارها مظهرا لاهتمام الفرد بنفسه وعنايه بتنميته شخصيته » ؟ (ص ٩٥) .

اليس هذا الموقف الوسطي هو المسئول ايضا عن عدم التحديد اندفيق بنقطة نلامى طرفي الصراع؟ ليست القضية هي أن اهتم بذاتي من ناحية وان اهتم بالآخرين من ناحية اخرى على نحو ما جاء في الكتاب ، بل القضية هي : الى أي حد نصل انتصحيه بالذات وبالاخر . . . ليست القضية هي : « الحكمة الاخلاقية » هي نقطة تلاقي (انظر) (والعجل) « (ص ٥٩) بل القضية هي اين بالضبط يتم التلاقي بين النظر والعمل ؟ لصالح أيهما ؟ وعلى حساب أيهما ؟ وبأي معيار ؟ هنا مجال البحث حقا حتى يمكن للحس الخلقى أن يتفغل في النفس . . .

ان الاخلاخ طوال الكتاب قائم على أساس الأخذ من كل نقيض بطرف للوصول الى متوسط . . . وحتى هذا المتوسط غائم غير محدد بالمرة . . . وحتى يمكن إبراز هذا المتوسط جاء اهتمام المؤلف بالتصنيف : الذين يأخذون بالمنفعة والذين يأخذون بالواجب . . . الأخلاق بين النظر والعمل . . . الأخلاق بين النسبية والاطلاق . . . الأخلاق بين الفرد والمجتمع . . . الأخلاق بين الاتباع والابداع . . . خبرة الالم وخبرة الامل . . . مجرد المتوسط دون اهتمام بالعلاقة الجدلية بين القطبين . . .

بل ان هذا المتوسط مسئول عن تبرير نقيض من النقيضين ، بل مسئول أيضا عن استخدام كلمة ضيائية في الكتاب هي كلمة (الحرية) . . . فهل يمكن أن نفهم تعبيراً مثل تعبير «خبرة اليأس» ؟ هل اليأس خبرة أم أنه صدمة جديدة في كل موقف جديد؟ ان ما وراء هذه الكلمة هو أن المؤلف

أراد لها أن تكون مكونا طبيعيا لتسيج الانسأاس حتى يستطيع أن يأخذ منها بطرف في كل نقيض من النقيضين ، مثال على ذلك أنه جعل من خبره الالم دليل صحة : « يمكننا أن نقول أن التسيج ليس مرضا على الإطلاق وانما هو بالآخرى بفره النفس » . أو على الاصح السبيل الى تحقيق غبطة اعرق و سرور اعظم » .

واليس هذا المتوسط هو المسئول ايضا عن ادراج اصحاب النظريات الاخلاقية على شكل عينات متقابلة تأتي بشكل فجائي للأخذ من كل منها بطرف ؟ ان نعينه تأتي لتوصيح مسأله سبق للمؤلف ان اوضحها تماما أو تأتي للتدليل على رأى سبق للمؤلف أن قطع فيه أو تأتي فجاء حتى تأخذ بطرف يوصلنا الى المتوسط . . . والعينه لا تأتي بشكل حصي يقتضيه السياق ، حتى اننا نجد ان المؤلف يلجا لتبرير ايراده لهذه العينة في الموضوع الفجائي الى كلمات مكانية من مثل : هنا لا تملك الا ، ويحق لنا هنا أن نقول ، وهنا يعي دور ، وهنا يثور سؤال ، وهنا يمكننا أن نتوقف الى آخر هذه الصيغ ، وهي صيغ تكررت بشكل مفرط أنموذج لهذا أنها وردت في صفحات ٢١ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٩٧ ، ١٢٩ ، ١٦٣ ، ٢٢٦ ، ٢٤٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٤ ، وهذا دليل أيضا على اطالة في الكتاب . . . بل ان الكتاب وهو يتناول المشكله الخلقية يكون مبررا فيه تناول المتناقضات الخلقية في الباب الاول والخبرات الخلقية في الباب الثالث أما النظريات الاخلاقية فموضعا كتساب آخر مستقل ، وان كان يمكن ادراج بعض هذه النظريات من خلال طرح المتناقضات والخبرات الخلقية .

ان القارئ الذي سيدخل عالم هذا الكتاب ستثار لديه المشكله الخلقية حقا ، وهذا نجاح مؤكد يحققه الكتاب . . . والقارئ في الواقع سينساب مع حلالة الأسلوب والعرض والاقتباسات من كتب الفلاسفة المغلفة بالتعابير الحلوة . . . وسيؤخذ القارئ بالمقدرة الهائلة على وضوح العرض وإثارة المشكله . . . لكن القارئ بعد أن يفرغ من الكتاب سيسأل نفسه هذين السؤالين الجوهرين والمذنين نرجو من الدكتور زكريا إبراهيم بما يملكه من قدرات على التساؤل الفلسفي أن يطرهما في دراساته القادمة : كيف يمكن للفعل الخلقى أن يكون إعلانا عن الحقيقة لا مجرد كشف لموقف الذات ؟ وهل بعد كل هذا العرض يمكنني أن أتبين ماهية الفعل الخلقى وعلى أي أساس يصدر ؟

مجاهد عبد المنعم مجاهد



احتكار الكلمة!

تقديم : زينبات الصباغ

بل أيضا في مجال الاعلام والاتصال بالجمهور .
ففي الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا والمانيا
لغربية يزداد عائد الاحتكارات من مجال الصحافة
عنه في أي فرع آخر من فروع الانتاج .
دمعظم الصحف والمجلات الدورية تركزت ملكيتها
في أيدي عدد قليل من الملاك . ويوجد حوالى
ثلاثين من هذه الاحتكارات في العالم الرأسمالي
كله . ومن الطبيعي أن يقل عدد ما تصدره من
صحف بعد أن تصبح ملكا للمالك واحد . فمنذ
ثلاثين عام مضت كانت الولايات المتحدة تملك
٢٢٠٠ صحيفة محلية ، وهي الآن تملك ١٧٤٩
صحيفة ، ومن بين هذا العدد ٧٥٠ صحيفة ملكا
للاحتكارات . وفي فرنسا هبط عدد الصحف
المحلية من ١٣٧ إلى ٦٤ بعد أن تحولت ملكيتها
للاحتكارات الكبيرة .

ويصف الكاتب المؤسسات الصحفية والاعلامية
الأخرى فيذكر أن مؤسسة « هيرست » قد ظهرت
في أواخر القرن لتتوسع عشر في الولايات المتحدة
وأنها تملك ٢٧ جريدة يومية و ١٣ مجلة وعددا

لماذا تخضع معظم الصحف الصادرة في الدول
الغربية لسيطرة الاستعمار والصهيونية ؟ وهل
يمكن أن توجد صحافة حرة في ظل الأوضاع
السائدة اليوم في العالم الغربي ؟

يناقش هذين السؤالين الكاتب السوفيتي
س . آ . بيجلوف في كتاب جديد صدر في
موسكو بعنوان « احتكار الكلمة » . ويقول المؤلف
في هذا الكتاب أن من الأخطاء الشائعة بين الكتاب
الاشتراكيين أن يصفوا الصحافة الغربية بأنها
« خادمة الاحتكارات » وهي صفة غير دقيقة لأنها
تتفادى عن حقيقة هامة : وهي أن العناية
الرأسمالية أصبحت هي نفسها « مشروعا رأسماليا
كبيرا » وأنها جزء حيوي مكمل للنتاج الرأسمالي .
فالرأسمالية قد حولت الصحافة إلى « مشروع
رأسمالي » .

وفي المرحلة الحالية من تطور الرأسمالية
تنتعش الاحتكارات ليس فقط في مجال الصناعة

من مجلة « الشؤون الدولية »

من وكالات الأنباء ومحطات الإذاعة • ومؤسسة « سكريس هوارد » تمثل اتحاداً يضم ١٨ جريدة تدر دخلاً سنوياً قدره ٢٠٠ مليون جنيه استرليني •

لها الصحافة البريطانية فموزعة بين أربع احتكارات يزيد رأسمالها عن رأسمال مجموع ناشري الصحف الأخرى • ومجموع ما توزعه احتكارات « سيسيل كنج » يصل إلى ٢٥٪ من التوزيع اليومي للصحافة البريطانية كلها ، ويصل ما توزعه مؤسسة « ثورڤ ثيرم » إلى ١٦٪ وحتى صحيفة التايمز اللندنية التي كانت تتمتع بأساس اقتصادي متين استولى عليها اللورد طومسون عام ١٩٦٦ •

وفي ألمانيا الغربية نرى أن ٤٠٪ من توزيع الصحف اليومية تنتجها مؤسسة « اكسميل شبرنجر » •

وفي فرنسا نجد أن ناشري الهاشيت يملكون أسهماً في حوالى ٣٠ صحيفة •

ويذكر الكاتب أن احتكارات الصحافة في الولايات المتحدة تشمل صحف المدن الكبيرة والصحف المحلية ، بينما نرى في إنجلترا أن الاحتكارات تتركز في الجرائد القومية ذات الانتشار الواسع •

ومن المهم أن نوضح أن احتكارات وسائل الإعلام تقوم عبادة على قاعدة من الرأسمال الصناعي • فمثلاً نجد أن شركة « إيروجيت جنرال » التي تنتج صواريخ بولارس تملك في نفس الوقت محطات الراديو والتليفزيون • كما أن شركة آر • سي • آيه • E. C. A. التي تنتج معدات أجهزة الراديو ، كانت حتى عام ١٩٣٠ تستثمر جزءاً من رأسمالها في مؤسسة الإذاعة ، وأخذت بعد ذلك في صناعة أجهزة التليفزيون وضمنت لنفسها مكاناً بارزاً في شركة الإذاعة القومية •

كذلك أصبحت وكالات الأنباء والتلفزيون أهدافاً للاحتكار • ويوجد اليوم ١٦٠ وكالة في العالم ، بينما توجد ٣٠ دولة لا تملك أجهزة إعلام

خاصة بها • فجرائد أمريكا اللاتينية الرئيسية تعتمد على وكالتين من وكالات أنباء الولايات المتحدة تستمد منها ٨٠ إلى ٩٠٪ من أخبارها • كما تحتكر الوكالات الأربع الكبرى عملية إرسال الأخبار للبلدان الصغيرة في آسيا وأفريقيا التي تعجز صحفها عن الحصول على الأخبار ، على أن تدفع مقابل ذلك مبالغ لا بأس بها •

وخطورة سيطرة الاحتكارات على مجال الإعلام أنها تؤدي بالضرورة إلى توحيد اتجاهات الإعلام وصيها في نمط واحد •

وتتسابق الوكالات والصحف البرجوازية في احتكار أولوية نشر الأخبار الجديدة • ولهذا المنافسة غرض سياسي • « فالجريدة التي تنشر الخبر أولاً تعطيه تفسيرها السياسي ، هذا هو القانون الذي يحكم نظام الإعلام البرجوازي اليوم • ومنه تعرف من الذين يتحكمون في الدعاية والمواقف السياسية التي ترضى السلطات الحاكمة في كل بلد » •

وتحاول المؤسسات الصحفية الكبرى أن تزيد من أرباحها وتوسع « امبراطوريتها » ومن هنا تنتج بشكل خاص نحو «تليفزيون • فنجد في الولايات المتحدة وغيرها من البلدان الأسامية أن معظم ملاك الصحف يملكون أسهماً في شركات التليفزيون - كما أن نشر الإعلانات أصبح أحد الوسائل الفعالة التي تؤثر بها الاحتكارات الرأسمالية على الصحافة • فما يدفعونه مقابل الإعلانات في الصحافة يصل إلى ما قيمته ٥٠٪ من دخل تلك الصحف والمجلات وما يوازي ١٠٪ من دخل التليفزيون • ويختار المعلنون هذه الجريدة أو تلك تبعاً لما يأتى انتشارها ونوع قرائها ، وبهذا تصبح الجريدة معتمدة على صاحب الإعلان ، الذي يستطيع بدوره توجيهها إلى ما يرضى مصالحه • ونفس الشيء يحدث بالنسبة للراديو والتليفزيون •

صحيح أن أن الدعاية فرع من فروع الإنتاج الرأسمالي ، لكنه فرع له سماته الخاصة ، فهي لا تكتفى بتقديم الأخبار ، بل تقوم بدور الاقتناع أيضاً • وكلما ازدادت الاحتكارات في الصحافة

ويقول المؤلف « ان الصلوة الحاكمة تعتمد في الدخول أساسا على النظام الاعلامي القائم ، بينما تعتمد في الجبهة الايدولوجية في الخارج على الحرب النفسية التي تستخدم اسلحة هائلة ، وعلى أجهزة خاصة من بينها وكالة استعلامات الولايات المتحدة التي أنشئت عام ١٩٥٣ والتي تقوم بنشر الدعاية الأمريكية في الخارج والتي تتعاون مع أكثر من ٤٠٠ اتحاد . وترسل هيئة الاستعلامات المواد التي تقوم عليها دعايتها الى مثيلها في هذه الاتحادات وتقدم لهم النصائح حول كيفية نشرها لخدمة الدعاية الخارجية » .

ويصف الكاتب المفهوم البرجوازي « لحرية الصحافة » بأنه « تحرر من المسؤولية تجاه المجتمع » . كما ينتقد عدده من الدراسات لبعض المنظرين البرجوازيين الذين يحاولون اثبات أن حرية الصحافة « يمكن أن تتفق مع وجود احتكارات للصحافة » . ذلك أن أصحاب وسائل الاعلام ، ينكرون أنهم يقومون بأى دور دعائى . ولكنهم أحيانا يفضحون أفكارهم الحقيقية بأنفسهم فها هو ما يقوله « جون سسوينتون » صاحب النيويورك تايمز عن حرية الصحافة الغربية كما نشرته صحيفة « ناشون يوروبا » على لسانه في عدد نوفمبر ١٩٦٨ :

« لا توجد صحافة حرة . أعرف ذلك يا أصدقائي كما تعرفون أنتم أيضا ، فهل أجري أحدكم على أن يعبر عن رأيه بأمانة وصرامة ؟ لقد أصبحت مهمة الصحفي أن يكذب وأن يخفق الحقائق وأن يشوه معناها وأن يشي بالآخرين ويظعنهم في ظهورهم وأن يتمرغ تحت أقدام سادته ، وأن يبيع نفسه ويبيع بلده ، بل وأن يبيع الجنس البشرى كله مرات ومرات لكي يحصل على خبزه اليومي فنحن مجرد أدوات وخدام للقرى المالية التي تختفى وراء المسرح .. نحن مجرد دمي تقفز وترقص عندما يحركون الخيوط التي يشدون بها . فامكانياتنا وقدراتنا الثقافية ملك لهم » .

تكامفا ، أصبحت وسيلة ممتازة من وسائل الدعاية . فوكالات الأنباء التي تسيطر عليها الاحتكارات لا تمد الصحف الا بالأخبار التي في صالح الطبقات الحاكمة . وعلى الصحيفة أن تقدم الخبر للقارىء « بالطريقة الملائمة » . ويقول المؤلف أن أصحاب الصحف يتصرفون وفقا لقانون السوق البرجوازي الذي يقول : « ذه أردت أن تباع سلعة ما يجب أن تخفي غلافها السياسي » . وبذلك يصبح الهدف الأساسي للمشتغلين بالصحافة هو تقديم رأى صاحب الجريدة أو من وراءه بطريقة طبيعية دون أن يبدو أنه يفرضه على القارىء .

ويتعرض الكتاب لنظام العلاقات العامة للاحتكارات الذي تتم من خلاله عمليات التأثير على الجرائد والراديو والتلفزيون . ومن المعروف أن كل الاحتكارات الكبيرة تستخدم ضباط الاتصال الذين يعملون بالعلاقات العامة لتنظيم عملية توزيع الفيض الفهائى من الاعتمادات التي تؤثر الدولة من خلالها على الصحافة . وما يطلق عليه الكاتب اسم « وزارة الدعاية » في الولايات المتحدة هو مجموع المصالح الحكومية التي تمتد للصحافة بالتصريحات السياسية المعدة مسبقا . والموظفون العاملون في تلك المصالح هم الذين ينظمون لفتابلات مع الصحفيين ويشرون سياسة السلطات الحاكمة . ويقول الصحفيون أن عدد هؤلاء الموظفين في واشنطن يفوق ضعف عدد الصحفيين . وهم يمنحون المقابلات مع رئيس الجمهورية ومستشاريه للصحفيين ذوى التأثير الكبير . وعادة يتم توقيت خطب رئيس الجمهورية بحيث تظهر كل التعليقات عليها فى أعداد الأحاد ذات التوزيع الواسع الانتشار .

ويشرف على جهاز الدعاية فى بريطانيا مكتب لاستعلامات المركزى ، كما تشرف على الدعاية فى ألمانيا الغربية هيئة الصحافة الفيدرالية ، ولهذا لا تستطيع البرجوازية أن تتفاخر بأنها تملك صحافة حرة فى العالم إلا رسميا أو أن تدعى بأى لا يوجد أجهزة دعائية حكومية توجه الصحافة .



أبعاد الشخصية المصرية

عباده كحيطة

نتيجة طبيعية وضرورية للفكر الجغرافي في أعلى مراحل ، أي «الفكر الجغرافي بامتياز» وهو «الجغرافيا الإقليمية» التي تتجاوز انطباع السكوني لهذا العلم ، وتنشئ علاقات حميمة بينه وبين الواقع حوله ، الهدف توصيف هذا الواقع ، ثم المشاركة في تغييره بعد ذلك .

وقد يتصور القارئ أنني سوف أقدم بملخص لهذا الكتاب ، تضاف إليه عبارات تدشين هنا وهناك ، خاصة وأنه جاء هذه المرة ضعفي حجمه قبل ثلاث سنوات . لكنني حين أكتب من حمدان - وقد كتبت عنه مرتين - لا أقصد أن أكتب عنه كمتخصص ، وإنما أقصد أن أكتب عنه كظاهرة ، والخطيئة الكبرى التي يقع فيها معظم كتابنا أن أحكامهم تأتي في النهاية ذاتية ... صحيح أنه لم يخلق بعد من يستطيع أن يتجرد من أوهامه ليكون ، لكنه من الممكن أن يخلق من يتعد أميالا عن هذه الأوهام .

أبعاد الشخصية المصرية

في مقال سابق عرضنا لهذا الكتاب ، وأوضحنا أن المؤلف حدد أبعاد الشخصية المصرية في التجانس والوحدة بسبب التليل والمسخاء ، المركزية لتسويق مساحة الأمور ، تعادل الموضوع والموقع في أحوال القوة وتخلف الموضوع عن

في عصر يروج بالحركة كعصرنا ، تكونت فيه أهم وتكون فيه أيضا أهم ، يصير الحديث عن شخصيات هذه الأمم شيئا طبيعيا وضروريا ، سواء أهي هذا الحديث شوفينيا أم غير شوفيني . من هنا جاءت الحاجة التي تتلبد عن شخصية مصر ، تتلبد غير مسبوق اليه ، صحيح أن ثمة مقدمات ، تبدأ بالعقد وتنتهي بحسين فوزي ، لكنها كانت كتابات أحادية الجانب ، لادباء ومؤرخين ، كتبوا عن أشياء وأغفلوا أشياء . ومن واقع ظروف جديدة طرأت ، يأتي هذا الكتاب «شخصية مصر» ويأتي هذا الكتاب «جمال حمدان» تنويجا لمرحلة سلفت ، وبداية موفقة لمرحلة جديدة بدأت .

وبطبيعة الحال فإن الحاجة للكتابة عن شخصيات الشعوب ، تستمد تبريرها - جزئيا - من النكبات التي تصاب بها هذه الشعوب (قارن فيشسته ونداته إلى الأمة الألمانية) ، وتقديرى أن هذا الكتاب ، وإن فرغ المؤلف من كتابته قبيل أحداث يونيو مباشرة ، إلا أن هذا لا ينفي أن ثمة صفحات سوداء كانت تلوح عند الأفق . وأنت الطبعة الثانية - وقد صدرت منذ شهور - امتدادا لتأثير النكبة بعد أن جاوزت الأفق إلى الواقع .

أخيرا فإن الحديث عن الشخصية الوطنية



هى هى ، بل انه استخدم نفس العبارات ، حذف القليل وأضاف الكثير ، لكننا نستغرب أن يحدث المؤلف - أحيانا - بعض العبارات ، مثلها حدث في الفصل الخاص بالاقطاع ، مع انتفاء المبرر لهذا الحذف ، لأن الابتكار لنفسها ثم تنغير .

في الطبعة الأولى يقول المؤلف : « لا يصرف تاريخ مصر من ينكر أن الطغيان والبطش من جانب والاستكانة والزلفى من الجانب الآخر ، هى من أعمق وأسوأ خطوط الحياة المصرية عبر العصور ، فهى فى الحقيقة النجمة الحزينة الدالة فى دراما التاريخ المصرى » . وفى الطبعة الثانية يقول المؤلف « لا يعرف تاريخ مصر الاجتماعى من ينكر أن الطغيان أو الاستبداد الباطش أحيانا ، هو كظاهرة واقعة موضوعيا ، وبعيدا عن كل تفسير شخصى أو تنظير نفمة أساسية فيه ودالة عليه » .

وتقدرى أن العبارة الأولى كان يجب أن تاتى كما هى ، لأن الكتاب فى الطبعتين تصديق لها من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الطغيان - وبصرف النظر عن أى اجتهاد - كان النجمة الأساسية دائما ولا نقول أحيانا ، وهى النجمة بل الإقناع السام الذى يجمع بين عصر ابن أمون وعصر أفندينا .

قضية الحتم الجغرافى

نناقش بعهد ذلك قضية الجغرافيا والحتم

موضع فى أحوال الضعف ، ملكة للحد الأوسط بسبب عزله مصر فى الموضوع وانفتاحها إلى موقع ، إبعاد حضارية وسياسية فى المنطقه حولها ، الاستمرارية فى حضارتها المادية والانقطاع فى حضارتها اللامادية ، العروية وزعامة العروية. وفى الطبعة الجديدة أضاف المؤلف خمسة فصول ، فالفصل الخاص « بالجناس واثوثة » أصبح فصلين بعنوان « الجناس الطبيعي والماضى » و « الجناس البشرى والوحشة انسيابية » ثم أربعة فصول جديدة ، نستطيع أن نجد مقدمات لها فى كتابات أخرى للمؤلف ، هذه الفصول هى شخصية مصر الاستراتيجية ، شخصية مصر الاقتصادية ، سكان مصر ، التوسط والتوازن ، وجميعها تغطى مساحة تقرب من ثلث مساحة الكتاب .

وبطبيعة الحال فتمة تعديل حدث فيما يختص بالفصول القديمة ، وهذا ليس شيئا جديدا ، كما أنه ليس عيبا ، وإنما أريحية العالم ، فمن كبار المفكرين من عدلوا أفكارهم أو أنهم عدلوا عنها ، فالجزء الآخر من دراسة توينبى للتاريخ من إحدى الروايات مراجعة لبعض الأفكار التى وردت فى دراسته الهامة والحظيرة ، ومع هذا فقد نال توينبى ما يستحقه من تقدير .

فاذا انتقلنا إلى حيدان نجد أنه وإن أعاد ترتيب فصول الكتاب ، إلا أن الأفكار الأساسية ما تزال

الجغرافى ، وهى قضية هامة لأن كل نقاد حمدان يعزفون عليها ، ثم انه لن يتسنى فهم حمدان فى « شخصية مصر » وحمدان فى كتبه الأخرى ، دون أن نفهم هذه القضية ، أولا ، وموقعها فى فكره ثانياً .

يتساءل البعض .. ولماذا الجغرافيا .. ما لها والشخصية الوطنية ؟

قرأنا هذا الكلام وسعنا ، حين صدور الطبعة الأولى ، وأحسب أن هذا التساؤل مازال قائماً ، وللإجابة عليه نقول ويقول المؤلف أن الجغرافى « يضرب بحربة فى كل الصلوم يربط الأرض بالناس والحاضر بالماضى والمساوى باللامادى والعضوى بغير العضوى ، ويكاد يتعامل مع كل ماتحت الشمس وفوق الأرض ، كل أولئك وهذا تحفظ شرطى ، من خلال وجهة نظر موحدة وصارمة هى الاقليم والفكرة الإقليمية » .

اذن فإن الجغرافيا تصبح مدخلاً لدراسة الشخصية الوطنية ، وإزاء حالة كصر ، فإن تأثيرها يفوق تأثيرها فى بلاد كثيرة غيرها لأنها « فلتة جغرافية » بتعبير حمدان موضعاً وموقعاً ، موضعاً لأن النيل هو مصر ، ولم يخطئ احد مقولة هيرودوت ، وموقعاً لأن مصر هى عاصمة العالم القديم ، وهى الآن عاصمة العالم الثالث ، عاصمته بامتياز .

يقول المؤلف « والذي نراه هو أننا إزاء حالة نادرة من الأقاليم والبلاد ، من حيث السمات والتقسيمات التى سيجتمع فيها ، وكثير من هذه السمات تشارك فيه مصر مع هذه البلاد أو تلك ، ولكن مجموع الملامح ككل ، تجعل منها مخلوقاً فريداً فلذا حقيقة » فهى بطريقة ماتكاد تنتمى الى كل مكان ، دون أن تكون هناك دائماً ، فهى بالجغرافيا تقع فى افريقيا ، ولكنها تمت الى آسيا بالتاريخ ، وهى متوسطة دون مداريه بعروضها ، ولكنها موسمية بمياهها واصولها ، وهى وإن كانت أصلاً موسمية فى مصدرها ، فقد أصبحت موسمية دائماً وأخيراً ، على ما فى التعبير من تناقض ، هى فى الصحراء وليست منها ، إنها واحة ضد - صحراوية ، بل ليست بواحة وإنما شبه واحة هى » .

ولكن هل هذا يعنى فى التحليل النهائى ان ثمة حتماً جغرافياً ؟ لقد تصور البعض - منطلقين من فكر معين - أن حمدان يقصد » أن الذى يحدد النظام الاجتماعى فى اقليم من الأقاليم هو طبيعته الجغرافية ، متجاهلين بذلك عناصر أخرى ، قد تكون أكثر بروزاً ، مثل الصراع الطبقي ، وبالتالي



نصل الى نظرية سكونية في التاريخ ، تثبت فيها النظم الاجتماعية ، ثبات الطبيعة الاقليمية ، وبالتالي لانتوقع تغيرات اجتماعية ، الا كلما حدث تغير في الطبيعة الجغرافية » .

بيد أنه ليس مقبولا ولا مقبولا أن يأتي أحد - حمدان أو غيره - بحجته جديدة - لأن عصر الحتميات ولي منذ سنين ، ثم انه ليس مقبولا ولا مقبولا أيضا أن نعامل فكرنا معينا من منطق فكري آخر ، وانما المعقول والمقبول - معا - أن نتعامل مع أي الفكريين بمنطق يعقله ويقبله الفكران معا ..

ان حمدان لا يقول بالحتم الجغرافي ، فقط يقول بالحسم الجغرافي ، وانتكار هذا الأخير انكار للسببية العلمية برمتها ، وعندنا باختصار أن الجغرافيا عامل هام في تفسير الحياة والحضارة والتاريخ في مصر ، ولكنها بالتأكيد ليست العامل الوحيد ، وليست العوامل الأهم بالضرورة ، وسيرى القارئ بالفعل أن بعضا من غير الجغرافيين أكثر قربا من الجغرافيين الى السببية الجغرافية ، بل وأحيانا الى الحتم الجغرافي نفسه » .

في التطبيق ونعود الى « الطغيان » لأنه أحد العوامل المؤثرة والضاغطة في تكوين مصر ، ولأنه المثال الصارخ الذي يلوح به دائما نقاد حمدان . ان حمدان لا يقول أن الطغيان كان حتميا جغرافيا ، وانما يقول أنه مرحلة في تاريخ البشرية تشترك فيه مصر مع غيرها من الاقطار ، من حيث انه كان روح العصر ، ولم يكن روح المكان ، اما لماذا كان أوضح في مصر وازمن أيضا ، فإن السبب يكمن في طبيعتها الجغرافية يقصد أن البيئة النهرية الفيضية ، فرضت وجود حكومة مركزية قوية تهيم على وسائل الانتاج ، أي تنظم العلاقة بين الناس والنيل (وليس المقصود بالنيل هنا الزراعة ، وانما المقصود الموضع) . وهذه فرضية في الجغرافيا الطبيعية ، لا ترتبط بالضرورة بنظام اجتماعي معين ، لأن الزراعة في مصر زراعة رى ، وليست زراعة مطر ..

من شأن هذه الفرضية أن تؤدي الى الاشتراكية التعاونية بالتحديد ، وليس الى الفردية العارمة ، كما شاهدنا في اقطار أخرى ، لكن التي حدث هو أن الحاكم استغل هذه الفرضية كوسيلة للطغيان ومبرر له في نفس الوقت ، وجاء إهمال الموقع وما ترتب عليه من غزوات خارجية ليتأكد الطغيان ونسله في سلسلة طويلة من الأفعال وردود الأفعال مع إيقاع الحياة البطيء داخل شرفة الوادي .

اذن فثمة أسباب أخرى للطغيان تبحث عنها

خارج الجغرافيا وخارج النهر ، ويصبح « الطغيان » مركبه هنا حقيقة بالفعل لا بالقوة ، وهذا بالدقة مفتاح الحقيقة العلمية ، انه حقيقة بالتسايرين لا بالجغرافيا ، وظاهرة تراثية لا وراثية ، موقوتة مهما طالَّت » .

واذا لم يكن هناك حتم جغرافي في مسألة الطغيان فالذي لا شك فيه ان هناك عوامل أخرى أساسية تلعب دورها في رسم إبعاد الشخصية الوطنية ، فقد كان قمتنا بمصر (الموقع) أن تلعب دورا تجاريا وبالنتيجة صناعيا ، لا أن تكفي بأن تلعب دور الوسيط ، لكن الذي حدث غير ذلك ، وهو أمر لا تقسه الا عوامل أخرى خارج الجغرافيا وخارج النهر أيضا .

العوامل السكونية اذن لا تحدد وحدها الطابع العام للشخصية الوطنية ، من هذا وعليه فمن الممكن أن تتغير هذه الشخصية في الدرجة والنوع وواضح أن مصر الآن تتغير ، هذا التغير بمس أسباب الحياة المادية وغير المادية وهي كثيرة ، ومن شأنه أن يعكس تأثيره على الشخصية الوطنية ذاتها .. والمؤلف نفسه يؤكد ، أن مكانتنا هي محصلة مكاننا وامكانياتنا على حد سواء » .

ان ملامح الشخصية المصرية ليست كلها ملامح قضيئة ، وليس تاريخها كله تاريخا قضيئا ، هذه حقيقة بدئية تسرى على مصر ، كما تسرى على اقطار أخرى ، بل الاقطار الاخرى ، والطبيعي ، بل الواجب ، أن نناقش هذه الملامح السلبية قبل الايجابية ، ولا نهملها استعلاء أو انطلاقا من حتمية التطور التساريخي ، لأن تلك ميكانيكية مرفوضة ، وتقديرى - لو قد مرونا بنكسة معزلة - أن تختلف حولها ، لا أن نكتفي بمجرد الحوار ، نختلف أكثر من أن نتفق ، نبحث عن حل لها ، وحمدان في توصيفه بدأ الرحلة وعلينا نحن أن نتابعها .

التاريخ الوطني والشخصية الوطنية

ونعود الى نقاد حمدان ، ولنا ازاوهم ملاحظات منهجية ، لقد تصور بعضهم ان حمدان يكتب تاريخ مصر ، أو أنه يأتي بتفسير جغرافي له ، وعلى هذا عقدوا مقارنتهم ، على أننا يجب ألا نخلط بين التاريخ الوطني والشخصية الوطنية ، صحيح ان كليهما حادث في الزمان ، لكن إيقاع الحركة يتفاوت بين هذا وذاك ، فالمسافة بين روسيا القيصرية والاتحاد السوفيتي واسعة اذا نظرنا الى التسارخ ، لكن المسافة أدنى بكثير اذا نظرنا الى الشخصية . أما مثال الولايات المتحدة، فقد حدثت عملية تغير دم شاملة وكلية في جميع

الصانع ، فلقد فرض الموقع المتحدى أن يصبح الشعب المصرى هو الشعب المقتحم ، مثلما فرض عليه أن يكون الشعب اليقظ الواعى للعالم المحيط ، أى أننا كما جعلنا الموضوع - النهر - شعبا يناء صناعته الحضارة ، فإن الموقع الحساس جعلنا ونفس القوة والضرورة شعبا محاربا مقاتلا وظيفته الدفاع .

ان مصير الامبريالية العالمية ومصير العالم الثالث يتحددان مصابا بمصير الصراع بين مصر واسرائيل ، والصراع هنا مسئولية وطنية ، من حيث ان الاخطار التى تهدد مصر تهددها غالبا من الشرق ، ومن حيث ان الخطر الصهيونى ينحرف جنوب الخطر الصليبي ، فيفصل مصر عن العرب ، ويهدد مواصلاتها وعمران قناتها ، ويوشك أن يسرق موقعها .. لكن الهم مسئولية مصر الفادحة في زعامة العروبة .

يناقش المؤلف بعد ذلك قضية هامة هي **احادية الاقتصاد المصرى** ، وتلك حقيقة واقعة بالتاريخ ، يتجاهلها البعض ، ويهملها البعض الآخر ، بحجة انها ميراث استعماري ، فبعد أن باتت بشواهد عديدة على هذه الاحادية ، يؤكد انها في داخلها احادية زراعية ، لأن القطن هو مادة

مجالات الحياة بحيث كادت أن تلغى عنصر الجغرافيا ، ولا محل لمقارنة الولايات المتحدة هنا بمصر ذات انتشار تاريخ الالفى ... **اننا وفى اطار التاريخ - ولا أقول فى اطار الشخصية - يجب ألا نحل عصرنا تاريخيا معنا محل عصر تاريخي آخر ، لأن هذا غير مقبول علميا .**

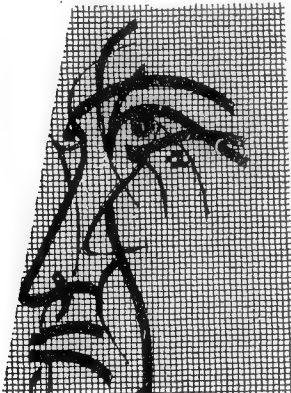
ملاحظة أخرى هامة هي مسألة الزراعة ، فقد تصور نقاد حمدان انه يقول مصر الزراعية ، وهي - وتلك حقيقة - مقولة استعمارية ، لكنه فرق بين مقولة حمدان ومقولة الاستعمار ، الاول يقصد الزراعة كتحصيل حاصل لاينفى امكان الصناعة ، والآخر يقصد الزراعة كتحصيل حاصل ينفى امكان الصناعة .. على ان هؤلاء - نقاد حمدان - حين ينهضون الى « ان جميع المجتمعات تقريبا قبل الانقلاب الصناعى كانت الزراعة فيها هي العمود الفقرى » نرد عليهم بأن تلك عبارة عامة ، يجب أن تضاف اليه تفاصيل كثيرة ، لأن ثمة مجتمعات هامة (انجلترا ، اليابان ...) كانت الزراعة فيها - وما زالت - حرفة ثانوية ، أى انها لم تلعب دورا أساسيا في علاقات الانتاج ، ثم ان ثمة مجتمعات زراعية شاهدت زراعة المطر (الشام) وأخرى شاهدت زراعة الرى (مصر) ، وأخيرا فانه داخل زراعة الرى القيسية يحدث خلاف بين مصر الواحة الصحراوية والعراق الواحة الاستيسية .

ابعاد جديدة في شخصية مصر

والقارى يتساءل بعد ذلك ما الجديد في هذه الفصول الاربعة الجديدة .. ولنبدا بشخصية مصر الاستراتيجية ، فقد حددها المؤلف باجتماع موقع خطير وموضع ضخم ، وما ترتب عليهما من قوة بر وقوة بحر ، أيضا العمق الاستراتيجي والحماية الطبيعية ، بحيث تبدو مصر كنواة مظفة بشرقة ضخمة متعددة الطبقات والعقبات .

على ان الموقع والموضع معا جعلنا مصر تنتهج طوال تاريخها سياسة دفاعية ، حتى حين كونت امبراطورية مترامية ، وجعلها في الوقت نفسه مطمحا لأنظار الغزاة ، لكن هذا لا يعنى بالنتيجة انها « أطول مستعمرة » لأن تلامي « الورداء **التاويخي** » هو الذى يوحى بذلك ، في حين أن فترات الاستقلال أطول من فترات الاحتلال ، كما انه ليس صحيحا أيضا أن الشعب المصرى شحوب صانع فحسب (حسين فوزى) .. انه شعب صانع ومحارب في نفس الوقت .

«والحقيقة ان مصر كانت دائما شعبا محاربا ، بقدر ما كانت شعبا يناء ، وكان المصرى قديما وحديثا هو الانسان المحارب ، كما كان الانسان



الموضع ، والتهمت دخل قناة السويس ، وتهدد بالتهايم دخل الصد العالي .

اثنى ما الجعل ؟؟

يعتقد المؤلف ان عدالة التوزيع ليست تكفى وحدها ، لأنها قد تمنى العدالة فى توزيع الفقر ، أما زيادة حجم الدخل القومى ، فهى محدودة بالامكانيات المتوافرة من موارد وموارد ، الحل يكمن جزئيا فى الهجرة التى تصفها بأنها «انطلاقة كبرى فى اللحاق بالمصر والعصرية والعالم المعاصر البالغ الدينامية والسيولة » .. لكن الأهم هو ضبط النسل ، وهو أمر لا تمنعه الديانات ولا الفلسفات المادية .

الفصل الاخير جاءت اشارات اليه فى الطبعة الاولى ، لكن المؤلف هنا يفرد لها فصلا مستقلا بعنوان « التوسط والتوازن » ، والمقصود بالتوسط هنا ليس الجمع بين متناقضات على نسق ، وانما يعنى ان عصر تكونت تاريخيا وسطا فى حدود متجانسة .. فهى طبيعيا تكاد تتوسط كتلة اليابس القديم وكتلة المهور ، وهى متوسطة الحجم بالمقياس العالمى مساحة وسكانا وثروة ، الفطشاء الزراعى يجمع بين المعتدلات والموسميات ، تكاد لا تعرف غير فصلين اثنين فى العام . وهى بشريا جمعت تركيبا من عدة بيئات ، تجاورت لديها حضارة الشرق وحضارة الغرب ، وتمازجت داخلها الصفات الجنسية للأجناس الثلاث الرئيسية فى العالم القديم ، بكل نسب القهوة واللبن ، وتاريخيا شهدت عصر الامبراطورية ، كما شهدت عصر الاستعمار ، غيرها شهد أحدهما فقط .. أخيرا هى دولة نامية وليست دولة متخلفة .. هـذا كله أدى الى أن تتوازن فى شخصيتها ، لا يتطوح اتجاهها نحو عنصرية أو طائفية ، لا ترفض الجديد وأما تختار ما يناسبها .

« ان ملكة الحد الاوسط هى بوضوح فيما نأمل الآن ، كلمة المفتاح والدليل فى شخصية مصر الحضارية ، وفى مواجهتها للجمع والتوفيق بين الماضى والحاضر ، بين المحلية والعالمية ، بين الأصالة والمعاصرة ، وبين التراث والاقتباس » .

ليس سهلا أن نصدر حكما على كتاب ، وليس سهلا أيضا أن نصدر حكما على كاتب ، لكنه بين حملة الصئب وحملة الصمت ، يبقى هذا الكتاب وهذا الكاتب علامة هامة على الطريق الى الشخصية المصرية ، وعلامة هامة أيضا على الطريق الى فكر مصرى معاصر .. وتلك جائزة الكتاب والكاتب .

عبادة محيلة

الزراعة الاساسية ، وعدا هذا تصبح الصناعة أو انها كانت حرفة تكميلية ، أما التجارة فمورنا فيها كان أشبه بدور الوسيط منه بدور التاجر .

هل من الممكن تطوير هذا الواقع ؟؟

يعتقد المؤلف ان التثوير محدود اذا نحن نظرنا الى الزراعة وحدها ، لانها عندنا كثافة ، قبل أن تكون مساحة ، وإذا كانت مشكلة الزراعة فى الماضى هى الماء ، فإن مشكلتها فى الحاضر هى الأرض ، وغاية ما سوف يصل اليه التوسع الافقى لن يتجاوز بها عشرة ملايين فدان ، لأننا سوف نصطدم بالجيوولوجيا وليس الجغرافيا . البديل هو التوسع الرأسى ، أى إثراء التربة ، وجعل الطين للزراعة والرمل للرمال للمزمار ، وأخيرا التخصص الاقليمى .

ولكن التثوير الحقيقى يأتى من الموقع ، لان هناك أقطارا أخرى أغنى من مصر فى الموضع ، لكننا قد لا نجد أقطارا أخرى أغنى منها فى الموقع .. ان عصر تستطيع أن تصبح « يابان افريقيا » عندما تستورد الخامات وتصنعها فى الداخل ، ثم انها تستطيع أيضا أن تصدر العمل ، أى تستثمر كثافة السكان ، كما يجب الاهتمام بالتجارة والسياحة والخدمات ، وهو اتجاه بارز عند دول أخرى كثيرة .. وفضلا عن فائدته الاقتصادية ، سوف يؤدى الى انفتاح مصر على العالم حولها .

« وخلص القول ان الموارد الطبيعية ليست معطيات صماء من الطبيعة ، ولانها تقييمات حضارية ، وليس ثمة موارد طبيعية ، ثمة أساسا مواهب انسانية ، أو على الأقل فان التنمية الاقتصادية والانتاج والتقدم هو حاصل ضرب الموارد الطبيعية فى المواهب الانسانية ، وعلى أبناء مصر إذن أن يسخروا كل مواهبهم ، حتى تسخر مصر لهم كل مواردها ، لا سيما ان ظروف مصر الخاصة من تخلف ممتلكات وتضاربات مترتبة تجعل من التقدم شرط البقاء بل البقاء نفسه » .

فاذا انتقلنا الى السكان نلاحظ - عليا - ودون الالتزام بالمبالغات ، ان النصوص المتواترة ، ومع الاعتراف بذبذبات عنيفة من نمط « الشدة المستنصرية » نلاحظ أن سكان مصر قبل الرى الدائم (محمد على) كان عددهم يدور حول العشرة ملايين ، باعتبار قدرة الأرض فى تحميل السكان ، وباعتبار أن مصر بسلة تعرض للزواك ، ولم يتعرض لهجرات مؤثرة (عدا الهجرة العربية) .. والحادث الآن ثورة ديموغرافية ، فالت امكانيات

خواطر حول الموسيقى الشعبية

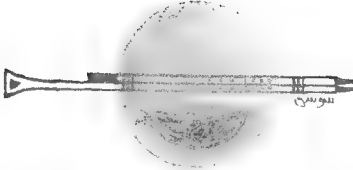
د. فؤاد كيريا

كان من الشائع ، وقتاً ما ، أن تقسم الموسيقى فئتين : فئة للعامة وفئة للخاصة . وموسيقى العامة هي تلك الألحان الخفيفة ، الراقصة في الغالب ، التي تستطيع الجماهير الفقيرة من الناس تلذذها وترديدها دون عناء ، وتجد في ذلك لذة تخفف عنها العمل اليومي الشاق . إنها موسيقى جسم مكبود وذهن متعب ، لا تقتضي من السامع جهداً ، بل هي على العكس من ذلك قد تكون له معيناً على بذل المزيد من الجهد . أما موسيقى الخاصة فإن الذهن لا تتركها فيها من انسجام وتوافق إلا بعد أن تكون قد تدربت على بذل نوع من الجهد الذهني يتيح لها أن تتبع الخطوط المختلفة للحن ، والمسارات غير المتوقعة للإيقاع ، وتجمع ذلك كله في وحدة متكاملة . فهي إذن موسيقى تعتمد أول ما تعتمد على قدر من التركيز الذهني لا يتوافر إلا لقلة من البشر ، تسمح لهم ظروف حياتهم بأن ينعموا بهذا الترف ، تماماً كما كان التفكير الفلسفي وقتاً ما ترفاً لا يملك الاستمتاع به إلا القليلون .

كان ذلك تقسيماً شائعاً في وقت من الأوقات ، وكان من الطبيعي أن يرتبط هذا التقسيم بنوع من التمييز الطبقي ، قد يكون أحياناً قائماً على أساس اجتماعي واقتصادي ، ولكنه في الأغلب قائم على أساس ثقافي . فالعامة والخاصة يناظرون الطبقات والفقرات والطبقات الغنية أو الأرستقراطية في بعض المجتمعات . ولكنهم في معظم الأحيان يناظرون - في مجال الموسيقى - الجهل والثقفين ، أو البسطيين والمتعمقين . وبعبارة أخرى فإن اهتمامات محدودة الثقافة من الناس لا تتعدى المستويات السطحية الظاهرة للفن الموسيقي ، على حين أن المثقفين الحقيقيين يغمسون في أعماق هذا الفن ليستخلصوا منه دوراً لا تتكشف إلا للواصلين .

على أن عصرنا الحديث ، في ميله الشديد إلى تعقيد كل ما هو بسيط ، قد أدخل تغييرات شاملة على هذا التقسيم المبسط ، كان من شأنها أن أصبحت الصورة معقدة غاية التعقيد . فقد دارت الأيام ، وإذا بنا نجد أولئك الذين اعتدنا أن نسميهم بالخاصة أو المثقفين أو الأرستقراطيين الفكر ، يهتمون كل الاهتمام بالألوان الموسيقية التي يرددها العامة ، ويجعلونها موضوعاً للدراسة والتحليل ، بل أن منهم من أصبح يرى فيها خلاصاً من الأزمة الفنية التي انتهت إليها موسيقى الخاصة ذاتها ، ووسيلة بحث حياة جديدة ودماغ حارة فنية في جسدها الذي دب فيه الاعتلال والوهن . وبعد دورة الأيام هذه أصبحنا نجد كبار المشتغلين بالموسيقى - نظراً وعملياً - يبدون اهتماماً زائداً بأبواق دقات الطبول عند قبيلة مجهولة في قلب غابات أفريقيا ، وبلحن بدائي متوارث من مئات السنين ، يردده سكان جزيرة نائية في المحيط الهادئ ، ويحسون بفرحة من عثر على كنز فني حين يسمعون أغنية ساذجة يرددها الفلاحون الفقراء في مجاهل الهند . وأصبح المثقف الذي كان يحتقر الموسيقى الراقصة بكل أنواعها ، يستمع بشغف بشديد إلى أنغام « الجاز » ، ويكون النقاد التي تضم عشاق هذا اللون ، بل ويعد الاستماع إليه - وبالعجب ! - علامة من علامات اتساع الأفق ورحابة الذهن والترفع عن روح الحذلة والكبر والغرور .

إنها إذن دورة كاملة قام بها تفكير الإنسان منذ اللحظة التي كان يقسم فيها الموسيقى ، ببساطة ، إلى فئة للخاصة وفئة للعامة ، حتى اللحظة التي أصبح فيها الخاصة يحرسون على البث خصوصيتهم بأبواب أكبر قدر من الاهتمام والعناية بموسيقى العامة . ولا جدال في أن من أوضح



مظاهر هذا التغيير الجذرى فى نظرة المثقف الحديث الى الفن الموسيقى ، تلك النهضة الشاملة التى أصابت الموسيقى الشعبية ، والتى حولت هذا اللون من فن سوقى لايعبأ به الا عامة الناس ، الى فن رفيع يشغل أكبر قدر من اهتمام المثقفين والمتذوقين والدارسين ، ويرى فيه الكثيرون اساسا لكل تطور مشير الى مستقبل الموسيقى .

هذا التغيير الأساسى الذى أدى الى رد اعتبار الموسيقى الشعبية يمكن ارجاعه الى جذور حضارية متعددة ، أسهمت كلها فى هدم النظرة الأرستقراطية الى الفن الموسيقى ، وفى ربط هذا الفن على نحو أوثق بالحياة الفعلية للناس ، بعد أن ظل طويلا وسيلة تستخدمها الطبقات الاجتماعية المترفة فى الترويح عن نفسها ، ولا يوجد لها خارج نطاق هذه الطبقات مجال .

أول هذه الجذور الحضارية هى فكرة القومية . ومن الواجب منذ البداية أن نوضح أن الموسيقى القومية لا تعين بالضرورة أن تكون موسيقى شعبية ، وأن الفنان الذى يكتب موسيقاه بدافع القومية لا يستمد وحيه من الألحان الشعبية حتما . ففكرة القومية فى الموسيقى ليست هى ذاتها قضية الشعبية ، ومع ذلك فإن مؤرخى الموسيقى لاحظوا ارتباطا وثيقا بين ظهور الطابع الشعبى فى الموسيقى ، أو على الأصح التنبيه الى هذا الطابع والاهتمام به ، وبين انتشار فكرة القومية . وفى العالم الغربى كان القرن التاسع عشر عهد ازدهار القوميات ، وكان فى الوقت ذاته عهد الاهتمام بالموسيقى الشعبية والرجوع الى الألحان الأصلية النابعة من وجدان الشعب ، واتخاذها أساسا تبنى عليه أعمال موسيقية شامخة . ولقد كان الارتباط بين الظاهرتين طبيعيا : إذ أن الاهتمام بالقومية ؛ على المستوى السياسى والاجتماعى والحضارى ، لابد أن يصحبه اهتمام بروح الأمة كما يتجلى فى الحازم المنيقة عنها تلقائيا ، كما أن السعى الى تحقيق الأهداف القومية لابد أن يستعين - ضمن وسائله المتعددة - بالقوة الروحية التى تثيرها فى أفراد الأمة تلك الألحان التى ظلت تجمع بينهم ، وتندم وحدتهم المعنوية ، أجيالا طويلا . وربما ذهب بعض المفكرين الى أن الروح القومية ترجع الى عهد أقدم من القرن التاسع عشر بكثير ، إذ أنها - فى أوروبا الغربية مثلا - تترد الى ذلك العصر الذى انتشرت فيه لغات قديمة مستقلة عن اللغة اللاتينية التى كانت شاملة من قبل ، أعنى العصر الذى كتبت فيه مؤلفات أدبية تعبر عن روح كل شعب على حدة . وهؤلاء يرون أن العناصر الشعبية فى الموسيقى كانت موجودة - ربما بصورة غير واضحة كل الوضوح - منذ عهد النهضة الموسيقية فى القرن السادس عشر ، أى طوال الفترة التى كان يشيع الاعتقاد بانها فترة «عالمية» تتخطى حدود البلدان الخاصة ولا تخاطب شعبا دون غيره . وقد يكون لهذا الرأى نصيب من الصحة ، ولكن الأمر المؤكد هو أن التنبيه الى هذه العناصر الشعبية فى الموسيقى ، وفهم دلالتها ، واستغلالها استقلالاً واعياً ، كل ذلك لم يحدث على نطاق واسع الا فى نفس الفترة التى أخذت فيها القوميات الأوروبية تسعى الى الاستقلال ، وتبحث عن أصولها الروحية الكامنة وتلتمس الطرق الى فهم شخصيتها المستقلة المميزة .

ومن الجذور الأخرى التى نبع منها الاهتمام بالموسيقى الشعبية ، الاتجاه الحديث الى تحقيق الديمقراطية ، واتساع قاعدة الجمهور الذى يخاطبه الفنان . ولا جدل فى أن هذا الاتجاه يرجع الى عهد أسبق بكثير من القرن التاسع عشر ، إذ أنه يرتبط فى الواقع بانتهاء عهد الاقطاع السائد

في العصور الوسطى ، وببداية ظهور الطبقات. بورجوازية والتجارية الحديثة . غير ان القرن التاسع عشر هو الذي شهد لأول مرة ازدهارا سريعا للروح الديمقراطية ، وهو الذي أخذت فيه الجماهير العربية من الناس تبني اهتماما كبيرا بالفن الذي كان تلقوه من قبل مقصورا على فئات محدودة تحتل أعلى درجات السلم الاجتماعي . ولقد كان طبيعيا ، في هذا الوقت الذي أخذت فيه الدعوة الى الديمقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية تنتشر انتشارا سريعا ، والذي أحسست فيه الطبقات المتوسطة لأول مرة بكيانها ، وطالبت لنفسها بالكفالة التي تستحقها داخل المجتمع - كان طبيعيا ان يتجه اهتمام المؤلفين الموسيقيين الى تلك المناهج اللحنية التي يشترك فيها أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع ، والتي هي أقرب ما تكون الى روح الشعب الأصيلة ، وهي الأقدر على التعبير عن احساس الطبقات الشعبية التي لم تعد تعيش على هامش المجتمع . فالموسيقي الشعبية هي ، بمعنى معين ، تعبير عن اصطلاح الفن الموسيقي بالصيغة الديمقراطية ، واتجاهه الى مخاطبة الجماهير العربية التي كانت الدعوة الى الديمقراطية تسعى الى تحريرها اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا .

عل أن هناك حركة أخرى كان لها نصيب غير قليل في توجيه الاهتمام الى الأصول الشعبية للموسيقى - هي الحركة الرومانتيكية ، التي ازدهرت بدورها في القرن التاسع عشر ، وما زالت لها آثار باقية في نظرة الإنسان الى الفن حتى اليوم . ذلك لأن هذه الحركة هي التي مجتذبت - لأول مرة - التراث الشعبي في الأدب والتصوير والموسيقى ، وهي التي نهبت الأذهان الى تلك القوة الغامضة الخفية التي تكمن في أعماق الروح الشعبية ، وتتيح لهذه الروح أن تعبر عن نفسها تعبيرا أصيلا صادقا مخلصا في أعمال فنية لا يمكن أن توصف بأنها نتاج لفراد معين ، بل هي نتاج لشعب أو مجتمع كامل ، أو هي على الأصح نتاج القوة الخلاقة الكامنة في هذا الشعب . وليس من العسير أن يدرك المرء مدى وثوق الارتباط بين مقومات النزعة الرومانتيكية وبين هذا الاهتمام بالفن الشعبي : إذ أن ما تتسم به تلك النزعة من اتجاه صوفي غامض ، يقلب المشاعر والانفعالات ، ويميل الى الجانب الخفي للأشياء ، « لروح الشعب » التي تعبر أصلياً عن أعماق « احساسه » ، وبهذا الأصل « المجهول » الذي يقال ان كل فن شعبي ينبثق منه .

وأخيرا ، فهناك سبب يمكن أن يعزى اليه - في القرن العشرين بوجه خاص - الاتجاه الى احياء التراث الشعبي في الموسيقى ، هو البحث المعموم في هذا القرن عن الجسدي بأي ثمن ، وفي أية صورة من الصور . ولقد اتخذ البحث عن الجسدي ، في حالة الموسيقى ، أشكالا شتى ، كان من بينها احياء الشعب وتخاذها أساسا لاتجاه كامل من اتجاهات الفن الموسيقي . أي أن البحث عن الجسدي قد اتخذ في هذه الحالة - كما في حالات أخرى كثيرة - طابع الرجوع الى القديم مع اضافة صورة جديدة عليه . ولقد رأى البعض في سعي موسيقى القرن العشرين الى الجسدي علامة من علامات الانسلاخ الفنى ، ومظهرا من مظاهر نقض معين ذلك الوحي الذي أنتج في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من الروائع ما عجز القرن العشرون عن انجاز قدر ضئيل منه ، ومن هنا كان التجاؤ الى التجريب الصوتي والتوسع في ادخال الآلات الأركستريالية الجديدة واستحداث السلالم المعقدة ، لا شيء الا لكي يبدى العجز الأساسي الذي يتسم به . ورأى البعض الآخر أن هذا الاتجاه إنما هو تعبير صريح عن صفة كانت ملازمة للفن الموسيقي في أزهي عهوده ، واعنى بها استلهاهم روح الأمة التي ينتمى اليها الفنان . فلم يزد القرن العشرون في هذا الصدد عن أنه كشف بصرحة ووعي عن مفسد للوحي الفنى كان الموسيقيون من قبل ينهلون منه دائما دون وعي منهم في أغلب الأحيان . سواء أكان هذا الرأي أم ذلك هو الصحيح ، فالامر المؤكد هو أن القرن العشرين يبدى قلة الاتجاه الى الاعتراف بالموسيقى الشعبية بوصفها مصدرا أساسيا للفن الموسيقى ، ووسيلة عظيمة القيمة لبحث روح جديدة في هذا الفن .

ولست أهتف من هذا المقال الى اصدار حكم على الاتجاه الى الاستعانة بالتراث الشعبي في الموسيقى ، إذ أن أمثال هذه الأحكام تقوم في معظم الأحيان على أساس يفتقر الى الموضوعية ، وتتجه الى فرض التفضيلات الذاتية لصاحبها على أذهان الآخرين وأذواقهم . ولكنني أود أن ألفتى بعض الضوء على الفكرة التي يركز عليها هذا الاتجاه الموسيقي في صورته العامة ، وعلى الطريقة التي يطبق بها في بلادنا بوجه خاص .

واول ما ينبغي أن أشير اليه ، وأؤكد
 للقارئ ، هو أن حديثي هنا لا ينصب على
 الموسيقى الشعبية ذاتها ، بل على محاوله
 الاستعانة بها في بناء موسيقى ذات طابع عالمي ،
 أو في بحث نهضة موسيقية في بلد متخلف .
 والأمراء مختلفان اختلافا واضحا : إذ أن الموقف
 الذي يمكن أن يتخذه المرء من الموسيقى الشعبية ،
 كما هي في ذاتها ، لا يمدد أن يكون موقف العالم
 الذي يسجل ويحلل ، أو السامع الذي يتلوق
 ويقسم ، أما في حالة المحاولات التي أود أن
 أناولها بالبحث ، فمن الممكن أن يتحدث المرء عن
 مدى مشروعية المحاولة ذاتها ، ومدى اتساقها ،
 مع نفسها ، ومقدار الدور الذي يسهم به الأصل
 الشعبي في الهدف الذي يضعه أصحاب هذه
 المحاولات لأنفسهم - وكلها موضوعات لا يجوز
 للباحث أن تعرض لها حين يكون بصدد الكلام عن
 الموسيقى الشعبية في صورتها الحالية .



أن من الواضح ، بادى ذي بدء ، أن الانتقال
 بفكرة « الشعب » أو « الشعبية » من المجال
 القومي أو الديمقراطي - أي من معناها السياسي
 والاجتماعي - إلى المجال الفني ، والموسيقى بوجه
 خاص ، ينبغي أن يختبر بنقته ، ويعالج بحذر
 شديد . ذلك لأن هناك احتمالا قويا في أن يكون
 إيمان الكبريت « بالشعب » و « الشعبية » على
 المستوى السياسي والاجتماعي ، قد دفعهم إلى
 الإيهان بهذه الفكرة ذاتها على المستوى الفني دون
 تمييز بين المجالين . فعندما نقول عن اتجاه معين
 أنه شعبي ، بالمعنى السياسي ، يكون لهذه الصفة
 في الأذهان التقديمية وقع مرغوب فيه إلى أقصى
 حد . ومن الطبيعي ، تبعاً لذلك ، أن يكون لربما
 مثل هذا الواقع حين تستخدم صفة لعديل فني .
 ورغم ما للمثاء من قبل ، من أننا لا نهتف إلى
 إصدار حكم إيجابي أو سلبي على الموسيقى
 الشعبية في ذاتها ، فمن الواجب أن ننبه إلى أن
 الخلط بين الارتباطات النفسية واللغوية للألفاظ ،
 قيسا بين المجالين السياسي والفني ، هو في ذاته
 أمر غير مشروع ، ومن الممكن أن يؤدي إلى أخطاء
 جسيمة . وحتى لو كان المرء ممن يبدون أشد
 الإعجاب بالاتجاهات الشعبية في الموسيقى ، فإن
 هذا الإعجاب ، أو كان « مساند » هو التقديمية
 السياسية التي تجسّد المرء متعلقا بكل ما هو
 « شعبي » ، لكن بهذا المعنى أمرا غير مشروع من
 الناحية الفنية . ولست أعني بذلك أنه يوجد
 - أو ينبغي أن يوجد - انفصال قاطع بين مجالَي

السياسة والفن ، بل ان ما أعنيه هو أن الأحكام التي يصدرها المرء في أحد المجالين لا ينبغي أن تكون لها بالضرورة نفس الدلالة في المجال الآخر ، وأن الارتباطات النفسية المستمدة من عالم السياسة لا يصبح أن تكون أساسا للحكم في عالم الفن . فإذا كان الشعب هو - من الناحية السياسية - مصدر كل القيم التي يعتز بها الفكر التقلمي ، فإن هذا لا يعني - منطقيا - أنه في الوقت ذاته مصدر كل قيمة في الأعمال الفنية بدورها . وإذا كان الاتجاه الشعبي مرغوبا فيه في المجال الفني أو الموسيقي بدوره .

ولست أعني بذلك أن من الضروري أن يحكم المرء على الاتجاه الشعبي في الموسيقى حكما سلبيا ، بل أن في وسع المرء أن يصدر من الأحكام الإيجابية على هذا الاتجاه ما يشاء ، وكل ما في الأمر أن هذه الأحكام ينبغي أن تكون مبنية على أسباب جمالية ، ويجب ألا تكون مجرد امتداد أو انعكاس للأحكام التي يصدرها على الاتجاهات الشعبية في مجال السياسة أو المجتمع . وفي مقابل ذلك ، فمن الواجب ألا يخلط المرء بين نقد الاتجاه الشعبي في الفن وبين الترجمة السياسية أو الاجتماعية ، إذ لا يوجد أي ارتباط ضروري بين هذين الأمرين .

وهكذا يمكن القول أن عبادة الشعب ، على المستوى السياسي والاجتماعي - وهي سمة من أخص سمات المثقف في القرنين الآخرين - قد انعكست بلا تمييز في المجال الفني فأصبحت بدورها عبادة لكل اتجاه شعبي في الموسيقى ، حتى أصبح من الصعب أن يتخذ المرء موقفا نقديا موضوعيا إزاء هذه الاتجاهات ، خشية أن يتهم بالترفع عن « الشعب » - أي بالارستقراطية والرجعية - بالمعنى السياسي . وأصبحت الآمال التي يعلقها الفكر التقلمي على انتصار القوى الشعبية في مجال السياسة ، متعكسة على ميدان الفن في صورة آمال مماثلة تجعل الفنان موقنا بأن احياء الفن في عصرنا الحاضر لن يكون الا بالرجوع الى تراثه الشعبي . ومرة أخرى أقول أنني لست ضد هذه الفكرة الأخيرة من حيث المبدأ ، وكل ما في الأمر أنني ضد الخلط بينها وبين الفكرة السياسية المؤازرة ، والاعتقاد الباطل بأن هذه الأخيرة ترتبط بالأولى ارتباطا وثيقا .

والحق أننا لو بحثنا في الأمر من الناحية المنطقية البحتة لتبين لنا أن صفة « الشعبية » لا ينبغي بالضرورة أن تكون مرادفة للامتياز والتفوق . ففي ميدان العلم النظري ، لم يستطع العقل الإنساني أن يتقدم إلا بعد أن تغلب على الاعتقاد « الشعبي » بأن الشمس تدور حول الأرض ، وبأن عناصر الطبيعة هي نفس العناصر الأربعة التي تظهر لحواسنا المجردة ، الخ . وفي ميدان الطب ، لم يستطع الباحثون أن ينقلوا البشرية من كثير من آلامها إلا بعد أن تخلصوا من الفكرة « الشعبية » القائلة أن الحياة تتولد تلقائيا ، وأن أسباب الأمراض أرواح شريرة تنقص الناس ، وأن اليد التي تبدو نظيفة لا يمكن أن تكون محتوية على عناصر تجلب المرض (جرثيم) ، الخ . وفي ميدان الفن والأدب ذاته ، لا يجد المرء غمضاة في أن يحكم على رواية بوليسية « شعبية » بأنها أدب رخيص ، برغم أنها تقرأ على نطاق أوسع بكثير من أدوع نواتج الأدب العالمي . أي أن هناك بالفعل حالات كثيرة لا تكون فيها صفة « الشعبية » تعبيرا عن فضيلة أو ميزة كائنة . وهذا ما ينبغي أن نضعه نصب أعيننا ونحن بصدد تحليل أهمية الاتجاهات الشعبية في الموسيقى .

ولنحاول الآن أن نفهم ما يحدث حين يقوم فنان موسيقي كبير ببناء أعمال فنية كاملة على أساس من التراث الشعبي ، لكي نذكر الدور الحقيقي الذي يقوم به هذا التراث في أعماله . إن الأمر المؤكد في نظري هو أن الفنان الكبير يستطيع أن يخلق انتاجا فنيا رائعا بأبسط المواد التي تتاح له ، وفي هذه الحالة تكون روعة انتاجه راجعة الى قدرته الخاصة ، لا الى طبيعة المادة التي يستعملها . وبعبارة أخرى ، فاللحن الشعبي البسيط الذي يتخذه فنان مثل بارتوك أو انيسكو أساسا لعمل فني كبير ، ليس هو الذي يضفي قيمة على عمله ، بل أن دور هذا اللحن لا يزيد عن دور قطعة الحجر في بناء المثال ، أو كلمات اللغة في يد الشاعر . وكما أن هذا الحجر نفسه يمكن أن يظل مهملًا في الطريق ، يمر به المارة فلا يجدون فيه الا عبقة يتمنون لو أزيلت من طريقهم ، وكما أن كلمات اللغة ذاتها يمكن أن تكون موضوعا لثروة ناعقة أو هلوسة مجتنة ، فكذلك لا يكتسب اللحن الشعبي قيمته الا من براعة الفنان الذي يصوغه ، على حين أنه ، لو نظر اليه في ذاته ، لما كان الا مادة قابلة للتشكل بحسب .



ان النحن الشعبي ، في أيدي هؤلاء الموسيقيين العبقرة ، إنما هو « مناسبة » فحسب . ومن المعروف أن العجل اللحنية الأصلية ، في الأعمال الموسيقية الكبيرة ، ليست هي أهم عنصر في هذه الأعمال ، بل إن مدى قدرة الفنان على تمييزها وتطويرها وتعديلها هي التي تتحكم في تحديد مستوى عمله الموسيقي . والمؤلف الموسيقي الذي يتقن عملية التطوير والتعديل وتطويع اللحن المتاح له ، يستطيع ان يمارس عمله هذا على أية مادة موسيقية . بل إن من الموسيقيين من يقومون بهذا العمل بطريقة « استعراضية » ، لكي يستوا مقدرتهم على أن يصنعوا من أبسط المواد أعمالاً صاخبة شامخة . ليس من الصواب أن نصف النحن الشعبي في هذه الحالة بأنه « بلرة » صغيرة ينشأ منها نبات كاد ، إذ أن البلرة تتميز ، على أية حال ، بأن لها القدرة على النمو والتلقائي - إذا توافرت بعض الشروط الضرورية لنموها باطبع - أما في حالة اللحن البسيط الذي يرتكز عليه عمل موسيقي كبير ، فإن النمو لا يمكن أن يكون تلقائياً ، ولا يصدر عن قوة كامنة في النحن ذاته ، أو عن استعداد فيه للتطور في اتجاه معين ، بل إن كل شيء يتوقف على تدخل الفنان وطريقة صياغته للمادة البسيطة المتاحة له .

هذا التحكم ينطبق ، بصورة عامة ، على الموسيقى العالمية التي تركز على النحن شعبية ، ولكن للمسألة أوجها أخرى ذات طابع أكثر خصوصية ، إلى جانب هذا الوجه العام . فمن المعروف أن الشعوب تتفاوت في درجة خصوصيتها الفنية ، أو في درجة حساسيتها للفنون معينة . وهذه حقيقة أخرى ينبغي أن ننتبه إليها ونحن في معرض تحليل أهمية الأبحاث الشعبية من حيث هي مصدر من مصادر الفن الموسيقي . ذلك لأن عبادة « الشعب » ، على المستوى السياسي والاجتماعي ، قد ترتب عليها خطأ آخر في الميدان الفني ، هو الاعتقاد بأن كل النواتج الفنية الشعبية قيمة لمجرد كونها نابعة عن الشعب . ولم يحاول أصحاب هذا الرأي أن ينزعوا عن فكرة « الشعب » تلك الهالة الصوفية الرومانتيكية التي يحيطونها بها ، أو أن يكونوا لأنفسهم صورة

عينية واقعية عن « الشعب » المعين الذي يتحدثون عنه ، والذي قد يكون شعبا فقيرا ، مقهورا . حزينا ، ثم يستطيع أن يكون لنفسه تراثا موسيقيا عميقا لاشغاله الدائم بالبحث عن لقمة العيش ، أو بالتخلص من بطش حاكم مستبد . والأمم المؤكدة أن تجارب الشعوب تتفاوت في هذا الصدد تفاوتا شديدا ، وإن هناك شعوبا لديها بالفعل تراث حصص يمكن أن يكون أساسا قويا لبناء موسيقى متينة ، على حين أن هناك شعوبا أخرى لا تمتلك إلا تجارب موسيقية هزيلة ، أو بدائية ساذجة ، لا تصلح دعامة تقوم عليها نهضة موسيقية حقيقية .

وليس من حفي أن أصغر حكما على نوع الموسيقى الشعبية السائدة في بلادنا ، وأقرب أن كانت تمثل بالفعل تراثا خصباً أم تراثا بدائياً مزيلاً . ولكني أود فقط أن أشير إلى أن تسعة اعتسار الإعجاب الذي يبديه المتحمسون لهذا التراث عندنا لا يرجع إلى أسباب فنية أو جمالية : قد يكون ذلك إعجاباً متأثراً بنزعات قومية ، أو ديمغرافية شعبية ، أو بنزوع لا شعوري إلى التواضع والتسائل والتغافل مع « القاعة » الشعبية ، وقد يكون إعجاباً مبتعاً على اعتبارات « أدبية » بحتة ، ولكنه في معظم الحالات ليس إعجاباً ناجاً عن إدراك للقيمة الجمالية الكامنة في هذه الموسيقى .

وأكاد أقول أن عدداً غير قليل من مثقفينا ، ممن يعيشون بالفعل حياة متميزة تميزاً كاملاً - في مستواها المادي والمعنوي - عن حياة الطبقات الشعبية ، يدافعون بحماسة عن الشعبية في الموسيقى لا لشيء إلا من أجل محاولته إثباته الفوارق بينهم وبين « الشعب » في ميدان لا تكلفهم فيه هذه « الإزالة » شيئاً . وقد تكون هذه المحاولة ، في أحسن حالاتها ، تعبيراً لا شعورياً عن نوع من تأنيب الضمير ، أما في أسوأ حالاتها فهي مسهر واد من مظاهر نفق أنسعاء المنعمين حين يعربون ذيقاً إلى التمساع المطعونين . ولكنها في كلتا الحالتين تناقض نفسها تناقضاً شديداً : إذ تنسب إلى « الشعب » مزاي لا ينصف بها ، وتوهمه بأن لديه كمالات هو أبعد ما يكون عنه ، وبذلك تساعد - من الوجهة العملية - على بقاء الشعب في حالة السذاجة والسطحية التي يزعمون أنهم يريدون انتشاله منها .

ولكن ، هل هذه السذاجة والسطحية طبيعة كائنة في « لشعب » ، أم أنها شيء مفروض عليه ؟ يكفي أن يستمع المرء - مثلاً - إلى جماعه من البياضين وهم يسغنزون بعن بسيسيط على أداء عملهم السرى ، مريب ليجد انجرب البليخ عن هذا السؤال . أن سمرنه انعن وبدائيته ليست إلا المعابل الطبيعي لحسونه حياة هذا الانسان وفسوتها . وليس مما يشي مع طابع « انشياء » أن نتوقع حنا جميلا ، وربما ، من انسان يفتك به المرض ويظلم حياء اجهل . وكل تراث ينتقل إلى شخص بهذا لا بد أن يكون تراثاً من البؤس والخسرة والاحساس العاد بالاضطهاد ، يعكس على انشائه ، إذا كان لديه من الوقت أو من المزاج ما يجعله ينشئ حنا ، أو إذا جاز لنا أن نسعى زمرات الأدم من خلال تقرب قطعه البوص (« لنائى الحزين ») ، على حد تعبير كتابنا الرومانتيكيين (انحاء . وكيف نتوقع من تلك الأغاني ما نتوقعه من موسيقى شعوب تنفنى بجمال الطبيعة والخيال . وبعض بها البهجة فتشند انغامها مرحة متوثبة ؟ هل يحق لأحد أن يلوم انساناً لا يتذكره أحد ، على م آلاف انسنين ، إذا كانت الألحان التي تنفنى بها صودة طبق الأصل لصحة المعتلة ، ومعدته الجائنة ، وملايسه المهلهلة ، وبؤسه الذى لا أمل فيه ؟

برغم ذلك كله فإن الأصوات ترتفع ، في بلادنا ، منادية بالعودة إلى تراثنا الشعبي في الموسيقى ، على أساس أن في ذلك التراث خلا لكل ما نواجهه من مشكلات فنية ، وكل ما نعانيه ، في ميدان الموسيقى ، من تردد وانفصام .

وقبل أن أختبر هذه الدعوة ، علمياً ومنطقياً ، أود في البداية أن أقدم تحليلاً بسيطاً للفظ « العودة » إلى التراث الشعبي ، حين يستخدم في بيئة ثقافية كبيتنا . أن النول المتقدمة في سلم الحضارة « تعود » إلى تراثها الشعبي لأنها ابتعدت عنه ، ووصلت في موسيقاها إلى أبعد حدود

التعقيد شكلا ومضمونا واداء . وحين يصل المرء الى قرب نهاية الطريق ، فمن الطبيعي أن يشعر بالحنين الى البداية البسيطة ، ويرى في إراتها نجاة و خلاصا لروحه التي استبدت بها التعقيد المفرط . (الدعوة الى الموسيقى « الشعبية » مفهومة تماما في بيئة امتدت تجاربها الموسيقية « البوليفونية » (المتعددة الأصوات) الى أكثر من ثمانية قرون ، وتنتقل فيها هذه التجارب بين مختلف ألوان الموسيقى الأوركستراية والمنفردة والغنائية حتى وصلت ، في مظاهرها الأخيرة ، الى استخدام الآلات الالكترونية في التأليف والموسيقى . عندئذ تكون العودة الى الألسان الشعبية مظهرا من مظاهر حركة « العودة الى الطبيعة » ، التي تتردد في كل حضارة بلغت حدا مفرطا من التصنيع والتعقيد .

أما نحن ، فهل انقطعت الصلات بين موسيقانا الحالية واصولها الشعبية الى الحد الذي يبرر « العودة الى الجذور » في الموسيقى ؟ ان من يتأمل الموسيقى التي تشيع حاليا في بلادنا شيء من العمق لا يصعب عليه أن يهتدى ، من وراء القناع الظاهري الذي لا تخسب من الاختفاء وراءه ، الى قدر هائل من العناصر الشعبية . صحيح ان هناك محاولات « للتفريع » ، تتمثل في الاتجاه الى بعض إيقاعات الرقص الفربية ، وفي استخدام آلات غربية ، من أن الآخر ، بطريقة لا تخلو من النزوع « الاستعراضي » المكتسوف . وصحيح أن « التخت » الشرقي الصغير قد تحول الى « أوركسترا » كبير (هو هي حيفة الأمل « بحث » مبر الصوت ، لأنه لايفيد شيئا من ضربات الأودسترا على التنوين او على النغمة والهدف اصرتي) . وبع ذلك فإن الإلحان يصل الى عديمها بصرية كل اسرب من الطابع الشعبي . والاهم من ذلك أن الجمهور ذاته لا يسمي « بـ » تلك « التجديدات » ، وما زال وجدانه متعلقا بطريقة الغناء الشعبية . وأبلغ دليل على ذلك حماسه الهائل للغناء على طريقة الموزيل ، أو الليالي ، عندما يتخلل آية قطعة من اسوع امدى يصطبغ ظاهريا بطابع « التفريع » .

واذن ، للاعتقاد بأن « العودة » الى الطابع الشعبي للموسيقى هي التي تكفل لموسيقانا احاء نهضة مرمية ، هو ، من حيث المبدأ ، محاكاة سدرج لدعوات ظهرت في بلاد ابتعت موسيقا عن الاصول الشعبية ابتعاد النساء عن الأرض . وحين يظهر مل هذه الدعوة في بلاد لا تزال « ارقى » انواع الموسيقى المحلية فيها تحمل ، بين طياتها ، كثيرا جدا من مظهر الطريقة الشعبية في التلحين وانعرف والغناء ، فانها تصبح شبيها بدعوى الى السخرية ، لسبب بسيط ، هو أن ما نريد « العودة » اليه ، كان ، ولا يزال ، موجودا معنا على الامرام !

ولكن ، كندع جانباً هذا انقذ الذي يتعلق بمبدأ الرجوع الى التراث الشعبي في بلد لم تتجاوز موسيقاه المرحلة الشعبية بعد ، ولنتعاون ان نختبر ، بطريقة علمية ، تلك التجارب التي تمارس في بلادنا الفن الموسيقي الشعبي . مقترعين جدلاً أن ل هذا الاحياء امر له جمواه .

عندئذ سنجد لهذه التجارب طابعا مزدوجا : فمنها تجارب تهدف الى اتمامه بناءً موسيقي ذي طابع عالمي ، على اساس من التراث الشعبي ، ومنها تجارب ترمي الى احياء هذا التراث في ذاته . ونذل من هذين البوعين حصه نص ينبغي أن نتحدث عنها على حدة .

أما محاولات اتخاذ تراث الألحان الشعبية أساسا لبناء موسيقى عالية الطابع ، فإخشى أن أقول انها محاولات تنطوي على شيء من التناقض . ذلك لأن الألحان الشعبية الشرقية التي يشيد عليها البناء الموسيقي العالمي هي بطبيعتها غير قادرة على التطور والدو والتنويع الا بطريقة مسطحة . انها ألحان وضعت في ظل نظام نفعي مبني على وحدات خفية مستقلة قائمة بذاتها ، لا يعرف بطبيعتها تلك القوالب التي تسمح بتدريج اللحن وتكثيفه والاضافة المتراكمة اليه . وهناك ، فضلا عن ذلك ، تلك المشكلة المعروفة الخاصة بنوع السلام الموسيقية ، وإابلية « بيع الصوت » ، الذي تركز عليه السلام العربية ، للتطوير في القوالب العالمية المعروفة . والمهم في الأمر ان اللحن الشرقي يبدو ، في هذه الحالة ، أشبه ببدرة غير قابلة للنمو ، لأنها مفروسة في أرض غربية ، أو أن المحاولة بأسرها تبدو أشبه بمحاولة استنبات فاكهة الصيف في الشتاء . وقد لا يكون ذلك واجعا الى قصود في اللحن الشرقي الأصلي ذاته ، ولكن المهم في الأمر هو أن المرء



لا يستطيع الاقتناع بذلك الجهد المتكافئ الذي يبذل من أجل بناء موسيقى عالمية على أساس من
الألحان الشعبية المحلية . وحتى لو رأى البعض أن الاتجاهات الموسيقية القريبة المعاصرة تسهّل
بهذه الاتجاهات حرية المؤلف حرية واسعة النطاق في التعرف في السلالم الموسيقية
والأصوات والقوالب ، أو في الفأثا أصلا - فإن المحاولة (التي رأينا بالفعل نماذج لها في بلادنا
في الآونة الأخيرة) أن تعود لها في هذه الحالة صلة بالموسيقى الشعبية من قريب أو بعيد .
أنها تصبح في هذه الحالة منتحية إلى مجال الموسيقى العالمية في أحدث تطوراتها ، ويستحيل
التعرف على موسيقانا الشعبية وإدراك ملامحها وإحساس بمذاقها الخاص من خلال العمل في
صورته النهائية . إنها - بالاختصار - تطوير للموسيقى العالمية في اتجاه تستخدم فيه مائة
جديدة غير مألوقة ، ولكنها ليست على الإطلاق تطوير للموسيقى الشعبية ذاتها في اتجاه عالمي .

وأما النوع الآخر من المحاولات ، وهو النوع الذي يرمى إلى إحياء تراث الموسيقى الشعبية ،
فيشكوه بعض كبير هو أنه يكتفي بالجانب التسجيلي فقط ، ولا يندد مع ذلك يسعى بوجود
هذا النقص فيه . ذلك لأن الاهتمام الأكبر ينصب فيه على تزيين نفس الألحان المنتحية إلى التراث
الشعبي دون أية محاولة لتطوير اللحن أو بهديه أو صقل طريقة أدائه . وليس في ذلك
أي مأخذ على من يقومون بهذه المحاولات ما داموا راعين حدود عملهم ، بل إن تسجيل التراث
الشعبي أمر مرغوب فيه ، تحرض عليه كل البلاد المنصبة في عالمنا المعاصر ، وهو مظهر من أقوى
مظاهر الوعي الثقافي لدى أية أمة تسعى إلى تحقيق التقدم في المجال الفني . ولكن المشكلة
هي أن هذا التسجيل والتوثيق يقدم إلينا في كثير من الأحيان ، بل أكد أقول في معظم الأحيان ،
كما لو كان هو ذاته عملا فنيا رفيعا بأحدث معاني الكلمة . وإنني لأذكر برنامجا تلفزيونيا
زججا اشترك في إحدى لقائه واحد من ألمع مثقفينا مع واحد من أخلص المستغلين بجمع
التراث الموسيقي الشعبي ، قدموا فيه مقابلة رفيعة اشتهرت بقائنا في مواسم دينية خاصة ،
وكانت طريقة التقديم وما اقترن بها من تمجيد وتغظيم وتعليق ، توحي بأن حدثا فنيا خارقا على
وشك الوقوع ، ولكن الغناء نفسه ، حين بدأ ، كان مخيبا للأمل إلى أبعد حد : فالصوت خشن
في البداية الرقيقة غير المصقولة ، والألحان بدائية ساذجة ، والألغام متكررة لا ابتكار فيها ...
كل هذه صفات يمكن أن تكون مستحبة إلى أقصى حد إذا كنا بصدد تسجيل التراث الشعبي

لأغراض علمية أو ثقافية ، لأنها بالفعل جزء من البيئة التي يظهر في ظلها هذا التراث ، ولأنها تعبير صادق ومخلص عن طبيعة الجانب الأكبر - الريفي - من شعبنا . أما حين يقدم هذا الغناء على أنه حدث فني له قيمته الرفيعة في ذاتها ، ولا علاقة له بالتدوين العلمي ، فهذا تبدو المفارقة واضحة ومؤسفة .

هكذا يبدو مصير الموسيقى الشعبية في بلادنا ، في الآونة الراهنة ، معلقا بين اتجاهين : أحدهما يهدف إلى تطويره ، ولكنه يمسخه خلال هذا التطوير إلى حد يستحيل معه التعرف عليه ، وآخر يكمن بتسجيله كما هو ويعرضه علينا كما لو كان فيه هو روحه الكافية ، وكما لو كان يصل إليه نرفى ذوق المستمع المعاصر وحسه الفني . والاتجاهان كما نرى متناقضان ، وأخشي لو أنني سجلت معها ذلك اللوح الوسط المعروف أن يعال أنني أجبأ إلى ما يلجأ إليه الكثيرون تهربا من مسئولية الالتزام بجانب معين أو جعل مجدد المعالم . ولكني لا أجد مع ذلك مفرأ من أن أقول أن الانحدار والاحياء الحقيقي للتراث الموسيقي الشعبي يكمن في موقع ما بين هذين الطرفين ، وأن النجاح الحاسم في هذا المجال لن يتم إلا حين نسرك عن وعي أن تدوين الموسيقى الشعبية والاحتفاظ بها شيء ، واعطائها دورا فعليا في حياتنا المعنية الراهنة شيء آخر ، وأن هذا الدور لن يتاح لها إذا طهر من يستطيع تطويرها على النحو الذي يجعل لها دلالة عالمية من جهة ، ويحتفظ لها بمعالمها الأصلية من جهة أخرى .

ومع ذلك ، فحتى لو تحقق هذا الهدف - وهو في رأيي لا يحتاج إلى أقل من معجزة فنية - فسيظل السؤال الذي أثاره في بداية هذا المقال قائما ، وأعني به : هل سيكون اللحن الشعبي البسيط هو المصدر الفعلي لالهام ذلك العبقرى القادر على تحقيق هذه الغاية ، أم أنه مجرد مادة استخدمها وكان يستطيع أن يستخدم غيرها ؟ وهل يرجع جمال العمل النهائي إلى ذلك الأصل البسيط الذي بدأ منه ، أم أن القدرة على تشييد بناء متكامل ، وإيجاد النسب والعلاقات المنسجمة بين أجزائه ، وتنسيق مختلف عناصره ، هي التي يرتد إليها كل ما في هذا العمل من جمال ؟

فؤاد زكريا

شخصية مصر

ف

فكر عبد اللطيف حمزة

عبد العزيز شرف

لم يكن الدكتور عبد اللطيف حمزة الذى اختطفه الموت أخيراً ، عالماً فى الصحافة فحسب ، ولكنه كان أحد طلائع المفكرين ان الذين استوت عن أيديهم معالم النهضة المصرية انحضرة قوموها على ذلك النهج الواضح من الحياة والفكر والثقافة الحديثة ، كما كان من انرواد الذين سبروا أعمال الشخصية المصرية وتمثلوها حتى استقامت على نهجها الواضح ومعالمها الأصيلة .

ولد الدكتور عبد اللطيف حمزة فى ٧ يوليو سنة ١٩٠٧ لأبوين من صميم الصعيد بقرية طنسا إحدى قرى بنى سويف ، وتخرج فى كلية الآداب عام ١٩٣١ ومعهد التربية العالى عام ١٩٣٣ ، وبعد حصوله على الدكتوراه اشتمغل بتدريس الأدب بقسم اللغة العربية ، ثم استأذنا بمعهد الصحافة ، وبعد أن ألفى معهد الصحافة ، وتحول الى قسم للصحافة بكلية الآداب عين رئيساً له منذ أن أنشئ القسم فى عام ١٩٥٤ ، وقد قوبل انشاء هذا القسم فى أول الأمر بكثير من الانكار والسخرية ، لكن التجربة أثبتت فيها بعد أن انشاء هذا القسم حمزة من خريجات الصحافة وحرص الدكتور حمزة منذ البداية على تدريس مادة خاصة «لآداب مهنة الصحافة» يعلم فيها تلامذته أن الصحافة رسالة ، وأن الخبر الصحفي له قدسيته التى يجب أن تراعى ، لأن فى مراعاتها مصلحة للحكومة والمجتمع معا .

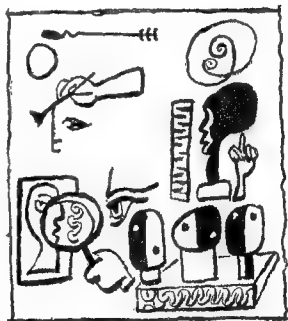
ويمكن القول أن «الفكرة» التى شغلت الدكتور حمزة منذ أن اتجه الى الدرس الأدبي

« كنا نعلم أن الصحافة « السلطة الرابعة » بالقياس الى السياسة فقط ، وشئون الحكم فقط ، ولكننا وجدناها كذلك بالقياس الى أمور أخرى أهم من السياسة ، وأبقى من الحكم ، منها اللغة ، ومنها الأدب ؛ ومنها الأخلاق ، والعادات ، ومنها الشعوب آخر الأمر . أن الشعوب هى الأخرى من صنع الصحافة قبل غيرها من المؤثرات الفعالة فى المجتمع » .

عبد اللطيف حمزة

والصحفي من بعد هي الكشف عن « شخصية مصر » على مدى أربعين عاما قضائها في خدمة الدراسات أدبية والصحفية وفي هذا ما يجعلنا نؤكد بداية ، ان الدكتور حمزة حين اتجه لدراسة الصحافة وتدريسها منذ انشاء معهد الصحافة حتى نوافه اسم في الايام الماضية ، لم يكن هذا الاتجاه عنه انتقلا من تيار أدبي الى تيار صحفي كما يخطئ الكثيرون ، فقد كانت دراساته في الصحافة امتدادا لمنهج الذي تبناه في مستهل حياته الفكرية كما سنرى ، وهو ماأرسي دعائمه في كتاب « الحركة الفكرية في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول » الذي نشر في عام ١٩٤٧ • في هذا الكتاب يرسم الدكتور عبد اللطيف حمزة « المنهج » للذين يطمحون في التحدث عن مميزات الشخصية المصرية ، ويتطلب هذا المنهج مراعاة ظروف خاصة أهمها اثنان: أولهما؛ البيئة المصرية، ويدخل في ذلك الكلام عن موقع مصر الجغرافي • وثانيهما : الأجناس التي طرأت على مصر واشتركت في تكوين الأمة المصرية ، ويدخل في ذلك الكلام عن الظروف السياسية التي تعاورت هذه الأمة ، والدول التي تناوبت حكمها وتفاعلت معها تفاعلا من نوع ما • يقول الدكتور حمزة مؤكدا ثمره هذا المنهج :

« بكل هذه الظروف وأمثالها تأثرت الطبيعة المصرية والحضارة المصرية ، وفي جو هذه الظروف وأمثالها تكونت الاخلاق المصرية العامة والأخلاق المصرية الخاصة » •



هذا هو « المنهج » الذى حاول عن طريقه الدكتور عبد اللطيف حمزة دراسة وتعميق « الفكرة » التى ظلت محور درساته لمدة أربعين عاما . هذه « الفكرة » هى « دراسة الشخصية المصرية وتحديد معالمها وخصائصها » ، وهل بقيت هذه المعالم واضحة فى كل زمان ؟ وهل ثبتت هذه الشخصية للأحداث ؟

ومن هنا بدأ الدكتور حمزة بتطبيق « فكرته » وتحديد معالم « منهجه » فى الأدب : الذى يفهمه بمعناه الواسع كـ « اسم لما تنتجه العقول البشرية عامة ، على أن يكتب هذا انتاج العقل بلغة جميلة مهذبة » .

ذلك هو المفهوم العام للأدب عند الدكتور حمزة ، والذى حدده فى مقدمة كتابه المسماة إليه ، وهو مفهوم يتفق تماما ونظرية « تين » التى - كما يقول سمات بوف - أنها تفسر الأدب القريب وليس الرقيق ، وفى هذا « مفتاح » فهمنا لانجاء الدكتور حمزة الى تطبيق « فكرته » على « الأدب الصحفى فى مصر » باعتبار أن هذا الأدب يتفق تماما مع المفهوم الذى حدده - رحمه الله - للأدب .

ومن هنا يتأكد ما سبق أن قدمنا ، من أن ولوج الدكتور حمزة لميدان الدراسات الصحفية واجتهاده الدائب فيها ، لم يكن اتجاها جديدا فى حياته ، وإنما كان هذا الأقدام امتدادا للخط الذى يداه بدراسته الإقليمية للأدب ، وإن كتاب « الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبي والملوكي الأول » إنما كان « مدخلا » للدراسات الادبية والصحفية التى كرس لها حياته من بعده وكان ذلك كله مبنيا على « فكرة » و « منهج » .

ولنا أن نقول أيضا إن « فكرة » الدكتور حمزة و « منهجه » ليس من الممكن أن تعمم فى دراسة الأدب فى كل عصوره وبمعناه « الخاص » . لذلك كان من الطبيعي أن ينتج الى تطبيق منهجه على عصر معين أو فترة معينة وجد فيها بغيته ، ولذلك كانت فترة العصر الأيوبي والملوكي الأول مجالا خصيبا لتطبيق الفكرة والمنهج ، فالدكتور حمزة يبرر ذلك بأن الحركة الفكرية فى مصر لم تظهر قبل العصر الفاطمي بوضوح ، وأن الشخصية المصرية لم تصل الى ما يشبه النضوج قبل هذا العصر .

ولقد فرض المنهج على الدكتور حمزة فى تناوله الأدب هذه الفترة أن يهمل « الأدب الخالص » من



دراسته للحركة الفكرية ، وذلك لأن الحديث عن الشخصية المصرية في كل جانب من جوانب الحياة المصرية الكثيرة يقتضي منه ذلك .

شخصية مصر

في فكر العصور الوسطى

ويمكننا أن نوجز الصورة التي حدد جوانبها الدكتور حزمة لشخصية مصر في فكر القرون الوسطى في السمات التالية :

— أن مصر كانت تميل بطبيعتها إلى الدين ، وأن حضارة المصريين كانت في العصور القديمة والوسطى حضارة دينية في جملتها . وفي ذلك ما يفسر سر كونها تربة صالحة للتصوف .

— أن مصر أميل إلى المحافظة على القديم . تحن إليه حنيناً عظيماً ، وتحب أن تعيش عليه زماناً طويلاً ، ولا تزهد في هذا القديم حتى يصبح غير صالح للبقاء . وإذا ذلك فقط لتلتفت إلى غيره ، وتستمد من طبيعتها القدرة على نقل سواء .

— أن مصر صمد شدة ميلها إلى القديم ، لا تترك الجديد ؛ وإنما تحرب به وتفسح له المجال ، وتسمح لهذا الجديد بيبقى ضيفاً عليها مدة طويلة ، تدرسه في غمونها دراسة جيدة ، وتمثله في نفسها تمثلاً قوياً ، وتلذذه عندها لوقت الحاجة .

— أن مصر أقدر من غيرها على أن تختار لنفسها ما يصلح لها من مواد الثقافة والعلم ، تحكم في ذلك حاسة « النوق » ، وهي — كما يقول الدكتور حمزة رحمة الله — في المصريين أقوى وأظهر ، وربما كان نتاجهم الأدبي من أجلها أخف ظلاً من غيره .

— أن مصر أدنى إلى الاستقرار والثبات ، وأبعد عن الزعزعة والتخلخل . ومن أجل ذلك عاش المصريون منذ القدم عيشة رتيبة ، وخضوعوا منذ القدم لنظام واحد في الحكم لا يتغير ، ولا يتبدل . مع أن تاريخ هذه البلاد ربما كان أطول تداً عرفته أم الأرض . وكان من شأن هذا الطول الزمني أن يسمح بالتغيير والتبديل ، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث .

— أن مصر أكثر استجابة لوجدانها وشعورها ، منها لعقلها ومنطقها . أي أن نزوعها في التعقيد في التفكير كان قليلاً — في جملتها — بالقياس إلى

الأمم الأخرى . ونتج عن ذلك أنها أحببت الأدب والفن أكثر من حبها للفلسفة والمنطق وغيرها من الأمور التي تحتاج إلى أعمال الفكر .

— أن مصر كانت تميل دائماً إلى النظام ، وتحب طاعة الحكام . والعق أن التسلسب المصري لم يخرج في تاريخه الطويل عن حكامه ، ولا تورد عليهم . بل أن القبط ، منذ الفتح العربي ، لم تعرف لهم ثورة عامة على الحكومة الإسلامية ، إلا في مرات قليلة ، بل نادرة ، كما حدث في عهد المأمون ؛ ثم لم يفكروا في الثورة منذ يومئذ .

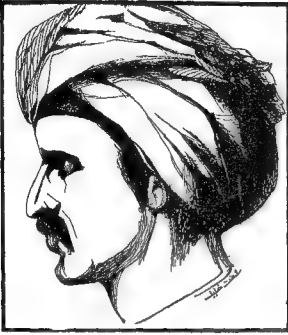
— أن مصر كانت تميل أيضاً إلى الوحدة والانسجام ؛ وهما صفتان لازمتان لهذا القطر الذي تشملته نظم واحدة ، ويسير في حياته على وتيرة واحدة ، وذلك لأسباب كثيرة ، من أهمها « نهر النيل » وما أتاحه للمصريين من نوع الحياة التي خدقوا بها غيرها من الشعوب الإسلامية الأخرى .

— أن مصر كانت — وربما لم تزل — تسوثر السهولة ، والبساطة والوضوح على التعقيد والغربة والالتواء ، وكان لهذه الطبيعة أثرها الواضح في تفكيرها وأدبها .

— أن مصر سلم لها — في ذلك الوقت — نوعان من الزعامة ، هما الزعامة السياسية والزعامة القديسية ، وذلك منذ انتصارها على الصليبيين والتتار ، ومنذ أصبحت القاهرة مقراً للخلافة العباسية بدلاً من بغداد . وبقيت مصر مركزاً للخلافة الإسلامية حتى أتى الأتراك العثمانيون ، وكانت مصر يومئذ قد ضعفت وهزمت ، فسلمت الخلافة إلى هؤلاء الأتراك العثمانيين الذين ذهبوا بها إلى الأستانة .

ويرى الدكتور حمزة ، أن جملة هذه العناصر التي تألفت منها شخصية مصر تدل على أنها مجموعة من العناصر القوية التي جعلت القدرة على المقاومة والتحمل من صفات هذه الشخصية . ولعله من أجل ذلك احتفظت مصر بكيانها في جميع العصور التاريخية التي مرت بها . فكانت تنشط سياسياً وحريياً ولكنها ما كانت قط تنحط علمياً ولا أدبياً ولا خلقياً .

وشهد التاريخ نفسه لمصر أنها كانت — من هذه الصفات كلها — تقوى دائماً على اذابة الأجناس الأجنبية فيها ، وعلى تحويلها في وقت قريب جداً إلى أجناس تكسب لنفسها صفة المصرية ، وتمتاز بها ، وربما نسبت معها أصلها الأول .



ر • الطهطاوى

تقيد كتابه بالسجع وغيره من ألوان البديع التي فتن بها أدباء العربية منذ القرن الرابع الهجرى • ويرى الدكتور حمزة أن البديع والزينة اللفظية لا يحسنان إلا مع ثقافة واسعة ، وذوق فى اللغة رفيع وحسن فى الأدب دقيق ، وهو ما حرمت مصر أكثره طوال القرن الثامن عشر •

وفى الطور الثانى من هذه الأطوار الثلاثة - وكان يمثلها تمثيلا صادقا كذلك رجال منهم الشيخ محمد عبده والسيد عبد الله النديم - عنيّت صحافتنا المصرية ، فضلا عن الأغراض الثقافية ، بفرضين جديدين هما : الغرض الاجتماعى ، والغرض السياسى • وكانت مصر محوطة اذ ذاك بجملّة من الظروف التي أوجبت على صحافتها أن تسير فى هذا الطريق • وقد نعتت هذه المدرسة الصحفية بقسط من الحرية فى الموضوع ومن الحرية فى الأسلوب • ويقول الدكتور حمزة فى ذلك : « لئن كان رجال المدرسة الأولى يمثلون من الصحافة دور الطقولة لقد كان رجال المدرسة الثانية يمثلون من الصحافة دور الغلظة ، أو قل أنهم تجاوزوا هذه الغلظة إلى حيث قطعوا بالصحافة أول مرحلة من مراحل الشباب • أما الطور الثالث من هذه الأطوار ، فيمثل له الدكتور حمزة بثلاثة رجال أو أربعة

شخصية مصر

فى الأدب الصحفى

وتتمة لرحلة الكشف عن شخصية مصر ، أصدر الدكتور عبد اللطيف حمزة ثمانية أجزاء من « أدب المقالة الصحفية » صنف فيها كتاب المقالة الصحفية فى مصر منذ نشأتها فى مراحل ثلاثة إلى قيام الحرب العالمية الثانية فى الطور الأول - وكان يمثلها أصدقى تمثيل رفاعة الطهطاوى ، كانت صحافتنا المصرية فى هذا الطور لا تسكاد تعنى بأكثر من الأغراض الثقافية كنشر الآداب العربية القديمة من جانب ، ونقل الآداب والعلوم الأوروبية إلى اللغة العربية من جانب آخر ، وقد مهد لذلك بدراسة قيمة عن نشأة الرأى العام فى مصر ثم عن نشأة الصحافة بها ثم عن الحركة الفكرية المصرية منذ بداية القرن التاسع عشر ، ثم عن تطور الأساليب الكتابية العربية منذ بدايتها إلى ذلك القرن ، وقد خرج الدكتور حمزة من دراسة هذه المرحلة الصحفية ، إلى أنها اصطبغت بصبغة علمية أدبية أكثر منها سياسية واجتماعية من حيث الموضوعات ، ومن حيث الأسلوب • فقد كان قصارى هذه المدرسة أن حاولت إنشاء ما يسمى « بالمقال الصحفى » الذى

بجتمية الأدب وحتمية الصحافة بهذا المعنى ،
وتفسير ذلك لديه أننا لا نستطيع أن نتصور
أديبا من الأدباء ولا صحفيا من الصحفيين يمكن
أن يكون بمعزل تام عن حاضره ، أو يقدر على
أن ينزع عن نفسه ثوب هذا الحاضر الذى
يعيش فيه . على أن ذلك إن جاز بصورة ما من
رجل الأدب ، فإنه لا يجوز بحال من رجل
الصحافة ، لأن الصحافة فى ذاتها عمل اجتماعى
بحث لا أكثر ولا أقل .

ومن هنا توصل الدكتور حمزة الى أن الصحافة
قد أسهمت فى صنع الشخصية المصرية العصرية
فى كل مناحى تفكيرها وتصويرها ، ففي ميدان
(اللغة) يجد الدكتور حمزة أن الصحافة خرجت
باللغة العربية من طور الى طور ، وانتقلت بها
من حال الى حال ، أخرى . حتى يمكن أن يقال
فى ثقة واضعنا أن الصحافة أدت بنجاح تام
كل ما كان يأمل فيه المجددون من رجال اللغة ،
وكل ما نادى به الفيورون على هذه اللغة ، من
وجوب تبسيطها بحيث يفهمها أكبر عدد ممكن
من القراء ، ومن وجوب تزويدها بالحيوية الكافية
حتى لا يضيق بها أحد من القراء ، بل من وجوب
تطويرها حتى تتسع للتعبير عن كل جديد ، أو
مستحدث فى الأدب ، والعلم والفن جميعا .

وهم اسيد شلى يوسف والزعيم الشاب مصطفى
كامل وأستاذ ، جميل أحمد تطفى السيد والصحفي
الوطني أمين الرافعي (صاحب جريدة الأخبار) .
ويقول الدكتور حمزة عن هذه المدرسة الثلاثة
إنها « كما كانت جديدة فى الأسلوب السياسي
فكذلك كانت جديدة فى التفكير السياسي » .
وعند هذه المدرسة يتوقف الدكتور حمزة طويلا ،
ويكرس لها خمسة أجزاء ، لم يتم السادس منها ،
والذى أعلم منه — رحمه الله — أنه كان يعد عن
الدكتور محمد حتمين هيكمل فى جريدة
السياسة اليومية ، وبه تتم سلسلة أدب المقالة
الصحفية كلها تسعة أجزاء . ويرجع اهتمامه
رحمه الله بهذا الطور الثالث الى أن صحافتنا
المصرية كانت تهدف بنوع خاص الى مساندة الحركة
الوطنية التى نهضت فى مواجهة الاحتلال
البريطاني ، ولذلك أطلق الدكتور حمزة على
هذه الفترة من فترات الجهاد الوطني اسم
« الطور الصحافي من أطوار الحركة الوطنية » .
ولعل ذلك ما ذهب بالدكتور حمزة الى اعتياد
الصحافة فى أوقات الشدائد والمحن التى تمر
بالأمم — كالأدب لابد أن يكون لها منهج خاص
فى التفكير ، ومنهج خاص فى التعبير ، وما أسلوب
الصحفي أو الأديب إلا نتيجة حتمية لتفاعله مع
الظروف المحيطة به . وعلى هذا قال رحمه الله —

لصحافتنا القومية في جميع المراحل التاريخية
التي مرت بها الى اليوم * »

أزمة الصحفي

ومن هنا كان منطلق الدكتور حمزة في علاج مشكلات هذه الصحافة المصرية ومسائلها لتوكيد جوانب شخصية مصر ، بحيث لا يمكن أن نقول أن الجانب التاريخي صرفه عن الاهتمام بحاضر هذه الصحافة ومستقبلها ، وإنما كان ينظر لها كمفكر من خلال منظاره المصري الذي نظر من خلاله لهذه الصحافة منذ نشأتها ، فرأى أن الصحافة في عصرنا هذا تعاني أزمة عنيفة ، ولكن من حسن الحظ - كما يقول في كتاب خصصه « **الأزمة المصيرية للصحفي** » - أن ذلك ليس في مصر وحدها ، بل في الدول المتحضرة كلها . والسبب في ذلك عنده أن الصحافة قبل اليوم كانت في دور البداوة ، وهو الدور الذي نعمت فيه الصحافة بكل ما في هذه البداوة من ميزات الانطلاق والحرية ، فحسباً عن ميزات السذاجة والبساطة والبداوية . ثم ما لبثت الصحافة بعد ذلك أن تركت دور البداوة ودخلت دور التحضر . وإذا ذلك أصبحت الصحافة بكل آفات التحضر من تكلف وتعاقد ، إلى عناية فقط بظواهر الأمور ، إلى نقص كبير في فهم الحرية والديمقراطية ، إلى نقص واضح كذلك في فهم المسئولية . وذلك فضلاً عن الفكر الشديدي إلى مجرمة الصفات الإنسانية التي يتمتع بها البشر في أطوار حياتهم الأولى . يقول في ذلك : « أجل - كانت الصحافة في بدايتها أقلاماً ترشده وتضيء الطريق ، وتكتب الطرائف المسلية من الأخبار في الداخل والخارج ، فأصبحت الصحافة في طور حضارتها حركة لا تهدأ في سبيل الحصول على الأخبار ، ثم حركة لا تهدأ في سبيل تنميط الأخبار ، ثم حركة لا تهدأ في سبيل استكمال المواد الصحفية التي تبني على هذه الأخبار

« كانت الصحافة في بدايتها رسالة فقط ، فأصبحت الصحافة في ذؤور حضارتها صناعة وتجارة قبل أن تكون رسالة ، وكانت الصحافة الشعبية في دور البداوة تبدو كأنها مسددة نفسها ، ومالكة أمرها ، لا سبيل لأحد عليها ، لا يستطيع حاكم من الحكام أن يخضعها لسلطانه إن كانت هي لا تريد أن تخضع لهذا السلطان »

« صنعت الصحافة كل ذلك في هدوء عجيب ، ودأب متواصل ودون الالتجاء إلى العنف ، أو التهديد والوعيد ، أو دون أن تحدث ضجة يفضب لها المحافظون على القديم ويعلنون سخطهم على الجديد » .

وأما في ميدان (الأدب) فقد استطاع الدكتور حمزة أن يكشف عن أصلة الوثيقة بينه وبين الصحافة ، « والتأمل في هذه الصلة منذ نشأتها يروعه حقاً ، ويدهشه صدقاً ، أن يكون الأدب المصري الحديث مديناً بحياته ، ونمائه ، للصحافة المصرية . فهي التي مدت له في أسباب الحياة وهي أنى اختطت له الطريق الذي لم يتجاوز إلى سواه : القصة المصرية نشأت في أحضان الصحافة المصرية ، واتخذت لنفسها منذ بداية الأمر الوجهة الاجتماعية التي اختارتها لها الصحافة المصرية ، وبقي الحال على ذلك حتى نهاية الحرب الكبرى ، وقيام الثورة المصرية في مصر سنة ١٩١٩ » .
وأما القصيدة ، فقد سارت هي الأخرى في نفس الاتجاه الذي سارت فيه القصة وكان هذا الاتجاه في الحقيقة ذا سميتين شعبة الإصلاح الاجتماعي ، وشعبية الجهاد الوطني أو السياسي . وأما المقالة الصحفية فقد كانت هي القائمة الحقيقية لجميع الفنون الأدبية ؛ فإذا تحدثت الصحف عن الإصلاح الاجتماعي كان على الفنون الأدبية كلها أن تخوض في موضوع الإصلاح الاجتماعي . وإذا تحدثت الصحف عن الجهاد الوطني والسياسي وجب على الفنون الأدبية كلها أن تسلك هذا الطريق ، وهكذا . »

وذهب الدكتور حمزة إلى القول نتيجة لذلك ، بأن الصحافة هي صانعة الشعوب ، فأشار إلى الخطأ الذي ترتكبه الصحافة الحديثة في الوقت الحاضر . وهذا الخطأ هو « التعبير عن رأى الحكومات ، والحرص على ذلك بأكثر من الحرص على التعبير عن رأى الشعوب ، مما أنهاى أى الصحافة - إنما خلقت أولاً لتكون لساناً لهذه الشعوب تنطق بأفكارها وآرائها واتجاهاتها ونزعاتها . »

« والشعوب باقية ، والحكومات زائلة . وعلى الصحافة دائماً أن تأخذ جانب الأبيق منهما ! »
وفي ذلك ما يفسر رسالة تدريس الصحافة لديه في قوله أنها : « رفيع المستوى العلمي والفني والخلقى لجميع المشتغلين بمهنة الصحافة في مصر والمعمل على إثبات الشخصية المصرية »

عدد قليل من المرضى للموت . أما الخطأ في الاعلام فيسبب أضرارا جسيمة . . منها إفساد العلاقات بين الأفراد بعضهم وبعض ، ومنها تعرض الهيئات والجماعات لطائفة من الخسائر لا يمكن تعويضها فيما بعد ، بل منها تشويب الحرب بين دول العالم . »

« ان رجال الاعلام في كل أمة من الأمم - كما يقول الدكتور حمزة - هم وكلاء هذه الأمة في هذا الميدان الخطير من ميسادين الحياة ، انهم المستولون في الواقع عن الحرب والسلام والمستولون في الحقيقة عن رفاهية الشعوب . »

« وعلى هذا فالصحافة ليست صناعة . فقط ولا تجارة فقط . وانما هي - كما وضع في كتابه - رسالة قبل أن تكون صناعة وتجارة . »

ولهذا الكتاب أهمية خاصة ، فقد دفع به المؤلف رحمه الله - الى المطبعة قبل أن يصدر القرار الجمهوري بتنظيم الصحافة في مايو ١٩٦٠ ، يقول : في ذلك : « لم يكن قرار التنظيم مفاجئاً بالنسبة لي . ذلك انني كنت أعيش في هذا الموضوع منذ زمن غير وجيز . » ذلك أنه منذ انشاء الدراسة الصحفية بالجامعة ، قد أسهم كما قلنا في بلورة رسالتها على أساس متين من الايديولوجية الصحفية التي يجب أن يهدف اليها كل من تحدثه نفسه بالعمل في ميدان الاعلام . حتى لقد أسهم في بلورة ذلك في (قسم) أطلق عليه « قسم الشرف الصحفي » .

صحافة الخبر وصحافة المقال

ومن أهم المشكلات الصحفية التي شغلت الدكتور حمزة مشكلة صحافة الرأي وصحافة الخبر ، وكان مجمل رأيه أن الصحافة في كل بلد من بلاد العالم تحتاج الى هذين النوعين معا ، ولاصحفية الواحدة في أى بلد من بلاد العالم لا بد أن تشتمل على هذين النوعين معا ، وتلك بدئية من بديهات الصحافة ليست محلا للمناقشة . يقول :

« لست أدري متى تترك الصحف أن المساحة التي تملكها وتحاول أن تصلاها بمختلف المواد الصحفية من أخبار وأعمدة ومقالات وتحقيقات وطرائف وصور وإعلانات ليست ملكاً لها وحدها ، وانما هي ملك القراء قبلها . فان هذه المساحة التي نتحدث عنها أشبه ما تكون بالحصص في المدرسة أو المعهد أو الجامعة ليس من حق

« فأصبحت الصحافة في دور حضارتها عبدة ذليلة لرأس المال وللإعلان وللقرء . . وناعيك بالمنافسة القاتلة بين الصحف من أجل القاري ! . »

انها منافسة جرفت بعض الصحف في تيار الانارة حينما ، وإشباع الفرائز الجنسية الرخيصة حينما آخر ، الى غير ذلك من الأمور التي تسمى الصحافة من أجلها باسم « الصحافة انصفا » ، وهي « الصحافة التي يجنى المجتمع من ورائها أسسوا الآثار ! » .

لكن الدكتور حمزة مع ذلك لا يتجاهل الضرورات التي أدت بالصحافة العالمية الى ذلك : « فهي معذورة لأنها تريد أن تعيش ، وقد أجبرت الحياة على أن تجري وراء القاري ، وأن تلتزم وراء المعين ، وأن تبني الخضوع كله لرأس المال ، وأن تخوض بنفسها في تجارب كثيرة بدافع الحرس على البقاء ، متناسية أنها في بعض هذه التجارب تفقد كثيرا من كرامتها وحرمتها وتهمل جانباً من شخصيتها ورسالتها وتبوء بالفشل التام في حمل الأمانة الملقاة على عاتقها . »

ويعدد المشكلات التي تعاني منها الصحافة العالمية نتيجة لذلك ، ويعرض للحلول المناسبة من وجهة نظره الخاصة . من هذه الآفات ، مشكلة الحرية الصحفية ومشكلة الرقابة على الصحف ، ومشكلة الإعلان ، ومشكلة الاحتكار ورأس المال . وهناك مشكلة التكتلات الصحفية التي يملكها أفراد يمدون على الأصابع ، ويتحكمون في الرأي العام ، وهناك مشكلة التعصب الديني أو السياسي أو العنصري ، وهناك مشكلة الصراع بين صحافة الخبر وصحافة المقال . . وهناك مشكلة المهنة ذاتها وما ينبغي أن يكون لها من تقاليد وآداب . . وهناك مشكلة التأهيل الصحفي وواجب الجامعات نحو هذا التأهيل . . وهناك في نهاية المطاف مشكلة التنظيم الصحفي ، والطرق التي تسلكها الدول المختلفة في هذا السبيل .

وقد استطاع الدكتور حمزة في هذا الكتاب أن يخطط لتنظيم العلاقة بين المجتمع والصحافة ، عما بذلك المحاولات السابقة عليه في العالم . كان في ذلك معتقدا أن « الاعلام في ذاته مشكلة من أخطر مشكلات الحضارة الحديثة ، بل انه لا يقل في خطورته عن الطب والتعليم ونحوها من المسراق ، فقد ينتج عن الخطأ في التعليم أن يتأخر بلد من الطالبات أو الطلبة إلى التخرج . وقد ينتج عن الخطأ في الطب والعلاج أن يتعرض

باللغتين الإنجليزية والفرنسية تشرف عليها الجامعة العربية ، وانشاء محطة اذاعة عربية لنشر الثقافة العربية الاصلية والتعريف بها واداعتها بلغات متعددة ، واصدار صحف ومجلات موجهة الى الجاليات العربية في الخارج وانشاء معاهد خاصة لقياس الراى العام على غرار معهد جالوب بالولايات المتحدة .

التحرر الثقافي

ويخلص الدكتور حمزة الى أن شخصية « الثقافية يجب أن تتأكد بأن تترك الموائد الغربية مع الاعتراف بأن الثقافة الاجنبية اذا دخلت عر الثقافة الاصلية أصبحت كالدسم الجديد يتقوى به الجسم الهزيل .. يقول في مقال له :

« السبيل الوحيد الى تزاوج الثقافات المختلفة هو الترجمة .. ومن ثم كان حركة النقل والترجمة الفضل الاكبر في تطوير ذهن العربي في العهدين العباسي والعربي الحديث .. غير أن حركة الترجمة في كل أمة ناهضة لابد أن تسبقها حركة « تأليف » بالمعنى الصحيح .. » ويقول :

« من المار علينا نحن العرب أن نظل عالة على الغرب في شتى ميادين العلم .. ولا شك أن الخطوة الأولى للتحرر من هذا الغل هو المشاركة الحقيقية باقلامنا العربية وعقولنا العربية في الميادين العلمية والفنية ، ولتكن لنا عبرة في ذلك بما احزننا من نجاح في الميدان الأدبي .. أما الاصرار الى الآن على الاحجام عن التأليف باللغة العربية في شتى المجالات العلمية فمعناه عبودية مقلقة ، ويعنى ذلك هبوطا بالمستوى العلمي العام .. » وبعد ..

فيمكننا أن نقول ان للاستاذ الدكتور عبد اللطيف حمزة نصيبا كبيرا من الفضل في الكشف عن شخصية مصر في التراث الأدبي والفكري والصحفى ، وأن له اولوية في تطبيق منهج الوصف الاجتماعى الدقيق .. لذلك فاننا نفتقد بموت الدكتور عبد اللطيف حمزة ، مفكرا واعيا ذكيا كشف عن جوانب الشخصية المصرية في الادب والفكر والصحافة ، وصاحب آراء قيده في علم الاخلاق الصحفية والاعلام العربى والاسلامى .

عبد العزيز شرف

المدرس أن يملأها بالنكات الباردة والأحداث التافهة والا أضعاع على التلاميذ فرصة التعليم ، وشم يقيم بحق الله والدولة أو حق التلاميذ في كل ذلك . فما بال صحافتنا الحاضرة في العالم كله لا تقدر ذلك ؟ وما بالها تحاول أن تملأ الحيز لذى أمامها بتوافه الأخبار فضلا عن الكاذب أو المحرف منها ؟

ويطرح تناول الدكتور حمزة لهذه المسألة . سوألا : هل سيستمر الحال على ما نراه الآن وهل ستظل الغلبة للأخبار دون المقال الى ما شاء الله !

يجيب الدكتور حمزة عن ذلك بأن المقال سيشهد في القريب العاجل نوعا من الانتعاش .. بل ربما عادت له كل المكانة التى كان يتمتع بها قبل ذلك لسببين :

أولهما - ظهور التلفزيون وقيام هذا الجهاز بمهمة الاعلام على نحو يفنى الجمهور في المستقبل عن الرجوع الى الجريدة من هذه الناحية .

ثانيهما - احلال الحرب (الايديولوجية) أو حرب المبادئ محل الحرب التى تقوم على القنابل والطائرات والصواريخ الذرية ، وذلك في عصر يتوقع الكثيرون من المفكرين أنه سيكون عصر سلام دائم تستخدم فيه الذرة في الأغراض السلمية لا الحربية ، وينعم فيه البشر بقسط كبير من الرخاء والحرية ، ويقر في الشعوب رأى عام ضد التفاهات وضد الأخبار التى تتصل بالأشخاص ، والتى خصصت لها بعض الصحف الحاضرة مساحة لا تبالا مطلقا بغير هذه الأخبار الصغيرة ولو بطريقة مثيرة أو بطريقة تبعث على الضحك والسخرية .

مشكلة الاعلام العربى

ومشكلة الاعلام العربى في مواجهة الدعاية الصهيونية شغلت حيزا كبيرا من فكر الدكتور حمزة في كتابين اصدرهما أخيرا أولهما :

«الاعلام له تاريخه ومذاهبه» و«الاعلام والدعاية» وقد اقترح عدة مقترحات مفيدة في المعركة الاعلامية ، منها الدعوة لانشاء معهد للدراسات الصهيونية يفتح أبوابه للطلبة في كل من أفريقيا وآسيا وأوربا ليقفوا على حقيقتها .. وتنظيم النشاط العربى في الأوساط العمالية الدولية لمواجهة نشاط الهيستدروت . والدعوة الى اعداد مناهج صيفية للطلبة الأجانب المتحدثين

على طريق الكشف العلمى حوار عن المريخ

مرض: زكريّا فـهـى

يستفيد منه قطعاً ، لأنه سيحل كثيراً من المشكلات التي تبحر العلماء في الوقت الحاضر .
أن معظم العلماء في الاتحاد السوفيتي وخارجه يعترفون بأن من المهم للعلم أن يجاب على السؤال الخاص بإمكان وجود كائنات تسكن المريخ .
ويرى بعضهم أننا لا نستند على أساس في رفضنا لاحتمال أن تكون كائنات عاقلة تسكن كوكبا تشير كل الدلائل على وجود نباتات فيه .
والواقع أن الأولة المتوافرة لدينا تجعلنا نميل الى المشاركة في وجهة النظر هذه .

من الغلايا الأولى الى الكائنات العاقلة :

تتميز الحياة بخاصية عجيبة هي أنها ما أن تظهر حتى تدافع عن نفسها بعناد وأصرار . وفي هذا الصراع ، الذي قد يستمر أحياناً ملايين السنين ، تتطور الكائنات العضوية الحية وترتقى تدريجياً ، وتصبح أقل عرضة للمؤثرات الخارجية باطراد . وما لم تحدث كوارث كونية ، فإن هذا التقدم المظفر للحياة لا يد أن يؤدي ، عاجلاً أم آجلاً ، الى ظهور أعلى صورته ، مجسدة في كائنات الكائنات المفكرة .

وفي هذا الصدد كتب انجلز قائلاً : « ... حيثما توجد حياة عضوية ، فأنها لابد أن ترتقى من خلال تطوّر الأجيال حتى تمصل الى نوع الكائنات المفكرة » .

والواقع أن هناك حياة عضوية في المريخ . فقد أثبت « ج . آ . تيكونف » وزملاؤه ، على نحو قاطع ، أن الخواص البصرية « للبصار » المريخي شديدة الشبه بالخواص البصرية للنباتات الارضية التي تنمو في ظروف مناخية قاسية . وفي عام ١٩٥٦ - ٥٨ ، اكتشف الفلكي الأمريكي « سينتون » أن طيف « البصار » المريخي توجد به مناطق امتصاص مماثلة تماماً لمناطق امتصاص الجزئيات العضوية .

جرى هذا الحوار بين الفلكي السوفيتي « فيليكس زيجل » Felix Zigel ، « وكلايد ويليام تومبو » Clyde William Tombaugh الفلكي الأمريكي الشهير الذي اكتشف كوكب بلوتو .

على أن هذا الحوار لم يدبر ، أو يتفق عليه مقدماً ، بل حدث بمحض الصدفة : إذ كتب « زيجل » مقالا في مجلة سوفيتية ، ورد عليه « تومبو » في مجلة أمريكية ، ثم كتب الفلكي السوفيتي مقالا آخر ، نشر في نفس المجلة السوفيتية ، عارض فيه النقيض التي أثارها الفلكي الأمريكي .

واليك أولا موجزا لمقال « زيجل » الأول الذي نشر بعنوان : حياة عاقلة في المريخ .

لا يكاد يوجد فلكي سوفيتي ينظر الى الأرض على أنها الموطن الوحيد للحياة العاقلة في الكون . ولكن الأمر يختلف عندما نأتي الى مشكلة إمكان وجود حياة في كواكب المجموعة الشمسية . فيفضل العلماء يرفضون مناقشة هذه المشكلة أصلاً ، ويصرون على أن الأرض هي الكوكب الوحيد في المجموعة الشمسية الذي توجد فيه صور عليا للحياة العضوية ، وأن معظم الدلائل ترجح أن الكواكب الأخرى خالية تماماً من الحياة ، أما الحديث عن سكان المريخ فهو في نظرهم لغو فارغ .

هذا الاتجاه الفكري يتجاهل - في رأينا - الحقائق التي تشير الى أنه قد توجد حياة عاقلة بالقرب منا ، على كوكب مجاور . والواقع أن البحث عن آثار هذه الحياة ، وإثبات وجودها ، سيكون عملاً مجزيا دون شك . وحتى لو أخفق هذا البحث في تحقيق غرضه ، فإن العلم سوف

On The Track of Discovery

الجزء الثالث ... موسكو ١٩٦٧

علامات الذكاء على وجه كوكب :

لنفترض أن سكان المريخ يحاولون حل المشكلة الصعبة الخاصة بإمكان وجود كائنات عاقلة تسكن الأرض . لا يتيسر - فالمشكلة ليست بسيطة على الإطلاق ، حتى لو كان لدى سكان المريخ تليسكوبات قوية للفضة .

فأغلب الظن أنهم لن يرونا أبداً من كوكبهم ، لأننا أصغر من أن نرى من هناك إلى حد كبير . ولن يمكنهم معرفة وجود كائنات عاقلة على الأرض إلا بطرق غير مباشرة ، أعني عن طريق ظواهر ووقائع اصطناعية . ولكن لا يوجد من هذه الظواهر والوقائع الكثير .

فالبيعة الخضراء الجديدة من النباتات التي تظهر قبالة الخلفية البرتقالية للصحرى الأرضية يمكن أن توحى لسكان المريخ بنظرية مؤداها أن منطقة جديدة مزروعة بالغايات قد ظهرت . أو يمكنهم ، عندما يرون صفحة من الماء غير المالوفة وصغيرة نسبياً ، أن يستنتجوا أن بحيرة تخزين جديدة قد شيدت . هذه ، تقريباً ، جملة التغيرات الأكثر وضوحاً على وجه الأرض التي تتيح سكان المريخ . أما حدود القارات والبحار فلا بد أن تبدو لهم غير متغيرة . وكل ما يمكنهم رؤيته بسهولة نسبية هو التغيرات الموسمية لغطاء الأرض النباتي ، والدوبان الدوري للفنوسيين الجليديتين القطبيتين .

ومن سوء الحظ أنه عندما تشاهد الأرض من الفضاء الخارجي فإنها تشبه إلى كوكب آخر . إذ يستحيل رؤية مدنها ، وطرق مواصلاتها ، وسكنا الحديدية ، وغيرها من العلامات الكثيرة الأخرى التي تدل على حضارتنا . أما الأقمار الصناعية وصواريخ الفضاء ، وهي مفخرة البشرية ، فإنها صغيرة بالمقاييس الكونية (إلى درجة تقتضي رؤيتها أن يكون لدى سكان المريخ تليسكوبات حساسة بصورة خيالية) .

فاذا أضفنا إلى ذلك أن الأرض محاطة بغلاف جوي كثيف غائم ، وأنها ، كالزهرة ، كثيراً ما تختفي في أشعة الشمس ، فلن يكون مستغرباً لو كانت تدور على المريخ مناقشات لا تنتهي حول ما إذا كانت الأرض مسكونة أم لا .

والواقع أن ما يمكن أن نراه على المريخ من آثار تدل على الذكاء يزيد كثيراً عما يمكن لسكان المريخ رؤيته من هذه الآثار على الأرض ، هذه الآثار ، أولاً وقبل كل شيء ، هي القنوات المريخية الغامضة .

فقد التقطت عشرات الآلاف من الصور الفوتوغرافية لآثار القنوات بكل سماتها المذهلة .

وتوجد على المريخ بقع نباتية لا حصر لها ، تمتد أساساً على طول أقواس دوائر هائلة . وتظهر هذه القنوات من خلال تليسكوب متوسط القوة كأنها متصلة ، ولكن التليسكوبات الأقوى تمكننا ، في الظروف الجوية الملائمة ، أن نميز بها واحات منفصلة .

ومن السمات البارزة ، أن سطح المريخ كله مغطى بشبكة من القنوات ، بحيث - تبع نقطة واحدة فيه عن إحدى القنوات مسافة تزيد عن ٣٠٠ كيلو متراً . ولا تنتهي أية قناة على نحو فجائي ، بل ترتبط كلها « ببحر » أو بقناة أخرى . ويتراوح عرض القنوات بين ٢٠٠ - ٣٠٠ كيلو متراً وما لا يزيد عن عدة كيلو مترات . وترتبط شبكة القنوات بالقنوسات الجليديتين القطبيتين كما لو كانت الأخيرة بمثابة منبعا . لقد كان الفلكي الإيطالي « جيوفاني شيبيا ريللي » ، الذي اكتشف شبكة القنوات في عام ١٨٧٧ ، ينظر إلى هذه القنوات على أنها أنظمة للري . وقد وسع الفلكي الأمريكي « بروسيفال فوليل » نطاق هذه الفكرة وأثبتها بالأدلة والبراهين . ومنذ ذلك الحين ، لم يقدم فرض آخر يمكن أن يفسر قنوات المريخ على أساس آخر .

وكلمة « قناة » تستخدم هنا لتحفظات طبعاً . فيما نراه على المريخ ليس قنوات مائية صناعية كقنواتنا للأرضية ، بل نبت فقط ينمو على طول الشرايين المائية غير المنقطرة التي تغذي هذا النبت . هذه الشرايين يمكن أن تكون مواسير تنقل الجليد الذائب من القنوسات القطبيتين إلى جميع أجزاء الكوكب ، التي تعاني نقصاً في الماء .

وفي الربيع ، عندما تذوب إحدى القنوسات القطبيتين ، ينتشر « النبت » على طول مجموعة القنوات في نصف الكرة الذي حدث فيه هذا الذوبان . وتقوم المياه المتحركة من القطب بإحياء النبات النامي بهذه القنوات المائية الاصطناعية ، التي تزداد أدكاناً بسبب اكتسابها لونا أخضر . وتتقدم هذه الموجة الدائكة نحو خط الاستواء بسرعة أربعة كيلو مترات في الساعة تقريباً . وأغلب الظن أن هذه سرعة المياه الجارية تحت تربة المريخ .

وفي الأرض ، ينتشر الربيع من الجنوب إلى الشمال . هذا هو التسلسل الطبيعي للأحداث . أما في المريخ ، فإن الربيع يتحرك من القطب إلى خط الاستواء . وهذا تطوير اصطناعي و« فنيح » فليس هناك سبب طبيعي يمكن أن يجعل الماء



جفت الآن تماما أو كادت تجف • وعبر القنوت
« للبحار » يثبت أن شبكة القنوت قد أقيمت
عندما جفت البحار الحقيقية ، وأدت الى حدوث
نقص مائي شديد •

وكثير من القنوت يتفرع في الأماكن التي
تدخل فيها « البحار » ، مدونه « تشعبات »
مميزة • هذه التشعبات ربما كانت ضرورية
لجلب المياه الى المناطق الصحراوية من « البحار » •

وحيثما تتقاطع القنوت توجد بقع نباتية
بيضاوية أو دائرية ، هي الراحات • هذه الراحات
قد تكون مراكز كبيرة لتجميع السكان • ومن
الأمور الطريفة ، أن الأنواع يتغيرونها في
الشتاء ماعدا منطقة في المركز • فهل هذه المناطق
مدن مريخية ؟ الواقع ان هذا الغرض تدعسه
حقائق كثيرة أخرى • فنحن نجد عندما تكون
الظروف الجوية مناسبة للملاحظة ، أن « البحار »
منقسمة الى بقع دائرية عديدة تشبه الراحات •
فاذا كانت هذه البقع مدنا مريخية ، فانا يمكن
أن ندرك مغزى تركيزها في « البحار » ، وهي
كما أسلفنا مقر للحياة •

وهناك سمه أخرى ملفتة للأنظار ، هي وحدة
شبكة القنوت وتكاملها • فالمره لا يجد « جنودا
قوية » أو أى دليل آخر من أدلة العزلة • ان
المصلحة الخاصة كانت ، قطعا ، غير معروفة لدى
الكائنات التي أقامت هذه الشبكة • انهم لابد أن

يتحرك من قطبي المريخ الى خط استوائه • كذلك
لا يمكن الرجوع هذه الحقيقة العجيبة الى الرياح
المحمله بالمياه - فالجو في المريخ جاف الى درجة
لا يمكن أن تؤدي الى هبوب رياح كهذه •

وثمة نقطة هامة أخرى ، هي أن الموجة الداكنة
لا تتوقف عند خط الاستواء ، بل تعمده وتتوغل
مسافة بعيدة داخل نصف الكرة المقابل • ولو
أن المياه كانت تدفع بواسطة قوى طبيعية ،
لكانت قد غيرت اتجاهها بعد عبور خط الاستواء •
ولكن هذا لا يحدث • هناك ، إذن ، سبب قوى
للاعتقاد بأن شرايين المياه غير المنظورة بها مضخات
تدفع المياه الواعبة للحياة فوق سطح المريخ
بأسره •

والمناطق الاستوائية في المريخ منساقط
صحراوية قاحلة مجردة • ولكن عندما يصل
الرياح الى هذه المناطق ، تتفرع كل قناة الى
قناتين • وبدلا من أن نرى قناة واحدة ، نرى
قناتين تجريان متوازيتين كخطوط السكك
الحديدية • انه لظاهرة عجيبة حقا ، خاصة وأن
القنات المزوجة لا توجد الا في أشد مناطق
المريخ جفافا ، وهي المنطقة الاستوائية •

والقنات لا تعبر صحاري المريخ فقط ، بل
تعبر أيضا « بحارة » ، وهي مناطق نباتية
مترامية الأطراف • ومن الممكن تماما أن هذه
المناطق كانت في وقت بعيد قيعان بحار حقيقية ،

يكونوا قد كانوا الطبيعة متكاتفين .

لقد عدنا الحقائق وتفسيرها من وجهة نظر الفرض القائل بأن المريخ مسكون . والواقع أنه لم تقترح فروض معقولة أخرى لتفسير القنوات .

فلو أن القنوات كانت - حسب أحد هذه الفروض - أحزمة نباتية تنمو بهذه أنهار جافة أو شقوق في الأرض ، لكان شكلها ، وموقعها ، وخواصها مختلفة تماما عما هي عليه . كذلك فإن الفرض القائل بأن قنوات المريخ « وبجارة » سدود من الرماد البركاني ، هذا الفرض غير صحيح ، لأنه يناقض كل الأدلة التي تشير إلى الطبيعة الضموية « للبحار » والقنوات ، ولا يفسر أية خاصية من خصائصهما العجيبة .

إن شبكة القنوات من عمل كائنات عاقلة دون شك .

قمر المريخ الصناعيان :

القمران الصغيران (فوبوس وديموس) الدائران حول المريخ يضارعان قنواته تماما من حيث الغرابة وما يسببانه للعلماء من حيرة . فإذا افترضنا أن قدرتهما العاكسة تساوى قدرة سطح المريخ ، فإننا نجد أن قطر « فوبوس » ١٦ كيلو مترا وقطر « ديموس » حوالي ثمانية كيلو مترات . وكلا القمرين يدور حول المريخ في مستوى خط استوائه في مدار دائري تقريبا .

والواقع أن منشأ هذين الجرمين لغز محير من الفلز علم نشأة الكون . فكتلتها أصغر كثيرا من أن نوحى بأنهما انفصلا عن الكوكب . كما أن فوبوس لم يكن يمكن في هذه الحالة أن يدور حول المريخ بسرعة أكبر من السرعة التي يدور بها هذا الكوكب حول محوره . كذلك فإن هذين القمرين لا يمكن أن يكونا قد أسرا من مكان ما في الفضاء الخارجي ، لأن مداريهما كانا في هذه الحالة يقمان في مستويين مختلفين . وكانا يصحبان أكثر استطالة إلى حد كبير . ولا يمكن أيضا تفسير منشأهما بواسطة النظرية القائلة أنهما تركيزات من التراب الكوني ، لأنه لو كان الأمر كذلك لأصبح لهما مداران على شكل قطع ناقص . وذلك نظرا إلى كتلتهما الصغيرة . والواقع أن أحدا لا يستطيع في الوقت الحاضر أن يشير إلى عملية طبيعية يمكن أن تكون قد أوجدت هذين القمرين .

على أن كل شيء يمكن تفسيره ببساطة تامة إذا افترضنا أن فوبوس وديموس قمران صناعيان أنشأهما سكان المريخ . هذه النظرية قدمها في

البلدية الفلكي الأمريكي « هيرد » في عام ١٩٥١ ، ثم طورها البروفسور « أ . س . شكلوفسكي » بتفصيل في عام ١٩٥٨ .

إن مداري قمري المريخ دائريان تقريبا . وهذان المداران يماثلان مدارات سفن الفضاء السوفيتية . وأفضل موقع لاطلاق لأقمار الصناعية ، من ناحية استنفاد الطاقة ، يكون على خط استواء الكوكب . وكما سبق أن أشرنا ، فإن فوبوس وديموس يتحركان في المستوى الاستوائي للمريخ .

وإذا يدور فوبوس حول المريخ ، فإنه يتسارع على نحو غريب . ويعتقد البروفسور « شكلوفسكي » أنه لا يمكن تفسير هذا التسارع إلا إذا كان القمر كرة مفرغة ، وهذا شكل غير معقول بالنسبة إلى جرم سماوي طبيعي . والواقع أنه لو كان سطح فوبوس وديموس لامعا كالمرآة ، فإن قطرهما لابد أن يكون كيلو مترا . أو كيلو مترين ؛ أعنى أصغر عدة مرات مما ذكر آنفا . ومن الممكن ، إذا توافر مستوى رفيع من التكنولوجيا ، بناء أجرام صناعية بهذا الحجم . فنحن نعرف أنه يجري في الوقت الحالي وضع خطة لبناء أقمار أرضية ثابتة ضخمة (على هيئة عجالات) يصل قطرها إلى عشرات بل مئات الأمتار .

وهكذا ، فإن كل الدلائل المتجعبة تشير إلى أن قمر المريخ صناعيا المنشأ .

متى أنشئ قمر المريخ ؟

يعتقد البروفسور « شكلوفسكي » أنها أنشئت منذ عشرات الملايين من السنين على الأقل ، وأنها يمكن أن ننظر إليها الآن على أنها بقايا حضارة اندثرت منذ أمد بعيد .

ولكن يكاد يستحيل على أن أوافق على هذا الرأي . فأغلب ظني أنها ظهرت في مداريهما منذ مائة عام على الأكثر . وتاريخ كشفهما العجيب هو الذي أوصلني إلى هذا الاستنتاج .

لقد ذكر « يوهانيس كيبلر » أنه لابد من وجود قمرين يدوران حول المريخ . وبندل الفلكيون خلال قرنين جهودا مضنية للبحث عنهما . وقد تبين « وليام هيرشيل » و « وليام لاسيل » ، وهما فلكيان كباران في العصر الماضي ، من اكتشاف أقمار أوردانوس بواسطة تليسكوباتهما الضخمة . وعلى الرغم من أن اكتشاف هذه الأقمار كان أصعب كثيرا من اكتشاف فوبوس وديموس . فقد ظل الأخيران غير مكتشفين .

نتيجة هذا انقذف خلال مئات الملايين من السنين ، ناهيك باحتمال تصادمها بأجسام كبيرة تؤدي الى كارثة • ولكن فوبوس وديموس موجودان ، ومن ثم فهما أحدث عهدا بكثير مما يعتقد البروفسور « شكولوفسكي » •

وإذا افترضنا أن فوبوس له سطح معد لامع ، فإن طفرة لابد أن يكون كيلو مترين ، بينما تصل كتلته الى مئات الملايين من الأطنان • فإذا نظرنا في هذه الحالة بعين الاعتبار الى الكمية الملاحظ من المادة النيزكية التي تقذف الارض وما يترتب عليها من آثار مدمرة ، فإنتا يمكن ان نحسب بسهولة أن أقصى عمر لفوبوس لا يتجاوز عشرات الآلاف من السنين ، وليس بأية حـ ٥٠٠ مليون عاما كما يعتقد البروفسور « شكولوفسكي » • وأغلب الظن أن قمرى المريخ أحدث عهدا من ذلك بكثير •

لقد سبق أن قلنا أن التغيرات الموسمية التي تطرأ على فنوت المريخ لا يمكن تفسيرها على أن ترجع الى أسباب طبيعية • ولما كانت هذه التغيرات تحدث سنويا ، فهذا يدل على أن شبـ المريخية الهائلة تعمل دون انقطاع حتى يومنا هذا •

وقد اكتشف على المريخ فجأة في عام ١٩٥٢ « بحر » جديد في حجم أوكرانيا • هذا « البحر » العجيب يزداد ادكنا باطراد ، مع احتفاظه بحيطه العام • فمن الذي ذرع خضرة في منطقة ضخمه من الصحراء المريخية ؟ وكيف نفسر أن هذه الخضرة تزداد نوا وازدهارا باطراد ، بدلا من أن تلوى وتضمحل ؟

هذه الحقيقة المدهشة ، أيضا ، دليل واضح على أن المريخ مسكون بكائنات عاقلة ، تواصل مدافعة الظروف الشديدة السائدة في كوكبها ، وقد لوحظت في المريخ أيضا تغيرات غامضة مشابهة ، وإن كانت على نطاق أضيق ، كما حدث مثلا في منطقة بحيرة الشمس •

ويشاهد على المريخ من وقت لآخر وميض غريب يشي البصر ، ويلاحظ الراصدون بعد ذلك مباشرة سحباً صغيرة تعيد الى الذاكرة السحب التي تتكون في أعقاب التفجيرات القوية • وقد لوحظت ظواهر من هذا النوع في أعوام ١٩٣٧ ، و ١٩٥١ ، و ١٩٥٤ ، بل منذ وقت أقرب • هذا الوميض يستمر عدة دقائق ، وفي بعض الحالات عدة ثوان • ومن الصعب أن

وبعد عام ١٨٦٢ ، سلم الفليكون بصغة عامة بأن المريخ ليس له أقمار • ومع ذلك ، فقد استطاعت كثير من الراصد أن ترصد قمرى المريخ أثناء مقابلته للشمس في عار ١٨٧٧ ، ومنذ ذلك الحين ، أمكن مشاهدتهما ليس فقط من خلال تليسكوبات ضخمة ، بل أيضا من خلال تليسكوبات صغيرة جدا ، أصغر كثيرا من تلك التي استخدمها « هيرشيل » و « ولاسيل » •

ان الاستنتاج الذى يفرض نفسه هو أن فوبوس وديموس أنشأهما سكان المريخ قيد عامى ١٨٦٢ و ١٨٧٧ •

على أن هذه النظرية تقابل ببعض المعارضة • فبعض الفلكيين يرون أن هذين القمرين انتم • في عام ١٨٧٧ لان التليسكوبات كذ مد طرا عليها تحسينات كبيرة في ذلك الوقت • غير أن قمرى المريخ لم يشاهدهما فى عام ١٨٧٧ « أساسا هول » فقط ، الذى استخدم أفضل تليسكوب كاسر للضوء فى العالم ، بل لقد رصدهما أيضا علماء كثيرون فى أوروبا وأمريكا ، بينما استطاع بعض الفلكيين مشاهدتهما ديموس من خلال تليسكوبات قطرها ١٦ بل ١٢ سنتيمترا • وهذا التليسكوبات أصغر ، على أية حال ، من التليسكوبات الضخمة التي كانت متاحة « هيرشيل » و « ولاسيل » •

والنقطة الثانية التي يشربها بعض معارضى هذه النظرية أن الهالة الضوئية المحيطة بالمريخ كانت تحول دون رؤية القمرين • ولكن المعروف أن هذه الهالة ليست أوسع من نصف القطر المرئى لقمرى المريخ ، ومن ثم فإن فوبوس ، ناهيك عن ديموس ، يقع خارج هذه الهالة • إننا لا ننكر ، طبعاً ، أن التليسكوبات الضخمة التي استخدمها « هيرشيل » و « ولاسيل » كانت أقل جودة بكثير من التليسكوبات الكاسرة الحديثة الضخمة ، ولكن ينبغي مع ذلك ألا ننقل من إمكاناتها • فبعض المجرات البعيدة ، التي لم تسترعب الانتباه الا فى السنوات الأخيرة ، اكتشفت لأول مرة فى القرن التاسع عشر على يد « هيرشيل » و « ولاسيل » • وهكذا ، فإنه لا توجد أدلة تقف الحدى القائل بأن قمرى المريخ حديث العهد •

ويمكن تقديم أدلة أخرى تؤيد فكرة الأصل الحديث لفوبوس وديموس • فهذان القمران شأنهما شأن أقمار الأرض الصناعية ، يتعرضان باستمرار لقذف دقائق النيزكية • وليس من الصعب حساب أنهما كانا يمكن أن يدمرا تماما

اننى لا أرفض وجود القنوتات ، فقد رأيت على المريخ نحو مائتين منها ، وكانت مميزة الى درجة لا يمكننى أن أشارك كثيرا من الفلكيين رايمى فى أنها مجرد وهم وخداع بصر . وقد حاولت الوصول الى تفسير لاصلها يكون أقرب الى المقولية والصواب .

ولكنى ، شأنى شأن معظم العلماء لا أوافق على النظرية القائلة ان القنوتات شبيكة ضخمة من الانشعاعات الصناعية التى أقيمت لرى تربة المريخ . وفى رأى أن مشروعا لضخ المياه من القطبين الى خط الاستواء يفوق ، من الناحية الهندسية ، قدرة أى شعب حتى لو كان هذا الشعب يراجه هالكا وشيكا .

وحتى لو افترضنا ان سكان المريخ لديهم الامنيات لتطبة كوكبهم كله بقنوتات ضخمة ، فما الذى يدعوهم ، كيمي ، ينفذوا انفسهم من الفناء ، الى اختيار هذه الطريقة البدائية للرى ؟ ولماذا لم يلجأ الى طريقة أبسط وأكثر فعالية ؟ ان اقامه شبكة من القنوتات الرى فى جميع أرجاء الكوكب تجمع فى الواقع بين خواص تكنولوجيا أروسط القرن العشرين والزراعة المتأخرة التى كان يمارسها قدماء المصريين .

وفضلا عن ذلك ، فإن سكان المريخ كان يتعين عليهم ، قطعاً ، أن يعرفوا تلك الحقيقة البسيطة ، وهى أنه توجد على تربة من الصخور بلورات من الماء فى صورة ترسيب كيميائى غير مستقر ، وأن هذا الماء يمكن الحصول عليه كبخار بالتسخين البسيط .

بل لقد ذهب « تومبو » الى أبعد من ذلك . فهو يتساءل ، على رده على تصريحات « بيرسيفن كويل » ، التى ادلى بها منذ وقت بعيد ، وقال فيها ان المريخ كانت توجد فيه ، يوماً ما ، محيطات كتلك التى توجد اليوم على الأرض ، وأن هذه المحيطات تبخرت تدريجياً ودفعت سكان المريخ الى اقامة شبكة من القنوتات ، يتساءل ان كان المريخ قد وجسدت به قط بحار متراميه الأطراف . فهذه البحار لابد أن تكون قد خلفت وراءها ، بعد أن جفت تربة ملحية قاحلة ، كما هى الحال فى كثير من بحار الأرض . ومع ذلك فاننا نلاحظ أن اللون المخضر الصادر من النباتات يوجد فى الأماكن المنخفضة على وجه التحديد ، ويستنتج « تومبو » من ذلك أن هذا الكوكب كان خالياً ، حتى فى الأزمان السحيقة فى القدم ، من الغابات أو النباتات الضخمة التى تنمو فى

نقول ما هو هذا الوميض ، ولكن ما لا شك فيه أن الكوكب يعيش حياة لا يمكن أن نفهمها حتى الآن .

ان سكان المريخ لم يختفوا ؟ انهم يعيشون حتى يومنا هذا .

لا بد من حل للمشكلة :

على الرغم من كل ما قلناه ، فإن الافتراض المغايل بوجود ثنائيات عاقلة فى المريخ لا يزال ، بالطبع ، تخميناً فقط . هذا التخمين يفسر ، بطريقه مقبولة ، حقائق كثيرة ، ولكنه لا يحدنا من أن نفرر عن ثقة أن سكان المريخ موجودون فعلاً .

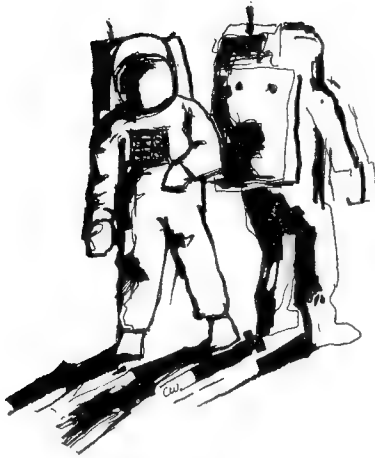
وطبعي أن شكوكنا ستزول اذا ما قام سكان المريخ ذات يوم مسعبد بالهبوط على الأرض ، وحققوا اتصالاً بين الحضارتين . وربما كان سكان المريخ قد زاروا الأرض يوماً ما فى الماضى ، ولكن لم يمتز على آثار مقنعة لزيارات كهذه .

وهذا يعنى أن الطريقة الوحيدة لحل المشكل هى مرسلة ابراسة الدقيقة للمريخ . وينبغى أن يتحول الفرض القائل بوجود حياة عاقلة فى المريخ الى « فرض عمل » . وفى هذا الصدد يمكننا أن نتظر الكثير من صواريخ الفضاء التى تطلق فى اتجاه المريخ ، إذ أنها ستوفى تجلب لنا معلومات عن كل التفاصيل الغامضة الخاصة بسطحه وقمره ، والواقع أن لدينا الامكانات التى تتيح لنا تصوير المريخ وقمره ، ونقل هذه الصور الى الأرض . وليس أدل على ذلك من الصور التى التقطت للجانج غير المرئى للقمري .

ولهم هو أن نرفض كل فكر متحيز ، ونكفل للتفكير لخلق حرية تامة ، ونستخدم كل وسيلة لحل تلك المشكلة العويصة ، الا وهى مشكلة مجرد حياة فى المريخ .

الى هنا ينتهى مقال العالم السوفيتى ، وإليك موجزاً لرد العالم الأمريكى الذى نشره بعنوان : بل هى أشبه بشروخ على دجاج

كان من الأطراف كثيراً لو كانت توجد فى المريخ حياة عاقلة ، ولكن لإدلة الموضوعية تناقض ذلك ، ولا يمكن غض النظر عنها . ولقد عكفت على دراسة المريخ فترة تربو على ثلاثين عاماً ، وشهادته من مرصد « كويل » مئات المرات من خلال تليسكوب قوى قطره ٢٤ بوصة ، ويدفعنى كل ذلك الى أن أعارض تفسيراتك بشدة .



والغابات • ومن ثم فإن المريخ خال من الرواسب الفحمية ، التي تتكون من الغابات المدفونة تحت التربة نتيجة ازاحة جيولوجية للطبقات ، كما انه خال من البترول أيضا •

ويرى « تومبو » أن من المشكوك فيه أن سكان المريخ البدائيين (لو كانوا موجودين أصلا) كان في مقدورهم في أى وقت من الأوقات أن يصلوا الى المستوى الحضارى الرفيع الذى وصل اليه سكان الأرض لأنه لم يكن لديهم موارد طبيعية حيوية كالخشب ، أو الفحم ، أو البترول ، أو حتى كميات كافية من الماء •

وما كان في مقدور سكان المريخ البدائيين المفترسين ، دون فحم أو بترول أو خشب كوقود طبيعي ، أن يكتشفوا حتى النار ذاتها • ولذا وضعنا في اعتبارنا أن نسبة الأكسجين في جو المريخ كانت أقل كثيرا مما هي الآن ، فانه يمكن القول بأن سكان المريخ لم يكن في مقدورهم أن يشعلوا نارا حتى بواسطة البترول لو كان لديهم •

ويسلم « تومبو » بأن منطقة صحراوية في حجم ولاية تكساس تقريبا قد تحولت فجأة في عام ١٩٥٤ الى لون أخضر داكن • ويوافق على أن هذا التحول إنما هو غزو جديد للخرقة في منطقة كانت قاحلة • ولكنه ، مخالفا في ذلك « زيجل » الذى يقول ان هذا التحول من صنع كائنات مريخية عاقلة ، يكرر فرضا قدمه « فرنك سولزبوري » لأول مرة •

هذا الفرض يقول ان النباتات المريخية

يصل الى عشرة أميال أو أكثر • ويتصور «تومبو» أن هذه الاصطدامات العنيفة يمكن أن تكون قد آثرت في قشرة المريخ ، محدثة فيها شروخا شعاعية تمتد مئات الأميال • ولكي يجعل الصورة أكثر وضوحا ، يقول أن هذه الشروخ أشبه بالشروخ التي تظهر في زجاج السيارة الأمامي عندما يقذف بحجر •

وعلى حواف كل شرح عريض يوجد مسحوق صخري ، أو تربة ، تتوغل فيها جذور النباتات بسرعة • وهذا يفسر أن كل القنوات المريخية تقريبا لها حواف خضراء • ويرى « تومبو » أن تقاطع القنوات ، الذي يقدمه « زيجل » كدليل على أن كائنات عاقلة قد قامت بإنشاء شبكته متصلة من المجازي المائية ، ليس الا الأثر الذي خلفته الاصطدامات المعارضة بالكويكبات ، التي تركت شروخا إشعاعية • ويجعل تومبو مقاله بأن فكرة وجود حضارة في المريخ ينبغي أن تتلاشى تدريجيا نظرا الى افتقارها الى دلائل واضح •

وأخيرا ، إليك موجزا برد « زيجل » على النقطة التي أثارها « تومبو » ، وقد نشر هذا الرد بعنوان :

بل هي موجودة مع ذلك !

الذي أدرك أن فكرة وجود حياة في المريخ ليست شائعة اليوم الى حد كبير • بل إن مجرد ذكر سكان المريخ يعد أحيانا في الدوائر العلمية مظهرا سيئا ، واهتماما بمشكلات لا تمت بصلة للعلم الحقيقي • ولست أود أن أقحم نفسي في بيانات غير مثبتة ، ومن ثم فسوف أحاول أن أثبت أن فرض « بيرسيغال لويل » القائل بوجود سكان في المريخ جدير بكل اعتبار جاد •

ولكن اسمع لي قبل ذلك أن أود على بعض النقاط التي وردت في مقالك •

انك ترى أن إقامة شبكة رى تغطي الكوكب بأسره تفوق قدرة سكان المريخ • لماذا ؟ السنا نحن ، سكان الأرض ، نضع خططا لاعادة تشكيل كوكبنا بما فيه منفعتنا ؟ وماذا نقول عن المشروعات المذهلة الرامية الى تحويل الأنهار السيبيرية ، وري صحارى آسيا الوسطى والصحراء الكبرى ، وتغيير مجرى تيارات المحيط ؟ اننا لا نستند على أساس في اعتقادنا أن حضارات أخرى لا يدمنها

لا تشترك في شيء مع النباتات الأرضية من حيث الظروف التي تنمو فيها النباتات الأولى لاشبه الظروف السائدة في الأرض • فجو المريخ يحتوي على نسبة منخفضة من الأكسجين وينقص فيه الماء نقضا شديدا • وهذا الجو لا يقى الكوكب من أشعة ما بعد البنفسجي المرتفعة الطاقة ، مما يترتب عليه تعجيل عملية التمثيل الضوئي ، ولهذا السبب فإن النباتات المريخية تحملها أشكال يمكن ، إذا توافرت لها ظروف ملائمة ، أن تنتشر بسرعة فوق منطقة صحراوية • ومن الصعب أن نقول ما هي هذه الظروف الملائمة • على أنه لوحظ. أن مناطق الثبت الجديدة الواسعة ظهرت بعد استقرار سحابة صفراء هائلة في عام ١٩٥٤ •

هذه السحابة الصفراء قامت ، على نحو غامض بتغيير ظروف أجو أو التربة في الصحراء الحمراء ، مهينة بذلك ظروفًا ملائمة لانبات ونمو بدور النباتات المريخية التي حتمها الرياح الى هناك •

والواقع أن السحب الصفراء ظاهرة طبيعية لوحظت مرارا في المريخ • وقد تكون العامل الذي يؤدي ، فجأة ، الى تغطية مساحات كبيرة من الصحراء بالنباتات •

فإذا كان رأي « تومبو » الخاص بتطور المريخ (أو عدم تطوره) صحيحا ، فإنه يعني أن المريخ سم يكن قط أهلا بكائنات عاقلة يمكن أن تكون قد أنشأت القنوات •

فما هي القنوات الشهيرة إذن ؟

نقد قسم « تومبو » فرضا خاصا به ، وهو فرض لم يكن من الممكن تقديمه الا على أساس آخر الكشف التي توصل اليها علماء الفلك • فال كويكب لا يدور بين مداري المريخ والمشتري بل يتجاوز مدار الأرض ، لم يكتشف الا في عام ١٩٣١ • وقد أعقب هذا اكتشاف مايربو على اثني عشر كويكبا من هسة الكويكبات الشاذة ، التي « ضلت طريقها » ، بل عبرت مداري الزهرة وعطارد •

ويرى « تومبو » أن هذه الكويكبات «الضالة» يمكن أن تكون قد عبرت مدار المريخ وهي في طريقها الى الشمس • ويمكن أن يكون مجال جاذبية المريخ قد أسر بعضها منها • وقد تكون مئات الكويكبات قد اصطدمت بالمريخ خلال القرون الماضية • وربما كان بعضها ذا قطر هائل

انجاز مشروعات مشابهة ، بل أضخم الى حد كبير .

وطبيعي أن شبكه الري المريخية لا تتألف من مجاز مائية مكشوفة . لقد ذكر « لويل » هذا . وإن في رايه أنها تتألف من شبكه من المواسير مخبأة تحت الأرض حيث تحفظ المياه الثمينة . على أن طريقة الري هذه لا تستبعد بآية حرج الحصول على الماء من الصخر ، ولكن يمكن القول ، بناء على الموجات الملائكة المنسابة من انعطبين الى خط الاستواء ، أن المصدر الرئيسي للماء في المريخ هو المخزون المركز في القلتسوبيين الجليديتين القطبيتين . ولدينا من الأنسب ما يدعونا تماما الى الاعتقاد بأن نباتات المريخ تستهلك كمية صغيرة جدا من الماء . كما أن من الواضح أن مخزون المياه في القلتسوبيين انعطبيتين غير كاف لامداد القنوتات والبحار . وذلك فمن الطبيعي تماما أن نفترض أن مخزون المياه الرئيسي في المريخ مركز اليوم أساسا في صورة جديدة تحت التربة .

والواقع أن المريخ ، وقد تشكل في جزء من نسجابه الكوكبية الأولى أبعد من الجزء اس تشكلت فيه الأرض ، لابد أن يكون قد احتوى ، على الأقل ، في كل وحدة من كتلته ، على نفس كمية الماء التي احتسوي عليها كوكبنا . ولما يشتمل اليوم ، ١٠ أس ٤ من كتلة الأرض ، بينما لا يشتمل في المريخ الا على ١١ أس ١١ من كتلته فقط . ولعلك تسلم بأن من الصعب تفسير هذا النقص الهائل على أساس علم نشأ . انكون . ومن ثم ، فلا بد أن المريخ كان لديه في الماضي غلاف مائي هائل (أعني ، بصفة خاصة ، بحارا واسعة بالمعنى الأرضي للكلمة) . و « البحار » الحالية تجاوب غائرة الى حد ما ، ولدينا من الأسباب التي تدعونا الى النظر اليها على أنها بقايا بحيرات تخزين قديمة ضخمة .

فأين اختفى الغلاف المائي للمريخ الأول ؟

لا شك أن جزءا من الماء قد استهلك في عملية التمثيل الضوئي ، وتحول جزء آخر الى جسيم ضلب ، مكونا طبقات من الجليد الدائم . هذه الطبقات ، شأنها شأن الطبقات الجليدية في كوكبنا ، لابد أن تكون قد تركزت في المناطق القطبية ، وينبغي أن ننظر اليها على أنها المصدر الرئيسي لمياه القنوتات والبحار .

ولكن اذا كان الأمر كذلك ، وإذا كان المريخ

قد احتوى في الماضي على غلاف مائي هائل ونباتات غزيرة مزدهرة ، فليس هناك أساس للافتراض بأن المريخ لا يحتوي الا على كمية ضئيلة من الفحم او الخث ، أو البترول . والواقع أن أحدا لم يفسر بعد بوضوح منشأ البترول ، ومن الممكن تماما أن ، تكتشف في المستقبل أن هذا الناتج الذي لا جدال في أهميته إنما ينشأ على نحو غير عضوي .

انك تدعى ، في اعتراضك على حججي ، أن قيعان البحار المريخية السابقة لا بد أن تكون صحارى ملحية قاحلة . وهذا ليس صحيحا في الواقع ، بل أن حركته هذه تنقلب عليك . فإذا كانت توجد في مكان ما حياة ينمى ، يستغنى القوانين الطبيعية ، ألا توجد فيه ، أفلا يدل هذا على أن قوة عاقله ما تكافح الطبيعة ؟

لقد عبر عن هذا الرأي مؤخرا « ف . ف . ف . كوبريفتشى » رئيس أكاديمية العلوم البيولوجية حين قال البحار المريخية « عامرة تيس بالاشن ، طيعا ، بل نباتات اعلى تزود على الارجح . ومن ثم يتعين علينا أن نتحدث عن سكان المريخ الذين ندعوا هذه النباتات » .

والواقع أن النباتات الأرضية الدنيا ، كالاشن ، لا تعرض لتغيرات لونية موسمية ، وتنمو ببطء شديد ، يقدر ببضعة مليمترات في السنة . ومع ذلك ، فإن السمة البارزة المميزة « للبحار » المريخية هي تغيرها اللوني الموسمي وتغير حدودها الواضح . أن هذا يضعنا أمام أمر لا بد منه ، وهو أن نستنتج أن نباتات المريخ لا يمكن أن تكون من مرتبة دنيئة كالاشن أو الطحالب . بل أن خواص هذه النباتات (على قدر معرفتنا بها) تشير ، على التقىض من ذلك ، الى أنها مشابهة (ولكن ليس مطابقة تماما) للنباتات الأرضية العليا .

انك ترى أن « منطقة جديدة من الحياة » قد ظهرت نتيجة لمعاصرة ترابية « سحابة صفراء » . هيبت على تلك المنطقة في عام ١٩٥٤ . وعلى الرغم من أنك لا تفسر كيف أن هذا « البحر » الذي تعادل مساحته مساحة أوكرانيا قد ظهر بهذه السرعة ، فسوف افترض مؤقتا أنك مصيب . فكيف تعلق في هذه الحالة أن شيئا كهذا لم يظهر عقب «العواصف الترابية التي لم يسبق لها مثيل والتي أثرت في جو المريخ بأسره في

عام ١٩٥٦ ؟ ولماذا لم تؤد عواصف ترابية أخرى كثيرة إلى ظهور بحار جديدة ؟ وأخيرا ، لماذا لم تؤد هذه الظواهر الدائمة ، وأعني بها العواصف الترابية ، إلى تغطية سطح المريخ كله بالنباتات منذ وقت بعيد ؟

إن الإجابة الوحيدة هي أن التفسير الذي قدمته غير واقعي . والواقع أن العواصف الترابية ليست ممهدا للنمو النباتي في المريخ (وفي الأرض أيضا) . بل هي ، على النقيض ، أعداء النباتات . إن العاصفة الترابية قد تطمر البحار المريخية إذا كانت هذه البحار غير عضوية ، ولنبتها لا يمتد ، قطعاً ، أن « تزرع » نباتات .

والواقع أن من الصعب إرجاع التطور السريع للنباتات على المريخ إلى أسباب طبيعية . بل الأصح ، أن نتعرض أننا إنما نلاحظ تطورا مخططا متربة المريخية اليكر ، وزرعا وإعسا لنباتات سريعة النمو . وربما كانت الظواهر المتناقضة ، التي لوحظت في بعض مناطق المريخ في العقود القليلة الماضية ، ربما كانت دليلا على أن الكفاح ضد الصحراء يطرد بنجاح متفاوت .

ويبدو لي أن رفض فكرة وجود سكان في المريخ على أساس أن الظروف هناك شديدة العسوة ليس مقبعا إلى حد كبير .

فالكانينات العاقلة التي على درجة عالية من الحضارة ، خاصة لو كان التطور الطبيعي قد هيا لها وسائل الوقاية ، يمكن أن توجد ومصل في ظروف ، إذا قيسست بالمعايير الأرضية ، تكون غير ملائمة للحياة .

إن شبكة القنوات العجيبة والسمات الغريبة التي تميز تغيراتها الموسمية تظل الأدلة الرئيسية المؤيدة لوجود سكان المريخ . والواقع أن ما كان يميز إلى حماس « لويل » ، الذي قد سجل في صور فوتوغرافية رائعة التقطها الفلكي الشهير « فيستو ميلين سليفر » ، الذي يرى أن الملاحظات البصرية التي أجريت في مرصد « لويل » قد تأيدت بصفة عامة وبتفصيل عن طريق الصور الفوتوغرافية التي التقطها للمريخ .

والمشكلة ، في رأيي ، هي إيجار تفسير مقبول لهذه الظواهر . إنك تقترح أن الواحات ينبغي أن ينظر إليها على أنها أماكن اصطدمت بسطحها كويكبات كبيرة ، وأن القنوات تكونت نتيجة لهذه الاصطدامات . ولكني أجد من الصعب أن أوافق على هذا التفسير .

ذلك لأن قطرس الواحات يتراوح بين عشرات ومئات الكيلو مترات . والوهاد التي بهذا الحجم لا يمكن أن تتكون إلا بواسطة شهب ضخمة قطرها مئات الأمتار ، بل عدة كيلو مترات ، وإذ تخترق هذه الأجرام الغلاف الجوي المريخي ، فإنها تصطدم بسطحه بسرعة عشرات ، والكيلومترات في الثانية ، وتتفجر مكونة وحادا انفجارية نموذجية . ولدينا على الأرض وهاد نهله - من وهدة « لابرادور » ر قطرها ٢٥ كيلومترا) ، ووهدة « أويروبا » الشهيرة : وليس عيرها . ذلك يرجع أن تكون وهده « نيجورو نيجورو » الإفريقية (قطرها ١٦ كم) ووهده «وردسغورث» (قطرها ١٢٠ كم) قد حدثتا بفعل اصطدام بيزي . ومع ذلك ، فإن الشروخ الشماعية التي اشترت إليها لا تلاحظ في أي من هذه الواحات ، كما أن شيئا من هذا القبيل لا يلاحظ على القمر أيضا .

وبعبارة أخرى ، فإن اصطدام كويكبات كبيرة بالمريخ (وهو ، في الواقع ، بعيد الاحتمال إلى حد كبير أو نادر ، على أية حال) يؤدي إلى تكوين وهاد انفجارية عديدة ، لا إلى « نشرق » قشرة المريخ .

إنك تقول بتشسا به قنوات المريخ بالشروع التي تحدث على سطح زجاج السيارة الأمامي . ولكن هذا التشبيه يناقض الواقع . فالشروع لا تكون أبدا متماثلة وتستدق اعتباطا . ولبن قنوات المريخ تكون شبكة واحدة ، تنتهي فيها كل قناة عند قناة أخرى ، أو عند واحة ، أو بحر ، أو إحدى القلنسوتين القطبيتين . وتشعب كثير من القنوات إلى عدة فروع في الأماكن التي تدخل البحار كأنما لتجلب مزيدا من الماء إلى مناطق الحياة المريخية هذه . وتبتد القنوات بحذاء أقواس دوائر كبيرة ، أعني بحذاء أقصر الخطوط على سطح الكوكب . إن هذه الصورة المدهشة ، التي لا جدل في أنها حقيقية ، لا تحمل أي شبه على الإطلاق لزجاج السيارة المحطم .

كذلك فإن فرضك لا يفسر السمة الرئيسية الثانية المميزة للقنوات ، وأعني بها طبيعة تغيراتها الموسمية . ففي الأرض ، يطرد الربيع من خب الاستواء إلى القطبين . هذا هو المسلك الطبيعي للرياح ، الراجع إلى الزيادة المطردة لاحتسار الشمس . أما في المريخ ، فإن مسلك الربيع غير طبيعي . فهو يطرد من القطبين إلى خط الاستواء ، لأن مصادر الماء في المريخ ليست

عن ٥٠٠ مليون سنة ، اعني منذ وقت قريب نسبيا بالمقاييس الكونية . ولم يكن المريخ ، على الأرجح ، مختلفا في ذلك الوقت عما هو عليه الآن ، ومن ثم فليس من الممكن ان يكون القمران قد تكونا عن طريق الانفصال منه . ولو كانا قد أسرا من الفضاء الخارجي ، لكان مدارهما قد أصبحا أكثر استقامة ، ولكانا قد وقعا في مستويين يختلفان عن مستويهما الحاليين . ذلكم هو الغزير والواقع ان نظرية «شكيلوفسكي» التي لم تكن متوقعة ، والتي اثبت فيها بالبراهين أن «فوبوس» و «ديموس» من اصل صناعي تزيل هذه الصعوبات على أنه ينظر الى هذين القمرين على انهما بقايا حضارة المريخية اندثرت منذ أمد بعيد . ولكن لا أستطيع أن أجد منفذا أوافق من خلاله على هذا الرأي . فقد حسب أن القمرين كانا يتبعان أن يدمرا تماما عن طريق القذف بواسطة الأحجار النيزكية في خلال عشرات الألوف ، أو مئات الألوف من السنين على الأكثر . ولكن هذه الفترات تضارع وجود الحياة البشرية على الأرض . فإذا كان سكان المريخ قد استطاعوا ، منذ عشرات أو مئات الألوف من السنين ، أن يضموا في المدار أقمارا ضخمة ، فإن من الصعب أن نتصور ما الذي دمر الحضارة المريخية . فلو كان ذلك كارثة كونية ، فلماذا لم تترك أي أثر على الأرض ؟ الواقع أن عكس ذلك هو الأقرب الى الحقيقة ، وأن شبكة القنوات التي توصلت العمل دون انقطاع تثبت أن المريخين معاصرون لنا .

«لاني أتوقع أن تثير أكثر الأسئلة تعقيدا وأعني به : اذا كان المريخيون موجودين ليس في خيالنا فحسب ، واذا كانت حضارتهم قد بلغت هذا المستوى الرفيع من التطور ، فلماذا لم يتصلوا بنا ؟ اسمح لي أن أجيب على هذا السؤال في كلمات الاكاديمي «كوبرفيتش» :

« ربما كانوا قد قاموا بزيارتنا منذ عدة آلاف السنين . وتلفتوا حولهم ، وقاموا ببعض الفحوص ، واستقروا رأيهم على أنه لا يوجد ما يستحق أن يغلوه في الأرض . وربما كانوا يزورون الأرض حتى يومنا هذا ، ولكنهم لا يتصلون بنا . لماذا ؟ لاني لعل ثقة تامة من أن مستوى التطور العقل الحالي للإنسان يمكن أن يتجاوز الى درجة تجعلنا نحن ، سكان العالم المعاصر ، نبوء ، من هذا المستوى الجديد ، وكاننا لا نلنا عند مرحلة أسلافنا ، رجال الكهوف » .

كما هي على الأرض ، موارد مائية محلية ، بل مخزون المياه في المناطق القطبية . وفي المريخ ، لا ينتشر الربيع الى خط الاستواء الا عندما يدوب القلتيسونان الجليديتان القطبيتان . فما الذي يدفع المياه ، وما الذي يسبب انتشار الموجه الدائنة ببطء في جميع أرجاء الكوكب وعبرها (لاحظ هذه النقطة) خط الاستواء ووصولها الى خطوط العرض المعتدلة في نصف الكرة المقابل ؟ أهى رياح الربيع المحملة بالماء ؟ ولكن رياحا كهذه لا تهب على المريخ . كذلك فإن جو المريخ الشديد الجفاف يستبعد احتمال أن تكون النيازات المريخية تروى بواسطة الماء المتساقط من الجو . وقضلا عن ذلك ، فإن الماء يتجمد ليلا ، ويتبخر على الفور نهارا ، متخطيا الحالة السائلة . وهذا ، طبعا ، لا يسمح باستخدامه للرعى في الظروف الطبيعية . كما أن خرائط «هيس» المتيورولوجية تبين أن الدورة الجوية في المريخ لا تتفق مع التغيرات الموسمية الملاحظة فيه . وأخيرا ، فحتى لو كانت الرياح تحبل ماء ، فانه لا بد أن تغير اتجاهها عندما تعبر خط الاستواء . ومع ذلك ، فإن الموجه الدائنة تعبر خط الاستواء المريخي باتزان مدهل ، دون أن تغير سرعتها أو اتجاهها .

هذه الصورة غير الطبيعية بأسرها ينبغي أن تفسر ، والتفسير الوحيد الذي يمكنني تقديمه لها هو أن القنوات شبكة رى صناعية مدبرة بعناية وعلى درجة عالية من التقدم التقني . واني لأتفق تماما مع الاكاديمي «كوبرفيتش» الذي قال ان « القنوات تساج العقل وموارد الكوكب المائية الصغيرة تستخدم بدرجة من الحكمة يتبعين معها أن يوجد سكان في المريخ ، اعني كائنات عاقلة » .

انني أشعر أن أكبر قدر من الانتباه ينبغي أن يوجه الى الظواهر الجديدة الفاضحة التي لم تكن معروفة لدى « لويل » . أقول ذلك وفي ذهني الوبيض الساطع الذي تعقبه سحب زرقاء رمادية هائلة ، والذي لوحظ حدوثه في المريخ مرارا وتكرارا . هذا الوبيض شديد اللبمان ويستمر عدة دقائق . وهذه الفترة أطول كثيرا بالنسبة الى الانفجار النيزكي ، وأقصر كثيرا بالنسبة الى الثوران البركاني . كما أن من الصعب أن نعتقد أن نشاطا بركانيا بهذه الكثرة يحدث اليوم في المريخ . فما بالتفسير إذن ؟

ولنتحدث الآن قليلا عن قمرى المريخ . ان النظرية الشائعة هي انهما لابد أن يكونا ، بناء على تطور مداريهما ، قد ظهرا منذ وقت لا يقل

قراءة في فكر.. آحاد هاعام

د. نازك إسماعيل عبد الفضاح

وقد كون آحاد هاعام مدرسة فكرية جديدة للصهيونية عرفت باسمه - **الأحاد هباعامية** - أو **الصهيونية الروحية**، فهو يعتقد أن الجنس اليهودي وقد تشتت في العالم فقد القيود والروابط التي تفرضها الشريعة عليهم ، لذلك فلا بد من إنشاء مركز روحي لليهود في فلسطين ، مركز يتطلع اليه كل اليهود في العالم على أنه وحى ثقافتهم ومرشد روحهم ، حسب ما كان يتطلع إليه يهود الدياسيورا في الماضي إلى القدس . كما أنه لا يؤمن مطلقا بالأساليب السياسية والاقتصادية لتأسيس هذا المركز ، التي كان ينتهجها الزعماء البارزون للصهيونية وعلى رأسهم **تيودور هرتسل** .

في مفترق الطرق ...

وقد اشتهر **آحاد هاعام** ككاتب مقال ... فقد كرس جهده لخدمة قضية اليهود القومية عن طريق مقالاته التي جمع معظمها فيما بعد في كتاب واحد تحت عنوان « في مفترق الطرق » ، وهو على الرغم من تفكيره الفلسفي الذي تنطوي عليه مقالاته فإنه يعبر عنه بأسلوب واضح وبلفظة بسيطة استقاها من لغة الكتاب المقدس . وهو وقد أطلق على نفسه اسم « واحد من الشعب » يعتبر نفسه المسئول عن أفهام هذا الشعب قضيته ، ولهذا الغرض يستخدم الأسلوب السلس المبسط والجملة المركزة السهلة التركيب مبتعدا عن كل لغو وتعقيد حتى يمكن للقارئ العادي أن يفهمه وأن يستوعب ما جاء في مقاله من أفكار وبيانات .

آحاد هاعام (معناه : واحد من الشعب) هو

اسم القلم للأديب اليهودي الروسي **أشير جيميز بوج** . ولد في أوكرانيا سنة ١٨٥٦ وتوفي في تل أبيب سنة ١٩٢٧ . نشأ وسط عائلة من المسيحيين (طائفة دينية أول ما ظهرت كانت بين اليهود البولنديين في القرن ١٨ وتعاليمها تضع الفكر الديني والأحاسيس به في الاعتبار الأول دون إلهتيم بالطقوس الدينية) فشب مؤمنا بأفكارهم . درس في صباه التلمود حتى أصبح علامة في الشئون الربانية ، كما تعمق في دراسة الكتاب المقدس . وفي أوديسا حيث استقر زمنا بدأ من عام ١٨٨٤ شق لنفسه طريقا في ميدان العمل القومي . وهناك بدأ نشاطه الأدبي حيث كتب مقاله الأول سنة ١٨٨٩ « **ليس هذا هو الطريق** » وفيه عبر عن مبادئ وأفكاره الأساسية التي تجسدت في الرابطة الصهيونية « **أبناء موسى** » التي أنشأها في نفس العام ، والتي انضم إليها الأعضاء البارزون في جمعية « **مخبي صهيون** » . وقد وضع أهداف هذه الرابطة الصهيونية في مقاله « **طريق الحياة** » وتلخص في ضرورة تحسين وتطوير التعليم العبري ، خلق الأدب العبري ، كذلك الاهتمام بالاستيطان في فلسطين ، وتطبيقا لأهداف الرابطة قام عام ١٨٩١ - بمساعدة مجلس أبناء موسى في أوديسا - بإنشاء مدرسة في يافا انتهت سنة ١٨٩٤ حيث بدأ في نشر دائرة معارف باللغة العبرية تحت عنوان « **كنز اليهودية** » .

عند غياب موسى ألتقى الوصايا العشر من ربه •
ويحاول أحاد هاعام إبراز ما ذكر عن موسى من
مناورة وصبر وتحمل للصعاب رغم كل ما لاقى من
عناد هذا الشعب ومن عدم تفهيمه للرسالة التي
بعث بها الرب اليهم - لم يساس موسى بل راح
يعلم ويقوم ويدير الجيل الصاعد بعد أن هلك جيله
في الصحراء اثر حكم الابدانة ، مؤمنا بأن قلة
متعلمة خير ألف مرة من كثرة جاهلة ، وبأن هذه
القلة الطيبة ستكثر يوما حتى تصبح شعبا كبيرا .
وهنا نرى بوضوح أن هذا المبدأ هو ما تبنته - من
الناحية السياسية - جماعة « بنى موسى » التي
كان يرأسها أحاد هاعام •

وفي فورة حماسه للصهيونية الروحية فسند
الصهيونية السياسية ، ينادى أحاد هاعام بضرورة
بناء هذا الشعب من جديد وخلق معنوياته وتعليمه
وتهذيبه ليكون خلقا خصباً لتعاليم الصهيونية •
وضرب - تأييدا لأقواله - مثلا على فشل جهود
موسى حين حاول بث تعاليمه في شعب لم يكن
مؤهلا نفسيا أو عقليا لتلقي هذه التعاليم •

وفي مقال « موسى » الذي نعرضه الآن نستطيع
أن نتبين فلسفة وآراء وأفكار أحاد هاعام مركزة
بحيث تقنى عن قراءة مقالاته الأخرى إذ يقول :

حين أسمع البساحين يتفلسفون حول تأثير
« أبطال التاريخ » على سير حياة الجنس البشرى ،
فيقول بعضهم : « الأبطال هم خالقو التاريخ ،
والشعب ليس الا مادة لخلقهم • ويقول البعض
الأخر : لا ، لأن الشعب هو القوة الأصلية و«أبطاله»
في كل جيل هم نتيجة حتمية لحالة هذا الجيل • •
حين أسمع هذه المناقشات ، أقول لنفسى : ان
الفلاسفة معرضون لعدم الرؤية الواضحة الشاملة
لما أمامهم ، وهم يركزون في البحث عما هو
قريب منهم بطرق معقدة ، ان الأمر هنا واضح ،
لأن أبطال التاريخ الحقيقيين ، أى هؤلاء الذين كانوا
قوى فعالة في حياة الجنس البشرى لأجيال طويلة ،
ليس من الضروري أن يكونوا مخلوقات حسنة
موجودة في كل الأوقات ، في الحقيقة أن لكل بطل
تاريخي صورة روحية تعيش في خيال الشعب على
نحو يختلف عن تلك الصورة التي تعيش في
الواقع هذه الصورة الخيالية التي يخلقها الشعب
حسب احتياجاته ورغباته وميوله ، هي في الواقع
البطل الحقيقي الذي يستمر تأثيره ، ويبتدأ أحيانا
إلى آلاف السنين ، وليس في الأصل الحسنى الذي
كان موجودا زمننا قصيرا ، والذي قد يختلف
اختلافا تاما عن الصورة المرسومة في خيال
الشعب •

ومقالاته كلها تدور حول مبدئه الأساسي الذي
وضحه في مقاله الأول ، لكنه يعبر عنه في كل
مقال بطريقة تختلف عن عرضه له في المقالات
الأخرى ، فهو يتناول المشكلة في كل مرة من
زاوية جديدة ، وقد اختار لها موضوعا متفلقا قد
يتعلق بالدين أو بالفلسفة أو غيرها ، ويبدأ في
معالجتها بوسائل متغيرة تدور كلها حول بؤرة
واحدة فيها يستقر مبدئه الأساسي ، وهو بسبيله
هذه يحاول إبعاد كل ملل وسام عن القارى •

ويعتبر مقال «موسى» - وهو موضوع البحث -
نموذجاً لمقالات أحاد هاعام التي جعلها مسرحا
تدور فيه آراءه عن الصهيونية الروحية التي
يجمل لواها •

**وأحاد هاعام إذ يتناول قصة سيدنا موسى التي
وردت في التوراة - والتي يعرفها كل يهودي -
فانه يعرضها من زاوية جديدة ذات مطابقة لأرائه
ومبادئه • ونخرج منها حتمية الإصلاح الروحي
 لليهود ، وضرورة تطهير نفوسهم بعد أن شوهتها
العبودية التي وقفوا تحت كاهلها آلاف السنين •
العبودية التي وصفهم بها موسى والتي تغفلت في
طبيعتهم حتى أصبح من العسير على نبي مرسل من
عند الله أن يجعل منهم أسيدا مهما نالوا من حرية •**

ومن وجهة نظر هاعام أنه ماجدوى أن يأتي نبي
- كموسى - أو جماعة من بعده بألاف السنين -
كرعاة الصهاينة - فيأخذوا بيد اليهود لخلق وطن
قومي لهم ، بينما الشعب مريض في ذاته بعد أن
كبلته العبودية بقيودها على مر الأجيال وتركت
آثارها واضحة في طبيعته •

كيف لهذا الشعب أن يجاهد ويحارب من أجل
وطن قومي وهو غير مؤمن بالمبدأ ذاته • ان الشعب
لا يزال يفضل ابقاء تحت نير العبودية عن الجهاد
والعمل على تحقيق هدف أقل من الزعماء السياسيين
لأنه لن يكسب من وراء ذلك سوى عداوة الشعوب
المجاورة •

شعب متدهور الاخلاق

وفي هذا المقال يعرض أحاد هاعام صورا عديدة
عن فساد نفسية هذا الشعب وتدهور أخلاقه • •
الشعب الذي لم يشكر موسى على حسن صنيعه
وانقاذه لهم من براثن العبودية في مصر القديمة ،
بل راح ينتهز الفرص للاستهانة بالرسالة التي
جاءهم بها من عند الرب ، فهم يخونون ويغدرون
حتى لقد وصل بهم الأمر الى عبادة الجبل الذهبى

وحيث أرى المثقفين يقرّون أنفسهم في تراب الكتب والمخطوطات القديمة، لبحث «أبطال التاريخ» في صورتهم الحقيقية، وهم مع ذلك ينقون بأنهم يستنفذون بصبرهم من أجل «الحقيقة التاريخية»، أقول لنفسي: كم أن المثقفين عرضة للمبالغة في تقدير قيمة أخبار هؤلاء الأبطال، وغالبا ما ينجب عن بالهم هذا الأمر البسيط، بأن كل حقيقة أثرية قديمة ليست حقيقة تاريخية. أن الحقيقة التاريخية هي التي تكشف عن القوى الفعالة في حياة المجتمع الانساني. أن كل امرئ أدى عملا كبيرا فهو صورة خيالية، قوة تاريخية فعلية. وهما يعتبر وجود البطل حقيقة تاريخية. وكل امرئ لم تبرز صورته في سير الحياة العامة، حتى ولو لم يحط وجوده الحسي في وقت من الأوقات بالشك، فهو ليس الا واحدا من عشرات الألوف الموجودين. أن وجود كليهما في حد ذاته - بالمفهوم الحسي - هو «حقيقة» لكنها حقيقة لا تقدم ولا تؤخر. لذلك كان الوجود التاريخي هو الذي يتضمن البطل الذي يقدم عملا.

ان فريتز مثلا لم يكن سوى صورة خيالية، ولكن تأثيره على جيله كان هائلا، فقد كثر بسببه عدد المنتحرين، أي أنه موجود حقيقي بالمفهوم التاريخي أكثر من الوجود المادي لأي أشكنازي عاش في نفس الجبل لا في الخيال بل في الوجود الحقيقي. ثم مات وراح في طي النسيان وكان كما لم يكن. لذلك فاني لا أحرك ساكنا حين تصيد المثقفون أي «حقيقة» جديدة خاصة يبطل تاريخي معروف، ويؤكدون بالأدلة أن فلانا البطل القومي الذي عاش في قلب الشعب وأثر على سلوكه لم يكن ولم يخلق، وأن وجوده المادي لم يكن اطلاقا يشبه صورته التي اطلعت في خيال الشعب. في هذه الأحوال أقول لنفسي: كل هذا جميل. بالطبع ان هذه «الحقيقة» سيوف تمحو أو حتى تغير فكرة واحدة أو فصلا واحدا في كتب الآثار القديمة. لكن التاريخ لن يمحى بطله ولن يغير ارتباطه به من أجل هذا، لأن التواريخ الحقيقية ليس له شأن بفلان ابن فلان الذي مات ولم يكن معروفا الا للمثقفين وليس لعامة الشعب. أن التواريخ يعرف فقط البطل الحى الذي اطلع في القلوب. وكان قوة فعالة في الحياة، وماذا يهمه اذا كانت هذه القوة في وقت من الأوقات إنسانا حيا يمشى على اثنين، أو لم يكن في الأصل سوى صورة ذاتية اطلق عليها اسم إنسان محسوس؟ ان وجوده مؤكد لديه لأن عمله محسوس لديه.

وبناء على ذلك فاني حين أقرأ الهجادا (قوانين

وأمثال وأساطير ومواعظ عن القديسين من اليهود) في ليلة الفصح وروح موسى بن عمران - بطل الأبطال هذا الذي وقف كعمود نور على عتبة تاريخنا - حين ترفرف روحه أمامي رافعة إياه إلى «العالم الأعلى»، لا أشعر في تلك الساعة مطلانا بهذه الأسئلة والشكوك التي يعيرنا بها حكماء الشعوب الأخرى: هل كان موسى الرجل موجودا حقا، هل عاش حقا وعمل بصورة تتوافق مع تلك التي تقبلتها أمتنا. هل كان حقا «مخلص إسرائيل» الذي أعطى هذه التوراة المحفوظة لدينا، وما شابه ذلك من الأسئلة. اني أرفض وأدحض ذلك كله بجواب بسيط ومختصر: ان موسى الرجل الأول الذين يطلبون توضيح وجوده وماهيته تكوينه ليس الا موضوعا للمثقفين مثلكم ولكننا لنا موسى آخر. موسى الذي تحدثت صورته في قلب شعبنا من جيل إلى جيل والذي لم يكف تأثيره على حياتنا القومية منذ القدم حتى الآن. أن وجود موسى التاريخي لا يعتمد مطلقا على أبحاثكم، وحتى اذا نجحتم في توضيح وثبات أن موسى الرجل لم يكن موجودا أو لم يكن على صورته، فإن ذلك لم ينقص قدر أنبله من الوجود التاريخي لموسى المثالي، هذا الذي سار أمامنا ليس فقط أربعين عاما في صحراء سيناء بل آلاف السنين في كل «الصحراوات» التي سرنا فيها من مصر إلى حيث نحن.

ولأن وجود موسى لا يحوطه عندي أدنى شك، كما أن ماهية تكوينه واضحة عندي وغير عرضة للتخمين عن طريق أي «اكتشاف» اركيولوجي، فاني أقول ان هذه المثالية خلقت في روح شعبنا - والرب (يخلق الانسان) على صورته. وعن طريق هذه الصور يحقق روح الشعب رغباته الدقيقة المتأصلة في تكوينه. لذلك فلا يمكن - كما هو معروف - أن تستغني كلية عن «الزخرفة» الكثيرة والغريبة، كما انه لا يمكن أن تفصل في متاهة التفاصيل حول المبدأ الاساسي، لكننا حين نتأمل الصورة، يجب أن نهتم فيها دائما عن المبدأ الاساسي الذي من أجله تكونت الزواة ونبتت وخرجت عنها الشجرة كلها.

ولذلك فاني حين أتأمل المسورة (نظام القراءة الصحيحة لنص التوراة، والمسورة تمثل عملا أدبيا جماعيا لعدد من العلماء اليهود يطلق عليهم اسم المسورائين) بشأن موضوع موسى أسأل نفسي قبل كل شيء: ما هي طبيعة موسى؟ أي من أي نوع تكون المثالية القومية التي تجسدت في موسى؟ أي تشبه صورة بطل الحروب، صورة

بطل الفكر النح .. ونحن حين نتمعن النظر في صورة علينا أن نوضح لانفسنا أولا ما هي خاصية النموذج الذي تخيله الرسام واراد أن يعبر عنه بصورة .

و حين أتأمل صورة موسى أعود فاسأل : هل هو رجل حرب ؟ لا .. لأنه ليس في الصورة أى رمز لقوة الذراع ، فنحن لم نصادف موسى ولو مرة واحدة قائدا لجيش أو صائغا لمجرات حربية مع العدو .. حقا لقد رأيناه في ميدان المعركة فى حرب العمالقة (قوم من نسل عيسو بن اسحق بن ابراهيم .. كانوا يقطنون جنوب فلسطين وعمل عداه مستمر مع الاسرائيليين) .. ليس كمحارب بل كمراقب لسير الحرب بينما يندق على أبطال اسرائيل من روحه الأخلاقية ولم يشترك مطلقا فى الحرب ..

هل هو رجل سياسة ؟ لا .. انه ليس كذلك . لأنه حين اضطر الى الامتنسال أمام فرعون والى التعارض معه حول أمور سياسية .. أعوزته طلاقة اللسان واستعان بهارون أخيه الذى كان له (سفر الخروج : اصحاح ٤ آيات ١٥ ، ١٦) .

هل هو مشرع ؟ .. ليس هذا أيضا .. لأنه من المعلوم أن أى مشرع يشرع القوانين لأبناء جيله بما يتفق مع احتياجاتهم فى ذلك الوقت وذلك المكان الذى يعيش معهم فيه . لكن موسى يشرع القوانين للمستقبل ، لجيل لم يأت بعد . وعلى أرض لم تحتل بعد .. ولم تحف المسورة عنا انه من بين الشرائع المنسوبة الى موسى ما خرج الى حيز التنفيذ بعد عدة أجيال ، ومنها ما لم يتحقق بعد ..

اذن ما هو موسى ؟

لقد فطنت المسورة الى التعريف بموسى وعلمتنا باقوال جليلة : « ولم يبق بعد فى اسرائيل نبي مثل موسى » (سفر التكوين اصحاح ٣٤ آية ١٠) .. نبي هو موسى ، وليس نبيا كسائر الأنبياء الذين تجلى وجودهم الحسى بين شعبنا بصورته الحقيقية فى عصر الملوك فقط ، الا أن الاجيال المتأخرة قد وصفت موسى بأنه « سيد الأنبياء » .. انه الصورة الخالية للنبوة الاسرائيلية بمفهومها الخالص ..

أعود فأتأمل كل ذلك من خلال قراراتى ومن خلال التمعن فى شأئ تكوين النبوة الاسرائيلية ، فأرجع كل شئ الى الأصول الآتية :

هناك صفتان أساسيتان للنبي ، بهما يختلف عن سائر بنى الانسان :

أولا : ان النبى هو رجل الصديق ، فهو يرى الحياة كما هي ، يحفظ أغراضها بلا أى ميول شخصية ، يقول ما يرى طبقا لما رآه تماما . انه يقول الصديق لأنه يرغب فى ذلك ، لا لأنه بحث ووجد ، بل لأنه ملزم ، لأنه مجبر على فعل ذلك ، ان له مع الصديق ارتباط خاص ليس فى مستطاعه أن يتحرر منه ، حتى ولو أراد أن يتحرر . وجميل قول أحد الباحثين الانجليز : **كارليل** .

« ان فى استطلاع أى انسان أن يصل الى مستوى النبى فى طلب الصديق ، ولكن لتحقيق ذلك عليه أن يتمتع بقوة ارادة وأن يبذل جهدها فخصيا فى سبيل ذلك »

ان النبى لا يملك الا أن يكون كذلك لأن هذا هو جوهر طبيعته .

ثانيا - ان النبى انسان متطرف : انه يقصر عقله وقلبه على مثاليته ، فيها يجد نهاية الحياة ، ومن أجلها يريد أن يستعيد الحياة الى أبعد حد . انه يطوى فى قرارة نفسه عالما كاملا مثاليا ، وهو يبذل جهده لاصلاح العالم الحسى الخارجى . انه يعلم علم اليقين أن ذلك يجب أن يكون ، وهذا يكفيه لكى يتفانى فى أن يحوله الى حقيقة واقعة . انه لا يستطيع أن يجادل فى هذا الشأن ولا يمكنه الا أن يجاهد فى سبيل تحقيقه ولو عارضه الوجود كله .

ومن هاتين الصفتين مما تبرز صفة ثالثة وهى : **سلطة الصديق المطلق فى نفس النبى فى زو له وفى عمله .** وبكونه رجل الصديق لا يمكنه الا أن يكون أيضا رجل العدل . فما هو العدل اذا ان لم يكن الصديق ذاته . ولكونه مثاليا فى صدقه فهو لا يستطيع أن ينحرف بالعدل كما انه لا يستطيع أن ينحرف بالصديق لأى هدف ثانوى . **ان عدل النبى هو عدل مطلق خالص ، يتحرر من القيسود والاحسود التى تتصل بالحاجات الاجتماعية والميول الشخصية .**

ان النبى لا يستطيع أن يعدل الحياة كلية طبقا لميول روحه من جهة ، ولا أن يخذل نفسه ويتجاهل نواحي النفس فى الحياة من جهة أخرى . كما أنه لا يستطيع أن يستسلم مطلقا لحياة العاصر التى انغرس فيها .

ان هناك فكرة شائعة تعتبر النبى قبل كل شئ « متشبه بالمستقبل » . حقا انه ليس للنبى فى

عالمه الا روى قلبه بشأن المستقبل لـ «آخر الايام»
بهسا يفرح ويعزون من وقت لآخر ، حين تمتلئ
«كاس الازمان» ولا يملك هو الا أن يستغث
ويستخط على الاثم الذي يراه من حوله فى حياة
الحاضر .

وكما أن النبى لا يمتثل لحياة الساعة ، كذلك
فإن حياة الساعة لا تمتثل له ، ولا تتقبل تأثيره
الروحى على طريق الاستقامة الذى يعبر أولا
مسالك معروفة ، فيها يتكيف مع ظروف الحياة
الخارجية حتى يستطيع أن يصمد امامها . هذه
المسالك التى يمشيها بعض «الرسل» الذين لا يستطيعون
أن يضلوا حقا الى مستوى النبى ، وتعتبر غاية
غريبة بالنسبة اليهم . ولكنهم قريبون اليه
بروحهم أكثر من العامة وقادرون على التأثير به الى
حد مملوم . هؤلاء «الرسل» هم كهنة المثالية
النبوية ، الذين يقفون بينه وبين الحياة ، ويسرون
تأثيره فى طرق موجبة غير ملتفتين الى طهارة هذه
الطرق .

هكذا تصور لنفس النبى فى صورته الطاهرة .
إننا نجد الخطوط الانسانية لهذه الصورة فى كل
أنبياء الصديق ، الذين قاموا على اسرائيل من أيام
هوشع وعموس حتى ارميا وحزقيال ، ولكنهم
بنيهم تسطع الصورة المثالية لسيد الانبياء بكل
بهاؤها وضيائها .

الصراع بين النبى وبين الحياة

حين اتهم موسى تعليمه وخسرج الى معترك
الحياسة ، صار يطلب الحق والعدل عندئذ بنا
النزاع الابدى بين النبى وبين الحياة .

«رجل مصرى يضرب رجلا عبريا» (سفر
الخروج : اصحاح ٢ آية ١١) القوى يركل
الضعيف بكبرياء : كانت هذه الظاهرة هى قصة
كل يوم . فيثور النبى ويساند الضعيف . وحين
يتعرف على الحياة أكثر اذا به يصادف ظاهرة
أشد ايلاما : « اثنان من العبريين يتشاجران » (سفر
الخروج : اصحاح ٢ آية ١٢) أخوان ،
كلاهما ضعيف ، كلاهما عبد لفرعون . وحين
يرامى يتضاربان ، تثار روح العدل فى قلبه
ويشتعل غضبه بسبب نزاع لا شأن له به .
ولكنه قد أدرك هذه المرة انه ليس بالأمر الهين
أن يحارب حرب العدل لأن الحياة أقوى منه .

ومن يريد أن يقف عكس تيارها تؤدى به للحظر .
ولم تقده هذه التجربة فى أن يكون بصيرا
بالعواقب ، حريصا على نفسه ، أن غيرته على
العدل تسببت فى طرده من بلده وموطنه .

ويذهب باحثا عن مكان جديد يقيم فيه .
وبينما هو جالس الى البئر خارج المدينة ، ولم يجد
بعد صحبة تستضيفه . . . اذا به يسمع صوت
العدل مرة أخرى . . . فيهرع للمساعدة حالا .
لم يكن عبريان يتشاجران هذه المرة ، بل أبناء
شعب آخر ، شعب لا يعرفه . ولكن ماذا يهم ؟
إن النبى لا يفرق بين انسان وانسان ، ولكن بين
صالح ومذنب . . . فهو يرى رعاة اقوياء يسلبون
حق نساء ضعيفات «فقام موسى وساعدهن» (سفر
الخروج : اصحاح ٢ آية ١٧)

هذا هو كل ما تعرفه عن حياة موسى الى حين
وقوعه امام فرعون ، وعمره آنذاك ثمانون عاما .
ولم تحسب المسورة كل هذه السنين ، ولم يهتم
بأحداثها ، لأن هذه السنوات لم تكن سوى تمهيد
واعداد لمهمة النبى ، اذا استثنينا هذه الاحداث
الثلاثة التى صادفت النبى فى خطواته الاولى على
مسرح الحياة . ونحن نرى أن ثلاثتها مضبوطة
واحدة : **صراع النبى مع الحياة من أجل الحق** .
وهذا الصراع هو الذى أرادت المسورة أن تؤكد
لكى تثبت لنا أن النبى متزوج بنزعاته النبوية
حتى فى أول طريقه . وينسحب هذا على بقية
سلوكه ، لأنه بعد ذلك أيضا « فى كل أيام تجواله
الطويلة ، لم يكف عن شن حرب العدل والحق
بلا توقف الى أن حانت الساعة ليكون مخلص
شعبه ويعلم الحق لبنى الانسان . . . لا بالنسبة
لجيله فقط بل لأجيال كثيرة .

وحلول هذه الساعة العظيمة كانت فى
الصحراء ، البعيدة عن ضجيج الحياة . فحين
أراد النبى أن يعيش فى سلام ، بعد أن هلك
نفسه فى حربه الابدية ، ترك الناس وعمل كراعى
غنم ، يذهب بها الى الصحراء : « وجاء الى جبل
الرب ، الى حوريب » (سفر الخروج : اصحاح ٣
آية ١) . وهناك أحس بأن الراحة بعيدة النال .
وشعر انه لم يكمل رسالته بعد . أن تممة قوة
خفية فى أعماقه تدفعه وتقول له : ماذا لك هنا ،
اذهب اعمل ، اذهب حارب ، فلماذا خلقت . وهو
يريد أن يشغل نفسه عن هذا الصوت ولكنه
لا يستطيع . ويسمع النبى « صوت الرب » فى
أعماقه سواء أراد أو لم يرد ، « فقلت له لى أذكره

(يقصد فلسطين) التي حمل لواءها في قلبه حتى الآن استقام على يد شعبه هذا الذي يخرج من بيت العبودية .

والمبدأ كبير وجميل جدا * حتى أن النبي قد نسي للحظة كل العقبان التي في طريقه ، فأذا به يتخيل نفسه فعلا في مصر وسط شعبه * حقا لن يذهب لفرعون وحده * * يصرف هذا منذ البداية ، لأن رجلا مثله لا يعرف التملق لن ينجح في استمالة قلوب الملوك لرغبته لكنه سيأتي أول كل شيء إلى شعبه ويجمع «شيوخ إسرائيل» ، سوف يكشف لهم أولا عن البشرية الكبيرة ، أن الرب تذكركم ، وتفهمه خيرة الشعب ، «ويسمعوا لصوته» ، ويذهبون معه إلى فرعون ليباغوه كلمة الرب باللغة التي يفهمها ولكن ماذا يحدث إذا لم يستجب «شيوخ إسرائيل» لصوته لأنهم لم يصدقوا رسالته ؟ ، حينئذ يعرف ماذا يفعل لن يرضع هبسا ما تعلم في بيت فرعون في يد السحرة * حقا إن نفسه تبغض السحر ، ولكن ماذا يفعل ولم يصدقه «شيوخ إسرائيل» وليس هناك ثمة طريق آخر إلى قلبهم .

إن « أبناء الرب » أيضا يستقنون ، والنبي في حياته « غلظت سقوطه » فيها تقادره نبوته ، ويجذبه « اللحم والدم » إلى واقع الحياة ، ولكنه لم يكف لحظة أن يكون ما يجب أن يكون ، ما هو مجبر أن يكون ، رجل الصدق والعدل * وكادت تخطر ببال موسى فكرة : أن يجتذب له القلوب بالسحر والشعوذة * و «النبي» في داخله يعارض بشدة هذه الفكرة الغريبة «كن ، لا تكون» ؛ فمذ بدأ يسمع «صوت الرب» كانت اللغة أداة تقديس فقط ، صورة ظاهرة للصوت الإلهي الذي في أعماقه * ولكن «رجل كلام» (سفر الخروج : اصحاح ٤ آية ١٠) رجل يجعل من البلاغة سلاحا للحصول على أغراضه دون أي ربط بما يجيش في صدره * * انه لم يكن رجل كلام «لا من الأسى ولا أول أسى» ، ولن يكون اليوم ولا الغد أيضا . لن يدفع ثمنا كهذا حتى من أجل خلاص شعبه . وإذا لم يتحقق الهدف إلا عن طريق السحر فليتحقق على يد آخرين ، أما هو فسيبقى بصدقه وحيدا في الصحراء « يادري ارمسل من ترسل » (سفر الخروج : اصحاح ٤ آية ١٣) .

ولكن ليس من السهل على النبي أن يبقى في الصحراء * النار المضطربة داخله أصبحت الآن لهيبا يحفره على العمل * هذه النار لن تخدم ولن

فكان في قلبه كنار تشتعل مغلقة على عظامي وتعبت من التحمل ولم أستطع * .

ويذكر النبي أنه في شبابه ، حين اعتارك الحياة لأول مرة ، كانت النار تشتعل في قلبه ، ولم تدعه في راحة * ولم تخمد في صدره النار ، رغم ما بذل من جهد لكي يسود العالم الحق * ولم يتجسس بعد في مهمته ورغم أن الحرب قد استنفذت أجمل سنين عمره كما استنفذت قوته ، حتى وصل إلى الشيخوخة . رؤسوف تتخلي عنه تضارته حالا فيصير كشجرة عقيمة بلا ثمار ، مثل هذه الشجرة التي أمام عينيه * .

الآن يمكنه أن يعيد طرقا جديدة لتحقيق هدفه وليحصل في شيخوخته ما لم ينجح في الحصول عليه في صباه * ماذا يجد أن يفعل ولم يفعله ، ولماذا لا تزال النار تضطرم في قلبه وتقلق راحته الآن ؟ .

ويسمع النبي فجأة « صوت الرب » في أعماقه - الصوت المرووف لديه جيدا - يتأديه من أعماق قلبه . « أنا اله آبائك » لقد رأيت ذل شعبي في مصر ، اذهب الآن فأرسلك إلى فرعون فتخرج شعبي بني إسرائيل من مصر » (سفر الخروج : اصحاح ٣ آية ٦ - ١٠) .

اله آبائه ، ذل شعبه ، كيف استطاع نسيان ذلك حتى الآن ؟ لقد عبد اله العالم بصدق وإخلاص ، وحارب كبطل من أجل نصرة الحق ، في مدين وفي كل مكان وطئته قدماء ، تفاني دائما في انقاذ المظلوم من يد ظالمة والتي مواعظ عن الحق ، عن السلام وعن الصدق ، ولكنه نسي اله آبائه ونسي شعبه ، فلم يخطر بباله الذل الذي يلغاه في أرض مصر * .

ويزدهر أمل جديد في قلب النبي ، ومن لحظة لأخرى يقوى ويكبر ، ومعهم يشعر أن قوته تشتد وأن شبابه يتجدد * الآن يعرف الطريق إلى الهدف الذي سعى وراءه طيلة أيامه * لم تنفذ قواه بصد مسح أناس غريباء كان هو في نظرهم غريبا ، وعلى الرغم من سكنه معهم سنين طويلا ، لم يهتموا به ولم يصغوا لدروسه * وإذا نادى باسم ربهم لم يصدقه * لكن الآن هو ذاهب إلى أخوته أبناء شعبه وسيتحدث إليهم باسم اله آبائهم وأبائهم ، سيعرفونه ويحترمونه ، سيفهمون كل ما يتحدث به وسيفعلوه ، ومملكه الحق والعدل

تتميه براحة الى أن يجد طريقا ليخرج تفكيره الى
حين التنفيذ .

وأخيرا يجد النبي مطلبه ، « المرشد » الذي
يبلغ رسالته للشعب . ان له آخا في مصر ، من
سبط لاوى ، يعرف كيف يستقل الكلام طبقا
لحاجة الزمان والمكان . سيصدقوه بدون سحر ،
ويذهب معه الى الشيوخ وإلى الملك أيضا . ان
« كاهن » المستقبل يعرف كيف يجد المفتاح المناسب
لقلوبهم . . . وتحدث اليه . . . ويتحدث هو عنك
الى الشعب فيكون لك فما وتكون له الهاء (سفر
الخروج : اصحاح ٤ آيات ١٥ ، ١٦)

وتحقق الهدف الاول . غرق فرعون وجنوده
في البحر الابيض . ويقف موسى على راس شعبه
الحر لقيادته الى ارض الآباء «حينئذ يغنى موسى»
(سفر الخروج : اصحاح ١٥ الآية الاولى) . لقد
فاضت أحاسيسه وانصهرت في أغنية ، وهو
سعيد . ولم يعرف النبي حينئذ انه لم يزل في
بداية الطريق ، حيث لم يبدأ بعد العمل الأصلي
والأكثر صعوبة . فقد هلك فرعون ولكن أعماله
ما زالت قائمة . السيد كتب عن كونه سييدا ،
ولكن العبد لم يكف عن كونه عبدا ، والشعب
الذي تعلم في بيت العبودية جيلا بعد جيل ، لن
يستطيع أن يستاصل من قلبه آثار هذا التعليم
مرة واحدة . . . وأن يكون حرا حقيقيا حتى بعد
أن أزيحت عنه الأغلال .

ولكن النبي يؤمن بالقوة المثالية . . . وهو يعلم
تماما أن المثالية الكبرى التي يستطيع أن يقدمها
لشعبه هي أن يتمكن من استئصال العبودية
المتأصلة في نفس الشعب ، وأن يخلق قلبا جديدا
لهذا الشعب ، قلبا مملوءا بالقوة والرغبة في
السمو كما تتطلب منه رسالته الكبرى . . . ويجمع
النبي شعبه « تحت الجبل » ويقترح أمامه السماء
وسماء السموات ويبره « اله آبائه » في صورة
جديدة بكل عظمتها الأبدية .

« أن لي كل الأرض » (سفر الخروج : اصحاح
١٩ آية ٥) ليس كما حسبت حتى الآن ، أنتم
وباقى الشعوب - نادى اله اسرائيل من «وسط
النار» - ان لكل شعب ودولة آلهة لهم ، أقوىاء
يجارون بعضهم البعض ، ويهزمون بعضهم البعض ،
كالشعوب المستعبدة لهم . . . ليس كذلك . . . ليس
في العالم اله اسرائيل فقط واله مصر فقط . . .
ولكن اله واحد . . . كان وكائن وسيكون هو

سيد كل الأرض وحاكم كل الشعوب ، هو اله
آبائكم . العالم كله من صنع يديه ، وقد خلق
الإنسان على صورته ، ولكن أنتم يا بنى ابراهيم
مختاره . . . اختاركم لتكونوا له شعبا مختارا
« مملكة كهنة وشعب مقدس » (سفر الخروج
اصحاح ١٩ آية ٦) ، فلتقدسوا اسمه في العالم
وتكونوا آية لبني الإنسان ، وتقيموا حياتكم
الخاصة والاجتماعية على أسس جديدة مشبعة
بروح الحق والصدق .

« فلتتبع الصدق » (سفر التثنية اصحاح
١٦ آية ٢٠) ، « فلتبتعد عن قول الكذب » (سفر
الخروج اصحاح ٢٣ آية ٧) لا تتوعد الى الأبداء .
لا تؤذي الغريب ، اليتيم ، والأرملة ، ولا ترحموا
كفة الضعفاء أيضا ، ولا تؤيد المسكين في أمره . . .
لا بفض وغيره ولا حب وعطف ، فكلها تفسد
الحظ وتعوج المستقيم بل التزاموا الصدق والعدل

« هل سمع شعب صوت الرب يتكلم من وسط
النار » (سفر التثنية اصحاح ٤ آية ٣٣) أشياء
سامية كهذه ، والشعب الذي سمع مثل هذا
والذي كان غارقا في العبودية والاهانة مئات
السنين ، كيف يمكنه الارتقاء من ذلك ، وكيف
لا يشعر بكل خليجات قلبه بالنور الذي يشع عليه
لتطهيره من دنسه ؟ .

هكذا يفكر النبي ، والشعب مقتنع بهذا
التفكير بل وينادى بصوت واحد : « سنفعل كل
الاشياء التي قلتم » (سفر الخروج :
اصحاح ٢٤ آية ٣)

ويترك النبي المعسكر بقلب مطمئن ، ويذهب
ليتبعه على راس الجبل ، وليتم شريعة الصدق ،
ولكن لم يضر وقت طويل على غيبة النبي عن أعين
الشعب حتى انفجر في داخلهم الاحساس بالعبء .
وفي لحظة واحدة انهضت «أبراج الروح» التي
شيدها النبي على أسس ايمانه بالقوة المثالية .
«صوت الرب» اختفى أمام «صوت الشعب» .
والكاهن الذي وثق فيه النبي ليكون له « فما »
أمام فرعون وأمام الشعب ، جذبته تيار الشعب
وصنع له «اله» وقى هواه ، «وبنى أمامه محرابا»
فقد تصرف وفق حاجة الساعة .

ليس هناك حد لكرب النبي ، كده وتعبه ،
الرسالة العظمى التي رآها في نبوءة لشعبه ،

جزاء عبادتهم للعجل الذهبي كما جاء في التوراة
على جبله بانتهاء ، وبأن يبني في الصحراء أربعين
عاما « حتى نهاية هذا الجيل » ويقوم بدلا منه
جيل جديد ، يولد ويكبر في حريه ، ويتعلم منذ
صباه التوراة فتكون حفاظا له في أرض المستقبل .

وعند اكتمال الأربعين عام ، وقد استمد الجيل
الجديد لكي يصنع نهاية لحياة التشرد في الصحراء ،
ولكي يعود إلى العمل القومي الذي كان قد توقف ،
إذا بدئ يموث * ويصير رجل آخر على رأس
الشعب ويقوده إلى أرضه *

لماذا مات النبي ولم يكمل عمله بنفسه ؟

إن المسورة - كما نعرف - لم تغط تفسيراً وإفهاماً
للامر * فقد تصورت أن ذلك يجب أن يحدث ،
فحين حانت الساعة لتحويل الجيل إلى رافع ،
لم يعد النبي يستطيع الوقوف على رأس الشعب ،
واضطر لأن يخلو مكانه لآخر ؛ لأنه في تلك
الساعة بدت فترة جديدة ، فترة تنحي النبوة ،
فترة الخضوع وأصلح المفروضين في حرب
الحياة * ونحوها تنطبق على أنواع صورته مختلفة
جدا عن تلك التي رأى النبي في النبوة ، لذلك
فقد كان من الأفضل أن يموت في الصحراء عن
أن يرى ذلك بعينه * وسيرى الأرض أمامه ولن
يات إلى هناك ، فقد قاد شعبه حتى «الحدود» ،
أعد قلبه من أجل المستقبل ، ورسم له الصورة
السامية التي يرفع إليها عينيه فيجد فيها النصير .
ومن الآن فصاعداً يأتي آخرون أكثر قدرة على
التكيف مع الحياة ، ليصنعوا ما يصنعون ،
ويحصلوا على ما يحصلون ، سواء قل أم كثر .
ولكن على كل حال ليس ما أراد النبي أن يحصل
عليه ولا كيف أراد أن يحصل عليه *

لقد عاش النبي بعقيدته ومات بعقيدته . إن
كل مساوئ الحياة التي صادفته في أيامه
لم تستطع أن تنبش قلبه من كل أمل في المستقبل
: أن تعمر صفاء الصورة المضطربة من بعيد . فقد
مات بوجه مضى وكلام وتساوي التوبة على شفيتها
حتى آخر أيامه * مات - حسب أقوال المسورة -
«بقيله» * بانتصاقه إلى هذه الفكرة التي كرس
لها حياته ، ومن أجلها عمل وصبر حتى لفظ
أنفاسه الأخيرة * مات بعد أن أتم ما ألقى إليه
لعمله ، بعد أن تحمل عبء الحياة وصمد كل أيام
كصخرة صلبة في قلب البحر ، التي لا تميل إلى
ناحية أو تحني رأسها للامواج المتلاطمة أمامها
محاولاً انتزاعها من مكانها *

الامل الذي بزغ في طريقه الصمصم قسر نفسه *
كل شيء أصبح هباء * * لقد داهمه انبئاس وكلت
قواه * * فسقطت « ألواح العهد » من يده
وتهشمست * * وتزعزعت بفتة في نفسه وهي
عمله * * لقد أدرك الآن ماهية صعوبة خلق شعب
مختاره من مادة عكرة كهذه ، وللحظة خطرت على
باله فكرة : أن يترك هذا «الشعب العنيد» وأن
يقدم «أنواحه» إلى العدد انقليل الذي يؤمن بهمه ،
فيقيموا شريعته ويجذبوا بها تدريجياً قلوب
الصالحين من بني الإنسان إلى أن يصبحوا «شعباً
كبيراً» (سفر الخروج : اصحاح ٣٢ آية ١٠) أما
هو فيعود إلى الصحراء * * إلى غنمه *

ولسكن النبي ليس بكاهن لكي يستسلم
بسهولة للحياة ، ويغير ميول قلبه تبعاً لها * *
لقد زال انفصاله الأول فماد لرسالته بتصميم
للسير قدما مهما كان ، فهو الآن يعرف العمل
الصمصم الذي سيقوم عليه في المستقبل *

وفي «الغلاب ملجأ» انسلخت عنه عقيدته ،
فقد عرف أن بالآيات والمعجزات وبـ «رؤى الرب»
يمكن إثارة الجواسيس لفترة ولكن لا يمكنها خلق
قلب جديد ولا غرس شعور وميول بصورة كاملة
ومستمرة * وبناء على ذلك فقد تنوع بالنصير
وأخذ على عاتقه عبء تعليم هذا الجمع تدريجياً إلى
أن يكون مستعداً لتقبل رسالته *

وهكذا تنتهي الفترة الأولى ، النبي يعلم
ويدبر ، يصبر ويعفو ، وفي قرارة نفسه يعزيه
الامل بأنه لن يطل به الزمن حتى يشمر تدريجه
ويرى بعينه شعبه وقد حقق رسالته ووصل إلى
أرض ميراثه *

وهنا قصة الجواسيس

شعب سائر ليحتل أرضاً قومية ، ليخلق
لنفسه حياة قومية ، حياة تكون نموذجاً لبقية
الشعوب ، وإشاعة سوء واحدة سوف تؤدي به
لكيلاس وتجعله يدير ظهره للمستقبل الكبير !

ولكن النبي لا يصمد أمام الإهانة هذه المرة ،
فقد تأكد الآن أن أملة لا يقوم على أساس ، وأن
التعليم لن يفيد شعباً منحطاً كهذا ولن يؤمله
ليكون موضوعاً لرسالة عظمى * وحالا يحكم النبي
(الصحيح أن الرب هو الذي أصدر هذا الحكم

بين التفاؤل والتشاؤم

ولكن ذلك كله كان حدثا مضى ، تقريبا مثل «تغليف وإبطال» المعرفة الذاتية لفترة قصيرة . فان «النبوة» توارت لفترة عادت بعدها وقهرت حاملها وتمكنت منه رغما عنه . وكذلك الشعب اليهودي عاد وفهم نفسه على الرغم منه . ونحن نرى «**غمية موسى**» يبرز ثانية ويعلو ، كما نرى نفس الروح التي نادى على موسى من قبل آلاف الستين وأرسلته لتأدية رسالته رغما عنه ، تعودا وتنادى الآن أيضا الجيل الحاضر : « والذي يخطر ببالكم لن يكون اذ تقولون نكون كالآدم ، حي انا ، ائى أملك عليكم يد قوية » .

فكر خطير للغاية

واضح من فكر احادها عام انه ينطوي على اتجاه خطير للغاية . لانه يدعو الى عودة اليهود الى فلسطين وتكوين وطن قومي لهم ، ولكن على أساس من بوعية خاصة من الشعب اليهودي المنتشر في العالم ، تخلو نفوسها من صفات الدلة والعبودية القديمة وتقسم بالثقافة والطموح الشديد والايان المطلق بسيادة الشعب اليهودي وكفاته ، بحيث يتمكن بعد ذلك من تنفيذ أحلام الصهيونية في التوسع والانتشار والسيطرة لا على منطقة الوطن القومي التي يطمحون فيها ولكن على العالم أجمع .

كذلك فاننا نستشف من هذا المقال انه يحمل حملة شديدة على استسلام الشعب اليهودي . وهنا يحث الشعب على أن ينفذ عن نفسه الاستسلام والعبودية وينسى الماضي ويعيش حاضرا مزدهرا ويسعى لتحقيق مستقبل أكثر ازدهارا . كما انه يثير فيهم روح المثابرة والحمية ، ضاربا لهم المثل بموسى الذي ما حقق هدفه الا بالصبر والمثابرة .

وحين يبرز عدم وجود « حاضر » في نحو اللغة العبرية ، فانه يدفعهم لأن يكون لهم حاضر ينتهون اليه ومستقبل يسعون اليه .

وعلى الرغم من دعوة احادها عام للحق والعدل والصدق ، فانه يؤمن إيمانا راسخا بأن اليهود هم الشعب المختار ، عليهم يقع عبء نشر القيم والمبادئ بين الشعوب . والواقع انه عدل غير مطلق فبينما هم يتنادون بالعدل ، يقتصبون أرضا ليست لهم .

- نازك اسماعيل عبد الفتاح

قلنا ان الرب (خلق الانسان) على صورته . وفي صورة موسى هذه حقق روح شعبنا جوهر طبيعته . وحسنا قول الربانيين : يوجد في كل جيل شعاع من روح موسى : فان ضياء موسى يمتد ويشع وسط الظلام في حياة شعبنا في كل الاجيال . والامر لايحتاج الى نظرة طويلة . يكفينا أن نلغح «كتاب الصلاة» لنستدل من كل صفحة تقريبا على أن الرغبة اللاشعورية في تحقيق المثالية النبوية في كل محيطها الابدى لم تترك شعبنا حتى في أحرج الفترات . ومع كونه معرضا للمخطر دائما ، هاربا من بله لآخر من قبل مضطهديه ، فلم يكن لهذا الشعب منذ الازل حياة حاضرة . لقد كان غارقا في الحزن دائما ، «شعب بالضيق والمرارة في الكرب والبؤس الذي يتضامن الحاضر، ولكنه مع ذلك كان مليئا بالأمال اللامعة والايان العميق بصرة الصدق والعدل في المستقبل» . وإلى جانب ألمه وإيمانه كان يبحث دائما ويوجد في نبوات الماضي التي رأت فيها أفكاره وعمل على زخرفتها ليجعل منها « **هياة المستقبل** » . حتى اللغة العبرية - لسان حال اسرئيل - ليس فيها «حاضر» ، بل «ماضي» و «مستقبل» فقط .

وبلا سبب انقسمت الآراء واختلفت الى حد كبير حول الجبل الاساسي لروح شعبنا : هل هي روح تفاؤلية ام تشاؤمية . ان فيها هذا وذلك، لكن التشاؤم فيها مرتبط بالحاضر ، والتفاؤل مرتبط بالمستقبل . هكذا كان الانبياء وهكذا هو الشعب أيضا .

فترة قصيرة واحدة كانت لشعب اسرائيل حديثا ، من عهد قريب ، بعد أن كلت قواه من كثرة الكد والعمل ، فبدأ يرغب في الحاضر : أن يستمتع بحياة الساعة ، ككل الشعوب ويدون أن يطلب من الحياة أكثر مما تستطيع اعطائه ، وهذا أثرت فيه هذه الرغبة وقد أصبحت له «مثالية» . في هذه الفترة أيضا بدأت تظهر حركة الجدل حول طبيعة الروح النبوية . ان أبناء هذه الفترة لم يندموا على أخطاء آبائهم من جيل لجيل ، بل أعدوا عن ذهنهم التفكير فيها ، فقد اقتضت لهم ضرورة استبعاد أخطاء هذا الماضي من أجل تحقيق مثالية الحاضر . ونهاية الامر كانت - كما هو معروف - أن الحاضر أيضا لم يتحقق . وعلى الرغم من الجهد الذي بذلت في هذه الفترة لتخريب عالم وبناء عالم ، بقي الخراب وحده كما بقي الاحساس الاليم لضياح القوة هباء .

ثلاثية الفضة القصيرة

جلال العشري

رحلة طويلة وشاقة تلك التي قطعها يوسف الشاروني في مسيرته الصاعدة نحو التأليف الإبداعي في القصة القصيرة ؛ فبعد مجموعته الأولى « العشاق الخمسة » ١٩٥٤ ، جاءت مجموعته الثانية « رسالة إلى امرأة » ١٩٦٠ ، وبعدها جاءت مجموعته الجديدة « انزحام » ١٩٧٠ ؛ وإذا كان يوسف الشاروني في مجموعته الأولى قد أعلن عن ميلاد كاتب قصصي موهوب ، يبشر بحصاد فني وفير ، فقد عبر في مجموعته الأخرى عن كاتب يجمع بين الموهبة الفنية والقسوة التعبيرية ويهزجها معا بأسلوب فريد متميز ؛ أما مجموعته الأخيرة فقد نوح بها رحلته القصصية ، مؤكدا قدرته على الماكية والاستمرار ، فأرضى نفسه معلما بارزا من معالم الاتجاه التعبيري في القصة العربية القصيرة .

زحام حول القصة القصيرة

وإذا كانت المجموعة الأولى بمثابة جرح الأرض ، وكانت المجموعة الثانية بمثابة بذر البذر ، فالثي لا شك فيه أن المجموعة الثالثة والجديدة هي بمثابة طرح الثمار في حقل هذا الكاتب القدير ؛ على أننا لن نستطيع أن نقيم هذه « الثلاثية » القصصية تقييما نقديا متكاملا ، بل لن نستطيع أن نقيم نتاج يوسف الشاروني بوجه عام ، مالم نضعه في تيار عصره ، وفي إطار ظروفه الثقافية والمجتمعية على حد سواء ؛ وفي تقديرى أن هذا جمعية لا يتم إلا بالعودة إلى بواكير القصة القصيرة منذ نشأتها الأولى عند جيل الرواد ، ثم تطورها عند زعماء المدرسة الحديثة ، ثم تفرعها بعد ذلك إلى تيارين رئيسيين ، أحدهما هو التيار الواقعي ذو الصوت العالي والطاغى ، والآخر هو التيار التعبيري بلونه لشاعبي وصوته الخفيض ؛

● كل على فنى إيمان بمحسوبة
الذهن البشرى ، والحياة البشرية
والعالم المحيط بهما ، وأعمال كل فنان
تعبير عن مدعى هذا الإيمان .



ي . الشاروني

باستمرار أن يفلسف أدبه ويطل عليه من الخارج، فإذا به يبدى عليه من الملاحظات النقدية ، ويصدر عليه من الأحكام التقويمية ما مكنه في نهاية الأمر، وعلى حد قوله ، من أن يستخلص نظرية في الاسس التي ينبغي أن تقوم عليها دعائم العمل القصصى .. رواية كان أو قصة قصيرة .

منهج النقد التكاملي

ومؤدى نظريته كما استخلصناها من مجموع الأدب القصصية ، ولما شرحها في إحدى مقالات كتابه « دراسات في الرواية والقصة القصيرة » .. « أن سر نجاح أية قصة هو أن كل عنصر من عناصرها ، كالشخصيات والحركة والأسلوب والموضوع ، يل زمانها ومكانها ، له وظيفته العضوية بحيث لا يمكن إقصاها أحدهما عن الآخر ، بل بحيث لا يمكن تغيير عنصر من هذه العناصر إلا إذا تغير العمل الفني كله » .

وعلى هذا الأساس .. أساس الوحدة العضوية للعمل الفني ، يؤمن أديبنا الناقد بمذهب النقد التكاملي أى النقد الذى يتناول العمل الأدبى بالدراسة من أكثر من ناحية .. من نواحيه الجمالية والاجتماعية والنفسية والتاريخية .. الخ ، وعلى قدم المساواة كلما أمكن ذلك ، لأن العمل النقدي عنده كالعمل الفني كلما كانت له أبعادها الاجتماعية والجمالية والنفسية ، كان أشد عمقا وأكثر شمولاً .

فهذا نستطيع أن نفرز بعض ما في نفوسنا نحن أبناء هذا الجيل ، وبه نستطيع أن نتعرف على بعض القوى المتصارعة التي أسهمت في تشكيل ملامح الجيل الماضى ، وبه أخيراً نستطيع أن نتصور بعض الظواهر الفكرية والفنية الطافية فوق سطح مجتمعنا الحاضر .

وعلى مشارف هذه الرحلة في ضمير يوسف الشاروني ، أبادر فأقول إن هذه « الثلاثية » القصصية أو هذه المجموعات القصصية الثلاث ، ليست كل نتاج هذا الكاتب ، فله في جوار حصده الإبداعى في القصة القصيرة ، حصده آخر في حلل استلief النقدي أو الدراسات الأدبية ، له كتاب « دراسات أدبية » ١٩٦٤ ، وكتاب « دراسات في الأدب العربى المعاصر » ١٩٦٤ ، وكتاب « دراسات في الرواية والقصة القصيرة » ١٩٦٧ ، على أنها ليست الدراسات التى تجعل من كاتبها ناقداً محترفاً له مذهب وصاحب اتجاه ، بقدر ما تجعل منه أديباً منظرًا لأدبه ، وناظرًا لأدب غيره من خلال رؤاه الذاتية وإنطباعه العام فنقده تنظيراً لأدبه ، على نحو ما يكون أدبه تطبيقاً لنظريته في النقد ، تماماً كما كانت نظرية العقاد في الشعر تنظيراً لأشعاره ، وكما كنت مسرحيات بريخت تطبيقاً لنظريته في المسرح .

وعلى ذلك ، خيوسف الشاروني أديب بالجواهر ناقد بالعرض ، إلا أنه على عكس كثير غيره من الأدباء قد أوتي الوعى الفلسفى الذى جعله يحاول



ي . اندريس

أصحابها ، تشي بتلك العملية العضوية المتفاعلة الأبعاد . فكل عمل فني عند يوسف الشاروني إيمان بخصوبة الدهن البشري ، والعياة البشرية ، والعالم المحيط بهما ؛ وأعمال كل فنان تعبير عن مدى هذا الإيمان .

وكما أن التكاملية كذلك محاولة للعلاء على كلا الاتجاهين الكبيرين في الدراسات النفسية . الاتجاه التحليلي الذي يرتد إلى تاريخ النفس البشرية بالكشف عن مجموع الدوافع الفريزية والصراعات المكبوتة ، فضلا عن التعبير الشعوري للفرد في صراعه مع بيئته العائلية والاجتماعية ، والاتجاه الجشتالطي الذي يحتجز الحالة الراهنة لخبرة الشعور ، فينظر إليها في علاقاتها المتداخلة والمتشابهة نظرة ميكانيكية سكونية خالصة ، أقول كما أن التكاملية محاولة للعلاء على كلا هذين الاتجاهين بدمجهما في مركب منهجي جديد ، تتكامل فيه الأبعاد البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية ، كذلك حاول يوسف الشاروني في تناوله للأعمال الأدبية ألا يكون التناول التفسيري الذي يقتصر على الكشف عن جوانب العمل الفني في علاقاتها المتداخلة من أسلوب وموضوع وشخصيات ؛ وألا يكون التناول لتقييمي الذي يقدم الحكم الجاهز على قيمة العمل الفني دونما مشاركة من القارئ . وإنما التناول النقدي عند يوسف الشاروني عملية متكاملة تحتوي في داخلها على الذات البديعة وهي الفنان ، وعلى الموضوع المبتدع وهو العمل الفني ، فضلا عن البعد المتشوق

ومن الواضح أن هذه النظرة النقدية أو التنظير النقدي ، الذي استفاد يوسف الشاروني من مطالعته في الكتب والحياة ، يكشف أكثر ما يكشف عن ولاته للمنهج التكامل الذي أرسى الدكتور يوسف مراد دعائمه في فكرنا العربي الحديث ؛ مشكلا بذلك ملجأ هاما من ملامح فحرا المعاصر كله . وإذا كان تطبيق هذا المنهج قد اختلف من واحد لآخر تبعاً لاختلاف مجازات التطبيق ؛ فبمنهم من طبقه في علم النفس (مصطفى سويب) ومنهم من طبقه في الدراسات الفلسفية (مراد وهبة) ومن طبقه في قضايا الفكر (سامي الروبي) ومن طبقه في الكتابات النقدية (محمود أمين العام) فلا شك أن يوسف الشاروني هو أبرز من أعمل هذا المنهج في دراساته الأدبية وبخاصة في ميداني الرواية والقصة القصيرة .

وإذا كانت التكاملية هي محاولة التعرف على أسرار النفس البشرية ، دونما انعزال عن أسسها البيولوجية من ناحية ، ودونما اغفال لجذورها الفسيولوجية من ناحية أخرى ، ودونما تقاليد عن بيئتها الاجتماعية من ناحية أخيرة ؛ أعني أنه إذا كانت التكاملية تعمد إلى علم بالحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع ، لكي تستخلص منها جميعا تلك النظرة الشاملة التي تتعمق جذور النفس الإنسانية ، وتتعرف على طبيعتها الدينامية . وتكشف عن تفاعلها مع بيئتها الحيطلة بها ؛ فها بعينه هو ما حاول يوسف الشاروني في تناوله للقطع الأدبية باعتبارها شرائع من نفوس

وهو القارئ ، وعلى ذلك « فهو منهج يدعو القارئ ،
الى المشاركة الإيجابية في عمله النقد » وإلى أن
« يبذل من جانبه مجهودا نقديا لتقييم العمل
القصصى في ضوء ما تكشفه له من جوانب » .

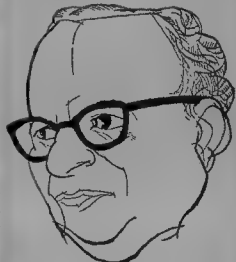
ومهما يكن رأينا في هذا المنهج النقدي الذي
يدعو اليه يوسف الشاروني أو الذي ينتهجه في
مطالعة العمل الفني ، فإن النتيجة التي نود أن
نخلص إليها هنا هي نفسها بالنتيجة التي خسر
إليها يوسف الشاروني نفسه ، والتي قالها بـ
بدلا من أن نقولها نحن له ، فهو يقول : « ولست
أزعم أنني ناقد ... اللهم إلا إذا فهمنا النقد
بأوسع معانيه ، وهو التوفيق للعمل الأدبي
والاستجابة له بطريقة إيجابية لتعريف الآخرين
به ، وبخواص الضعف والقوة فيه » .

ومن واقع هذه النظرة أو هذا الاتجاه تناور
يوسف الشاروني « بالنقد » عدة أعمال لعدد من
الأدباء في طليعتهم نجيب محفوظ ، ويحيى حقي ،
وذكرى نجيب محمود ، وسهيل إدريس ، وفتحي
غانم ، ومحمد عبد الحليم عيسى الله ، ولطيف
الزيات . ثم عاد فتناول المحاولات القصصية الأولى
لأصحابها حرصا منه على الكشف عن اتجاه الكاتب
أكثر من حرصه على متابعة تطوره ، من هؤلاء
الكتاب فاروق منيب ، وأدوار الخراط ، وشوقي
عبد الحكيم ، وعبد القادر حميده ، ومحمود
دياب ، وصبري موسى ، وعلاء الدين ديب . وأخيرا
تكلم يوسف الشاروني « الناقد » عن يوسف
الشاروني « الأدبي » في مجموعتيه إنقصصيتين :
« العشاق الخمسة » و « رسالة إلى امرأة » .

وهنا نترك الناقد لنلتقي بالأديب ، وأبادر
فأقول أنه على الرغم من قلبه انتساج يوسف
الشاروني الأدبي بالقياس إلى دراساته الأدبية
فقد استطاع هذا الأديب بهاتين المجموعتين ،
فضلا عن مجموعته الثالثة والجديدة « الزحام »
أن يشق لنفسه طريقا فريدا ، وأن يختار لأدبه
أسلوبا متميزا وأن يصبح بحق في طليعة كتاب
القصة القصيرة في مصر ؛ إن لم أقل معلما بارزا
من معالم هذا الفن المستحدث في أدبنا العربي
الحديث .

قوس الطيف الأدبي

ولكي تضع يوسف الشاروني في تيار عصره ،
وفي ظروفه البيئية والاجتماعية ، كاشفين عن
السببية المتبادلة بينه وبين الواقع من حوله .



ي . حقي

نعود الى بواكير القصة القصيرة كما تخلقت عند جيل الزواد ، وكما تفرعت بعد ذلك الى تيارات كبرى جاء كل منها من نبع ليصب في واد : فالقصة القصيرة وان نبئت على ضفاف واقعا العربي الحديث والمعاصر ، بسيطة وليدة كأي نبات جديد ، وبالتحديد منذ أواخر القرن التاسع عشر عندما ظهرت الصحافة وانتشرت على نطاق واسع ، وكان لها أكبر الأثر في نشأة القصة القصيرة ، ألا أنها رغم بساطتها وسذاجتها ، اذ كانت من حيث المضمون متبررا للوعظ والارشاد . وكانت من حيث الشكل خطافية النيرة ، مهزورة الصورة ، ضعيفة الاحكام الفنية ، كانت تعبيرا عن **الثورة الوطنية الكبرى ، ثورة ١٩١٩** ، وتصويرا لما يعانيه المجتمع المصري من قلقه اجتماعية وتشتت سياسي وبلبس فكري ، وهو ما نجد ارضاياته الأولى عند **محمود تيمور** الذي يعد بحق الرائد الأول لهذا الفن ، ومن بعده عند **يحيى حقي** الذي يعد هو الآخر آخر من بقي من جيل الريادة ، وبالأذات من المدرسة الحديثة في كتابة القصة القصيرة .

واذا كان الاتجاه الواقعي يعتمد أكثر ما يعتمد على معطيات الواقع الخارجي ، والتأثر المباشر بالمجتمع ، ورؤية التجربة الفنية من جوانبها الموضوعية بمعزل عن شخص الأدب أو ذات الفنان ، فإن الاتجاه التعبيري يخالف ذلك يعتمد أساسا على ما تضيفه الذات المبدعة إلى تجربة الخلق الفني ، بل وعلى حالة الواقع الخارجي إلى ذات الفنان ، بحيث يرى القارئ التجربة التي يعبر عنها الأدب من خلال عيني الأدب ، ويحكم على الأشياء من خلال حكمه ، ويشعر بالأشخاص تبعاً لتيار شعوره : فإذات لا الموضوع هي المركز أو المحور أو الصورة التي تدور حولها تجربة الفنان ، وعلى مدى ثراء الذات ثقافيا ووجدانيا نتوقف ثراء التجربة الفنية التي يعبر عنها الأدب ، وعلى مدى قدرة الأدب على أحداث الإيهام في نفس قارئه ، يتوقف نجاحه في اعاشة القارئ داخل تجربته الذاتية الخاصة وكأنه يعيش سر الحقيقة الواقعة .

من هنا كان تعدد التعبيريين رغم توحيدهم داخل اتجاه عام ، وكان وضعهم جنباً إلى جنب في مقولة تصنيفية واحدة ، شيئا من قبيل التمييز بينهم ككل ، وبين الواقعيين على الطرف الآخر من قوس الطيف الأدبي . وأعني بهم أصحاب التيار الواقعي . هكذا كان يوسف الشاروني فردا آخر غير عباس أحمد ، وغير إدوار الخراط ، وغير بدر الديب ، وغير فتحي غانم ، وغير كامل زهمي . وغير رمسيس يونان ، وغير البير قصيري وغير غيرهم من أبناء هذا التيار ، « فالحق أنه في النحفة التي يعتمعون فيها حول مائدة «التجريب» يتفرون على التو انطلاقا من الفكرة التجريبية ذاتها : فهي تطمح الى نوع من التفرّد الموهل ذي الذاتية للدرجة التي يصعب معها تصنيفهم في خانة واحدة » .

البحث عن عوالم جديدة

واذا كان مناخنا الحضاري في الأربعينات وما بعدها ، لم يتح الفرصة عريضة وواسعة أمام الاتجاه التيميري كي يتحول الى حركة فنية وفكرية شاملة ، فما ذلك الا لأن هذا التيار كان سافه ومتقدما على ظروفنا الحضارية في ذلك الحين وان كان في ذات الوقت صدى ومواكبة للتيارات التجريبية الابداعية التي حفلت بها أوروبا ما بعد الحرب ، كان صدى لكتابات كامي في الفلسفة ،

على أن النقص القصيرة سرعان ما خطت خطوات فسيحة في طريق التطور ، كان يزداد فيها حظها من الفن كلما ازداد تعقدهم للواقع ، وكلما اقتربت أكثر وأعق من حركة هذا الواقع ، الى أن كانت **الثورة الاجتماعية الكبرى ، ثورة ١٩٥٢** ، فاد. بالقصة القصيرة تعكس التغير الجذري العميق الذي أحدثته الثورة في هيكل المجتمع المصري ، وإذا بهذا الفن يبلغ ذروته عند **يوسف ادريس** الذي تبلور على يديه هذا الفن شكلا ومضمونا ، وتعبيرا عن واقعا الاجتماعي ، وتاصيلا له في وجداننا الحديث .

وعلى الطرف الآخر من قوس الطيف الواقعي . كان الاتجاه التعبيري في القصة القصيرة ، تعبيرا عن فريق المثقفين الذين لا ينتمون الى الواقع الاجتماعي بمقدار ما ينتمون الى روح العصر ، و يصدرون عن تجاربهم البيئية والماشية بمقدار يصعدون عن ثقافتهم العامة ، ولا يتأثرون بالأدب السوفيتي الحديث كتعبير عن الواقعية الاشتراكية وكتبشير ببناء المجتمع الجديد ، بمقدار ما يتأثرون بالحضارة الفنية في الغرب ، وبخاصة ، لاتجاهات التجريبية الجديدة التي شهدتها جيل الأربعينات فبدأ بعد الحرب العالمية الثانية .

وقد تبينت بعد ذلك أنه إذا كانت في أصالة في الأسلوب فهي في الاختيار فقط . لقد اخترت الأسلوب الواسع ، وكانت هذه جرأة ، وربما جاءت نتيجة لعدم حتى . وأحسست بأنني لو كتبت بالأسلوب الحديث سأصبح مجرد «مقلد» .

فتى التعبير الأول

ومهما يكن من أمر عدم استجابة مناخ الاجتماعي للإجاء التعبيري ، نلت الاستجابة لعميقه والتعبير التي يعيها الإجاء الواسع ، فبدلت لا أقسم فيه أن هذا الإجاء لعب دوراً هاماً في تعييق مفهوم القصة القصيرة ، ونفيتها مما علق بها من شوائب التسجيلية والتخيلية والمباشرة : وإذا كان أي هذا الإجاء لم يبدأ واضحاً في «صعوبة الكتابة من أجل الوسط» ، فإن بصمت تأثيره يبدو صارخاً على الشرة الكاتبة من جيل المعصرة : وإذا كان يحيى حتى يحق هو المسجل التاريخي عن هذا الإجاء ، وأبوه الشرعي في قصتنا المصرية القصيرة ، شهد بذلك مجيئته الباكراً «علاء وطن» وما تلاها بعد ذلك من مجموعات ، فإن يوسف الشاروني هو وريثه الشرعي وفتاه الأول بلا جدل ، فقد تبلورت في يدي هذا الكاتب ، إبعاد هذا الاتجاه ، خلقاً ونقدًا وندوقاً ، وتاصيلًا في أدبنا العربي الحديث : ولا يزال في الأذان الفاظ مدوية من قصصه الثلاث «الوباء» و «سباحة البطل» و «دفاع منتصف الليل» التي ضمتها مجموعته الأولى ، والتي لا تعد من الناحية الفنية الخاصة معالم بارزة في طريق القصة المصرية القصيرة فحسب، بل هي علاوة على ذلك ومن الناحية التاريخية البحتة ، نقطة تحول في تاريخ كتابة هذا الفن في أدبنا العربي الحديث .

إنه بمقدار ما كان يوسف أديس قمة المد الإبداعي في كتابة القصة الواقعية القصيرة ، كان يوسف الشاروني على الطرف الآخر من قوس الطيف الأدبي قمة المد الإبداعي في كتابه : «لغة التعبير القصيرة» ، وكاننا شاء تاريخنا الأدبي لهذين «اليوسفيين» أن يكونا جناحي القصة القصيرة ، في الوقت الذي كان يحيى حتى فيه هو قلبها النابض الخفاق .

وبهذه الباءات الثلاثة يحيى حتى ويوسف أديس ويوسف الشاروني يكتمل في تاريخنا الأدبي ثالوث القصة القصيرة !

ويبراندلو في المسرح ، واليوت في الشعر ، وسيلوي في النقص فضلاً عن أعمال بول ايلوار وأنثوني بريثون . ف هؤلاء جميعاً كانوا تجسيدا لآلامه الشعب الأوروبي الذي اختلت أمامه قووى المجال ، وفقد القدرة على الفعل ، فأحس باغترابه عن عالمه من ناحية ، وبمسئوليته عن هذا الاعتبار من ناحية أخرى . وبدلاً من أن يسسلك طريق المتواثمين الذين يحاربون أن يتألفوا مع أنواع في محوره لأصلاح ما يمدن ، صلاحه ، أروا صرى الرفض والتمرد تخلصاً من كل المهنويات انقيديه ، وصعدا نحو ارتياد المجهول ، وأملأ في بناء عوالم جديدة . . . جديدة إلى أقصى حد .

ومن هنا كانت ثورة هذا التيار على المدينة وعلى العقل ، وعلى العلم ، وعلى الآلة ، وعلى «الحضارة الصناعية حين تهرج تحت عجلاتنا» أشواق الإنسان . ومن هنا أيضاً كان بحثهم عن عوالم أخرى يعيشونها بوجدان آخر ، ولا يهمهم من تلك العوالم أن تكون عوالم ماضية أو عوالم مستقبلية ، أن تجمع بين عصر الإغريق ، أو العصور الوسطى ، أو حتى عصور ما قبل التاريخ ، ومن هنا أخيراً كان رفضهم للأفنية الذاتية والجمالية النقدية ، وتخليهم التمسك عن النزعة الطبيعية الكامنة في الأسلوب الكلاسيكي . وبحثهم الحثيث عن تعبيرية الأسلوب بواسطة الأنغام الحادة ، والألوان الصارخة ، والتمعنولية ، بقصد إحداث متعة الهزة في الشعور ، والصدمة في الوجدان .

وإن هذا كله من واقعنا الاجتماعي الذي كان يعاني قلقلة سياسية عنيفة ، ولبلال غكرى خطر ، حيث كان طبقة اجتماعية جديدة تنمو هي الطبقة الوسطى ، وتنمو معها أخلاقياتها وتقاليدها وقيمها الاجتماعية الجديدة ، وكانت المرأة أيضاً تسمى للتخلص نهائياً من بقايا «الحريم» والخروج إلى الواقع الاجتماعي للمساهمة في تغييره وتطويره ؛ واختصار كانت أخلاقياتها الاجتماعية كلها تمتحن امتحاناً جديداً في أتون ثورة اجتماعية بالغة التأثير .

لهذا كان الاتجاه الواقعي ، لا التعبيري ، هو الأقدر في التعبير عن دراما التغيير الاجتماعي التي شهدتها مجتمعنا الحديث ، وهو الأبلغ في التأثير في الصغرة الكاتبة من أبناء هذا المجتمع ؛ وهذا ما عبر عنه نجيب محفوظ تعبيراً صادقا وإعيا بقوله : «عندما بدأت الكتابة كنت أعلم أنني أكتب بأسلوب أقرأ نعيه بقلم فرجينيا وولف» ولكن التجربة التي أقدمها كانت في هذا الأسلوب .

وحصاد يوسف الشاروني القصصى أقل بكثير من حصاد غيره من الأدباء ، بل أقل من حصاده فى باب الدراسات الأدبية ، وإن كانت دراساته الأدبية نفسها أشبه بالقصة القصيرة ؛ فكما أنه لم يكتب الرواية الطويلة ، فإنه لم يهتم بدراسة أدبية مطولة حول موضوع بعينه أو قضية بالذات ؛ ولعل هذا فى الحالتين راجع الى ميله الشديد للتركيز ، وعنايته البالغة بمفردات التعبير ، ومما يشتهه الدائمة لأبطاله على الورق كما لو كان يعايشهم فى واقع الحياة . « لهذا كله فأننى أكتب القصة مرة بعد أخرى ، بحيث قد أعيد نسخها أكثر من خمسة وعشرين مرة تستغرق كتابتها نحو ثلاثة شهور . بل إنها طالما لم تنشر فأننى أقل أعدل وأبدل فيها ، ويكون النشر هو طريق الخلاص الوحيد منها » وهذا معناه بعبارة إحصائية أنه لم يكتب خلال أكثر من عشرين عاما إلا حوالى خمسين قصة قصيرة ، أى بمعدل قصتين أو ثلاث قصص فى كل عام ، ولعل هذا هو الذى جعله أدبياً مقلداً ولكنه بالتأكيد هو الذى جعله واحداً من الأدباء القلائل .

وإذا كان تكنيك يوسف الشاروني شديد التركيز ، متقن الأسلوب ، محكم الشخصيات الى الحد الذى جعل بعض قصصه تبلغ من التماسك مبلغ الآلية ، وتصل بالترايط الى درجة الصنعة ، فإنذى لا شك فيه أنه فى قصصه الروائع استطاع أن يحقق التوازن الكامل بين كافة العناصر ، بين الوحدة الفنية والإداء اللغوى ، بين بناء الشخصية وإبراز ملامحها من الداخل والخارج ، بين التقاط الجزئيات الدالة ، والاحتفاظ بالموضوع الرئيسى للقصة . وإذا كان مضمون العمل الفني هو الذى يفرض شكله ويختار أسلوبه ، وكان يوسف الشاروني قد بدأ مباشرة بالأساليب المعاصرة فى القصة القصيرة ، فذلك لأنه وعلى حد تعبيره كان مشغولاً بالتعبير عن أزمة الإنسان المعاصر . وهذا المضمون المعاصر ، هو الذى فرض عليه الشكل الفني المعاصر .

لهذا فإن الباحث فى أدب يوسف الشاروني لا يجد فيه ذلك التطور الفني الملحوظ الذى نجده عند زميله يوسف ادريس ، الذى بدأ بالواقعية الاجتماعية ، ثم انتقل منها الى الواقعية الشعرية ، الى أن وصل أخيراً الى ما يمكن وصفه بالواقعية الجديدة . ومع ذلك فثمة اختلاف كبير بين قصص لمجموعة الأولى ، والمجموعة الثانية ،



والمجموعة الأخيرة ، وهو الاختلاف الذى ينشأ عن الاهتمام بموضوع معين يفرض شكلا فنيا معنيا « لكنه ليس تطورا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة » •

التعبيرية الميتافيزيقية

ويمكن القول بوجه عام ان أغلب قصص مجموعة « العشاق الخمسة » تدور حول أزمة الانسان المعاصر ، الانسان فى منتصف القرن العشرين ، الانسان الذى هدت كيانه الحرب العالمية الثانية ، وتركته يحيا بلا خلاص ، ويفكر بلا خلاص ، ويصل بلا خلاص ؛ ولا أمل فى الخلاص ؛ انه يقف على أطلال عالم قديم ، بلا رؤية واضحة لعالم آخر جديد ؛ يعيش فى الآن والغد دونما تفكير فى الغد البعيد أو فى أبعد مما تستطيع أن ترى عيناه • أما التكنيك المميز عن هذه الأزمة فهو عند يوسف الشارونى تناول قطاع عرضي فى الحياة ، حيث تتزاحم أحداث العالم فى لحظة زمنية واحدة ، لتعبر عنا تزدهم به لحظتنا الحضارية الراحنة من صخب وصراع •

هكذا أخذت قصص المجموعة ذلك الطابع الفنى العام ، الذى أمكن وصفه بالطابع الميتافيزيقى • • القيقط ، الطريق ، الوباء ، الهذيان • مسيحة البطل ، دفاع منتصف الليل • وربما كانت القصة الأخيرة أدروع قصص المجموعة على الإطلاق ، وأكثرها دلالة على كاتبها فى تلك الفترة ، ففى هذه القصة أصبح مجرد أن يوجد الانسان جريمة ، وهى جريمة لا يملك الا أن ينفيها ، ونهية لا يستطيع الا أن يدافع عنها ، والا أدين بتهمة وجوده ، وصدر عليه الحكم بالحياة ! « ساشسهد هؤلاء أممنا • • • نكررو أنى نأ اردت أن أصبح عظيما ولا أدعيه ولا نغيبا ، بل كائناتنا تقدمنا لأقدامه للخضوة التالية • • • وأنا أعلم أن هذا هو موطن الضعف الوحيد فى دفاعى ، ولكنى سادافع عن نفسى حتى نهاية النهاية • • • »

وعندما يصبح الوجود الانسانى موضع اتهام ، ويصبح لزما على الكائن الحي لمجرد أنه كائن

حتى أن يواجه المحاكمة ، فان ذلك لا يمكن أن يتم الا فى ظلمة الظلمات ، ولهذا فان صاحب الدفاع يملئه فى منتصف الليل ، وهذه دلالة اختيار الليل ، ومنتصف الليل بالذات ، زمنا تقع فيه أحداث القصة ! « فقد سيجلبسون لمحاكمتى ، وسيلقون على التهمة تلو التهمة ، ولن أذعنهم يستهرون • • • سادافع عن نفسى ، وساجعلهم يدركون أن شيئا مما فعلوه لم يكن ليغاجنى • • • سأخبرهم كيف نشأ لدى ذلك شيئا فشيئا وأنا عبر طرقات هذه المدينة المزدهمة فى طريقى الى عمل صباحا وفى طريقى الى مقهى مساء وفى طريقى الى منزلى صباحا ومساء • • »

وكان من الطبيعى بالنسبة لهذا الموضوع الغريب الذى اختاره الكاتب ؛ أن يديره فى جو كابوسى ضاغط وكثيف ، وأن يصوره بأفهامه الحادة واللوانه الصارخة ، وأن يجانس بين الوهم والحقيقة ، بين الحلم والواقع ، بين النوم واليقظة ، بين الكابوس والحياة • لهذا بدا العالم الحقيقى الذى يعيش فيه البطل وكأنه عالم غير حقيقى ، وبدأ البطل نفسه وكأنما يعيش فى عالم واقعى ولا واقعى فى نفس الآن • • • لقد أغلقت الآن النافذة ، ووضعت بينى وبينه حاجزا يمنعه من العمل فى الظلام والنسيان فيه ، فإذا كان ثمة من يتتبعنى فليطرق الباب وليواجهنى فى نود بيتى ، وليحدد لى شكله وصوته ومهمته فهذا خير من تحركه فى الظلمة خارج بيتى كأنه هاجس شيطانى أعرفه ولا أعرفه ، كأنه قريب جدا منى وبعيد جدا عنى ، كأنه موجود ولا موجود • • »

وقد استطاع يوسف الشارونى من خلال تفصيلات دقيقة لأحداث تبدو غير واقعية ، أن يمزق الستار القائم بين العالمين • • الواقعى واللاواقعى ، وأن يحطم الحاجز الفاصل بين الواقع والرمز ، وأن يفجر مادة الحياة الى طاقة أو شبقافية دون أن يفقد هذه المادة كثافتها

الظاهرية • وإذا كان الرمز يدلالة لا بمعناه ، فإن الصور والخطوط والألفاظ هنا أيضا لابد وإن تؤخذ بما تعطيه من ذبذبة أثرية أو شفافية ميتافيزيقية ، أعنى بقدرتها على تصوير الطقس غير المادى الذى يعيشه بطل القصة : « ثم استطع أن أفهم شيئا ، فما كان يمكن لى أن أتذكر أو أفهم •• لقد كنت أحس بكتلتها داخل الورق حين اشتريتها ، وكذلك حين وقلتي أمام الواجهة الزجاجية •• لكن متى بدأت أفقد الإحساس بكتلتها ؟ ليس ثمة سبيل إل معرفة ذلك أبدا ، هذا اللغز مجهول الى الأبد » .

وبمقدار ما استطاع الكاتب أن يحول مادة الحياة اليومية الى طاقة أثرية أو شفافية ميتافيزيقية ، استطاع أن يوظف الحركة لتحقيق هذا التحويل باستمرار : فالحركة فى القصة تهدف الى التعبير عن فرع المطاردة بأحداث متلاحقة •• الطريق ، السيارة ، السنينما ؛ المنزل ؛ الحمام ، الطابق الأرضى ؛ كما تهدف الى تصوير الخوف المتبادل بين الراوى ومن يلتقى بهم من أشخاص وأشياء وحيوانات ؛ وأخيرا تهدف الى تصوير الحرص على الحياة الى الدرجة التى يستوى معها فقدان الحياة ، أليس بطل القصة هو القائل : « وأنا حريص على حياتى بل أنا حريص ألا أصاب بجرح ولا بألم سيئ ، كان يكون لكلمة مثلا •• ولكنى تساءلت فى هذه اللحظة ما إذا لم يكن حرصى على حياتى بهذه الصورة يلفظنيها ! » ••

ويصل الرمز الى ذروة دلالة فى التعبير ، عندما يعطى الإحساس بفقدان المعنى وفقدان الاتجاه ، فالعيشة تنخر فى نخاع الأشياء حتى تفقدنا جذورها ومعناها ، وبفقدان الجذوى والمعنى ، يستحيل كل شيء الى يباب •• وهكذا بعد أن كانت « الليقة » رمزا لخلص البطل وسعادته ، أصبحت رمزا لتعاسته وبلواه ، وهو

أذ يفقدنا فى أثناء المطاردة إنما يفقد بفقدانها أملة فى الخلاص ، وأملة حتى فى أن يأمل من جديد « ثم عاد يسألنى : ما الذى كنت تحمله معك مساء اليوم ؟ وأجبته : ليفة مما يقتسل بها الناس •• فقهقه فقهقه مندوية ، وسألنى : أين اختفت إذن ؟ أجبته : لقد ضاعت منى أثناء الطريق •• قال : إذن فما أنت تعترف ! » •

وأخيرا لم يبق الا الدخاع ، ولم تبق الا هزيمة الكلبات ، يدافع بها عن نفسه •• وفى منتصف الليل •

التعبيرية الرومانسية

ويهبط الكاتب قليلا من سماوات التحليق الميتافيزيقى ، تاركا ما وراء الطبيعة ، الى حيث الطبيعة ، أو الانسان فى الطبيعة ، الانسان فى علاقته بنفسه وبالأخرين ، وهنا نجد أن تعبيره يوسف الشارونى تأخذ طابعا جديدا تتمثل فيه مما أسميناه بالتعبيرية الرومانسية الى ما يمكن تسميته بالتعبيرية الرومانسية ، فهو ينتهز فرصة الانحسار النسبى الذى شهده تيسار الواقعية فى مطلع الستينات لى يطلق لخياله العنان ، ويفسح لوجدانه الطريق ؛ وهو يصف ما تصوره احياء رومانسيا أو بعثا لها من جديد فى كتابه « المساء الأخير » الذى صدر فى تلك الفترة بقوله : « وهكذا أضيء الطريق من جديد الى حيث الاحتفاء بنقاوة اللفظ وصفاء التعبير ، ورهافة المعنى وشفافية الأسلوب •• عندئذ وجدت أن (مسالى الأخير) قد أب من غربته ، وغثر على صعبته ، وأن الأشلائه المبشرة ، كاشلاء أوزيريس أن تجعب فى كتيب من جديد » •

وكانما الكاتب يتخذ من أسطورة البعث الأولى رمزا لعبث الرومانسية المصرية ، وكانما أوراها القديمة أشلاء أوزيريس المبشرة بجمعها ليتم بعث

حتى اللحظة التي تلد فيها زوجته ، وفي هذه اللحظة أمكن للكاتب أن يعود الى بعد الزمن الماضي ليكشف من خلاله عن مقومات هذا الموقف مع العودة الى بعد الزمن الحاضر من حين لآخر ، حتى لا تضيق خطوط القصة .

ان هذا التوازن الكامل بين ما يجري داخل الذهن وما يحدث على أرض الواقع ، وهذه الاحالة المتبادلة بين بعدى الزمن الماضي والحاضر ، وهذا الانتقال الواعي بين الرجل كمزارع والزوجة كمزرعة ، هذا كله يكشف عن قدرة فنية فائقة على ربط عناصر القصة ، وإحكام إطارها العام ، رغم ما قد يبدو لنا في ذلك من دقة تصل الى حد الآلية والصنع ، وتجيء على حساب التدفق والانطلاق .

التعبيرية التجريدية

على أنه اذا كان الفن الواقعي أقرب ألوان الفن الى الكشافة المطلقة ، وكان الفن التجريدي أقربها الى الشفافية المطلقة ، فان الفن التعبيري هو الذي يقف ما بين الاثنين ، مع ميل أكثر الى الفن الأخير . . . وإذا كانت تعبيرية يوسف الشاروني في مجموعته الأولى قد اكتسبت بطابع ميتافيزيقي ، واكتسبت في مجموعته الثانية بطابع رومانسي ، فما هي في مجموعته الأخيرة تقترب من الطابع التجريدي دون أن تكونه بشكل واضح ، وعندما أتكمم عن هذا الطابع الثالث أو الأخير أننا أقصد قصصاً بئسها ، لأن من قصص هذه المجموعة ما ينتمي فنياً بل وتاريخياً الى المجموعة الأولى ، ومنها أيضاً ما ينتمي لنفس هذين البعدين الى المجموعة الثانية ، بل لا نعلم في هذه المجموعة قصة لا تنتمي الى أي من المجموعتين الأوليين ، ان لم أقل لا تنتمي الى القصة على الاطلاق ، تلك هي « يوم في الحريف » التي ألحقها الكاتب في شبيهه اعتذار بنهاية المجموعة مصدراً ايها بقوله « يوم في الحريف » قد لا تكون قصة ، لكنها من المؤكد ليست مقالا ، وقد ظلت تنزوي بين أوراقي قرابة عشرين عاما تنتظر عبثاً أن يضمها كتاب .

وعلى ذلك فلاضافة الفنية الحقيقية التي تقدمها هذه المجموعة ، تكاد تنحصر في ثلاث قصص قصيرة هي « الزحام » و « لحظات من حياة موجود عيب الموجود » و « نظرية في الجدل الفاسدة » .

هذا الاله المصري الممزق الأشلاء ، وفي اتساق مع هذا التصور وفي اثره وتعميق له ، جاءت المجموعة الثانية ليوسف الشاروني تعجيراً لخواطر الذات ، وإطلاقاً لمسجات الخيال ، وتعبيراً عن ثورة الخيال على الواقع ، والروح على المادة ، والحرية على كل ما يعنى القيد أو الحتمية . وهذا هو الوجه المصنوب للخلاق في كل انطلاق رومانسي ، وهو ما نفسهه بوضوح في أغلب قصص هذه المجموعة « وسالة الى امرأة » . التي تدور حول احترام الانسان ، وحول تأكيد حرية ، وحول الكشف عن طاقاته الدفينة ، وإمكانياته الخلاقة الرائعة ، وكأنها المطالبة بالحرية الجماعية ، تأكيد في ذات الوقت للشخصية الفردية ، وقيمة الذات .

والغالب على قصص هذه المجموعة من ناحية التكنيك الفني ، هو ما أطلق عليه يحيى حقي في كتابه « خطوات في النقد » اسم « القصة ذات البعدين » ، أي أن يكون للقصة الواحدة مظهران أحدهما معنوي والأخر مادي يعمل عمل الرمز ، أو عالمان أحدهما باطني والأخر خارجي يعمل عمل المثل . ففي قصة « الرجل والمزرعة » نرى التداخل قائماً بين واقعين أحدهما يرمز للآخر ، فالمزرعة في حياة « بدوي أفندي » حقيقة لكنها في الوقت نفسه رمز لزوجته ، ومنها بدوي أفندي كمزارع لم توضع عبثاً بل لها دلالتها الرمزية في القصة ؛ وباختصار ، فان المرأة والمزرعة في القصة أشبه بالخطين المتوازيين يكمل كل منهما الآخر دون أن يعارضه أو يلغيه ، لأن الرمز استطاع أن يرتفع الى مستوى الواقع .

وذا كان الكاتب قد اتخذ من مشكلة النسل أو عدم الانجاب محوراً يدور حوله ، فليست هذه المشكلة مقصودة لذاتها ، والا كان مجالها البحث الاجتماعي لا التعبير الفني ، وإننا للكاتب يتخذها إطاراً يبرز من خلاله هدف القصة ، وهو الكشف عن أهمية الانسان واحترامه ، وكيف أن عدم وجود طفل يزعج شخصين كل هذا الإزعاج ، ويجعلهما يلجآن الى وسائل علمية تارة ، وخرافية تارة أخرى من أجل الحصول على هذا الطفل .

وقد استطاع الكاتب أن يحقق للقصة وحدتها الفنية عن طريق الزمن ، لا الزمن في ذاته من حيث هو معنى مطلق أو شيء في ذاته ؛ ولكن من خلال بعدى الماضي والحاضر ، فأحداث القصة تقع ما بين ذهاب بدوي أفندي في طلب الطبيب ،



مراعتي ، كذلك كان أبي ألف رحمة عليه ، وأمي ظلت تحتفظ بشخصها وولمها حتى آخر لحظات حياتها . فقد عاشا زهرة حياتهما في الريف حيث الغلاء والفضاء يتسعان للسمان والنحاف . أما أنا فقد أضطرت ، بين صخب المدينة وزحمتها ، أن أتغلغل عن سميتي حتى أفسح مكانا للآخرين ، وأجد متنفسا لي بينهم » .

هذا هو فتحي عبد الرسول « المحصل والشاعر » من قرية كوم غراب مركز الواسطي مديرية بني سويف ، حيث أمضى طفولته بين أمسيات والده الشيخ ومريديه من المجاذيب ، وغشى حلقات الذكر التي كثيرا ما أقامها الوالد ، ولكن ليس بالذكر وحده يعيش الإنسان ، لهذا كان لزاما على الوالد أن ينزح إلى القاهرة سعيا وراء الرغيف . أما المدينة الكبيرة فقد بهرت الطفل الصغير ، بهرته بانساعها وزحامها حتى لكأنها اجتمع فيها ألف مولد مرة واحدة . وبقدرة خارقة تمكن الوالد - ولعلها كرامة من كراماته أن يجد لنفسه عيلا ، وأن يجد لأسرته سكنا ، أما العمل فكان محلا صغيرا للبقالة ، أما السكن فكان غرفة ، غرفة يصفها الكاتب بأنها « طابق نصفه فوق الأرض ، ونصفه تحت الأرض ، نوافذه ضيقة ذات قضبان كأنها زنانات ، تصلها بقايا ضوء الشمس ولا تصلها الشمس » .

وإذا كانت العبارة بالكيف لا بالكَم ، فقصيدة « واحدة » من هذه القصص الثلاث تكفي لأن تشكل « مجموعة » بأكملها من صبح هذا التعبير ، وفي تقديرى أن هذه القصص الثلاث ليست مجرد معالم على طريق القصة العربية القصيرة في مصر المعاصرة فحسب ، وإنما هي والحق يقال من أروع ما كتب في تاريخ قصتنا العربية القصيرة حتى الآن .

ووقف ولو قصيرة عند واحدة من هذه القصص الثلاث ولتكن « الزحام » نجد فيها مصداقا لهذا الكلام ، فهنا قصة معاصرة بكل ما تنطوي عليه الماصرة من معنى ، فيها معنى الزحام الذي أصبح سمة من سمات العصر ، وفيها معنى تفتيت الصورة في الفن الحديث ، وفيها معنى التوتر الدرامي الناشئ عن الصراع بين القوة في الباطن والنظام في الخارج ، وفيها معنى التركيب الفني الذي يعنى بالمعمار الهندسي في بناء القصة عنايته باضفاء الجو الصوفي على الطقس الفني العام . والقصة تعتمد في تركيبها الفني على ضمير المتكلم أو الراوى ، الذي يقع على جزئيات من حياته اليومية ليجسد الأزمة المعنوية التي يعانيتها ، وليجسد من خلالها ملحا من ملامح العصر . « أنا إنسان منضغط » من قبل كنت سمينا ، كان ذلك منذ ثلث قرن ، حين كنت في سنه

أن يرد على الطبيب ، وكأنما يرد على نل البشر :
«مد يد يا قطب يا هفيت ، مد يد يا حي يا يوم» .
وهكذا نجد أنفسنا في هذه القصة بآراء تجربة بشرية متكاملة ، نغمق من أن تكون موقفا محدودا يبعدى الزمان والمكان ، وأثرى من أن تكون لقطعة جزئية بعينها ، أو شريحة بشرية باندات ، وكأنما التجربة هنا تتمدد في حين طويل وعريض وعميق ، لتشغل أكثر من مستوى من مستويات الحياة الانسانية ، المحصل على المستوى الواقعي ، الشاعر على المستوى الفني ، العاشق على المستوى العاطفي ، المجنون على المستوى الرمزي . وبعد هذا كله تجيء العبارة الصوفية الأخيرة عميقة وكاشفة وذات دلالة ، أنها كالشهاب الذي يهوى .
يحترق ولكنه يضيء ؛ وليس هو الضوء الأبيض الفاقع الذي يسطع على الكائنات ليضيء سطحه الخارجي ، وإنما هو الضوء الذي ينبع من جوف الكون أو من أغوار النفس لينفث الروح ويهيمس بالسر الدفين ، وعلى ذلك فإن الجنون الذي أصيب به فتحي عبد الرسول ، والذي وضع نهاية لحياته ونهاية للقصة ، لا يمكن أن يكون جنونا بأى معنى من المعاني المتداولة أو الدارجة ، فهو وإن شكل ذروة التجسيد الحوى لأماسة ذلك الكائن البشرى ، وشكل على الوجه الآخر ذروة التعبير الفني لتراجيديا الإنسان المعاصر ، إلا أنه في دلالته البعيدة وعفواه العميق نوع من الجذب الصوفى حيث الواقع الذى يؤدى إلى الحلم "والخواس التى تقضى إلى القلب ، والرؤية التى تلتقى بالرويا كأروع ما يكون اللقاء .

الفنان والانسان

انه مهما يكن من رأى فى أدب يوسف الشارونى ، فالحقيقة الواضحة فى أدب هذا الأديب أنه أدب جاد وملتمزم ، لا الالتزام بمعناه الضيق المحسود ، الذى يقتصر على قضية اجتماعية ، وإنما الالتزام بمعناه الأرحب أفقا والأبعد مدى ، والذى يحتم أن يكون الأدب ضرورة ملحة من ضرورات النفس البشرية ، فى حوارها الشاق العنيف مع لغز الكون فضلا عن قضايا العصر .

فإذا صح القول ألا فن بلا انسان ، وكان القول صحيحا ألا انسان بلا فن ، ففى تقديرى أن يوسف الشارونى صورة بسيطة ومتواضعة ، جادة وصادقة ، للفنان والانسان .

جلال العشري

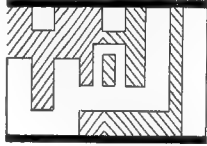
وماتت أمه ذات يوم ، وتزوج الأب من جديد ، فتساء صغيرة فى العشرين من سكان الفرف المجاورة ، وحصل على الاعدادية ، وعين محصلا فى شركة الأنوبيس ، وفى أوقات الفراغ راح يكتب أغاني الحب العنيف . ومات الأب وبقيت زوجته الصغيرة والجميلة ، وبقي أيضا محل البقالة الصغير الذى أصرت الزوجة على بقائه والعمل فيه بنفسها ؛ كان فتحي رجلا ، وكانت عواطف انثى ، وأحس الرجل بالأنثى ذلك الاحساس الفريزى الحاد « كان هذا فى أول الليل ، غير أنه حدث فى منتصفه أن وجدت نفسى أرقد حيث كان أبى يرقد . فى تلك الليلة اكتشفت قدميها ، اكتشفت أصابع قدميها ، اكتشفت أظفار أصابع قدميها . إكنا سجنونين رغبة ، ثم غلت ففوت » .

هذا هو فتحي عبد الرسول « المحصل والشاعر والعاشق » الذى دخل مع زوجة أبيه فى علاقة عاطفية محبومة ، ولكن « سعيد » ابنها كان يحول بينهما باستمرار ، وكثيرا ما دخل معه فى معارك دائمة ، كانت عواطف تضطر معها أن تقف الى جوار ابنها فى مواجهة ذلك العاشق الجديد ، حتى انتهى به الأمر الى مستشفى الأمراض العقلية على أثر الحركة الدموية الأخيرة « هجمت عليها ، التفت أصابعي بشعرها ، التصقت به ، تشبثت به ، حاولت أن أرفع وجهها لأقضم أنفها ، فوجئت بطعم الدم . لسانى يلفقه . لمحت - من خلال العركة - أنفها الجريح غير أنى لم أفلح فى انتزاع قطعة منه ، ولا حتى مجرد قطعة صغيرة صغيرة . خيمت وجهي بأظفارها وهى تولول . ضربت رأسها فى حائط الدكان . تجمع الناس ثم تزاحموا كما تزاحمون فى الأوتوبيس ، ضغطوني بينهم . قلت لهم أنها لا تريد أن تدفع ثمن تذكريتها ، يجب أن تنزل فى المحطة التالية . أين تذاكرتم ، أنا أعرفكم ، كلكم تحتمون فى الزحمة حتى لا تدفعوا . لكننى أميز جيدا بين الوجه الذى دفع وألقا الذى لم يدفع » .

هذا هو فتحي عبد الرسول « المحصل والشاعر والعاشق والمجنون » والذى حير الطبيب فى أمره ، وفى كل يوم يقبل الطبيب ومعه صيف جديد ، فيشير نحوه قائلا : « هذا الرجل القوس ما يزال ينتظر الأوتوبيس ، منذ ثلث قرن ما يزال واقفا ينتظر ، ينتظر مكانا له فى الزحمة » .

ولا يملك فتحي أو الانسان ذو الأربعة أبعاد . المحصل والشاعر والعاشق والمجنون ، إلا

اتجاهات عصرية



يستطيع أي مهتم بالفنون وبخاصة فن النحت أن يتساءل عند زيارته لمدينة حلب « أين نحاتوكم؟ لابد أنهم عدد لا يستهان به » . فالبيوت القديمة المتناثرة في كل «أحياء» قديمها وجديدها . فقريها وميسورها ، تزينها أعمال نحتية بالغة الروعة . فمن الأعمال اليونانية والرومانية الى الاعمال الاسلاميه تتوزع أنواع النحت والزخرفة التي سادت مدينة حلب قرونا طويلة ، وبدأت الآن في الاضمحلال كنتيجة لتفشي الأعمال التجارية في الحركة العمرانية الحديثة . ولهذا السبب وحده سيصنّب المتسائل بخيبة أمل ، **فالنحاتون الحقيقيون قد بدأوا بالانقراض عند فترة وتحويل أنباؤهم الى حجارين مهرة لا غير .**

لم اشتهرت حلب بالأعمال النحتية ؟ الجواب على هذا السؤال ينحصر في شقين :

أولهما : ان توفر لجبرة بأنواعها في الطبيعة المحلية قد ساعد على تشكيل مناخ معماري ونحتي .

ثانيهما : طبيعة الموقع الذي تمتاز به حلب من حيث هي تقع على مفترق الطرق ما بين أسواق اشرق وانغرب ، وما نتج عن ذلك من تكديس للثروات نظرا لنمو الأعمال التجارية بشكل خاص ، والتي أدت بدورها الى تذوق الفنون الواردة مع القوافل والناس الوافدين من كل اصقاع الدنيا . وبدا وجد من العمارة وبالتالي فن النحت الذي يزين دور السكن والمعابد والخانات التي بدأت ترمز الى الثراء والتباهي ، مكانه في هذه المدينة العتيقة المتجددة دوما . كذلك كانت مدينة حلب مركزا لحكومات ودويلات وممالك متعاقبة لعبت دورها في تنمية ذلك الاتجاه الفني نتيجة لطبيعته وجودها نفسه ، ولأن الحكم الاسلامي كان مناخا جيدا لنمو فن النقش والزخرفة .

وكما لعبت التجارة دورها في القديم ، فان استمرار حلب كمركز لمنطقة زراعية خصبة وبالتالي مجعها تسويقيا للمحاصيل الزراعية ومركزا في المستقبل للصناعة السورية ، وقطبا جاذبا لاعداد غير طبيعية من السكان الوافدين اليها بغية الاستيطان من مناطق الريف التي ما عادت تقاوم اغراءات التمدين وفرص العمل المنظمة ، كل ذلك خلق مشاكل اسكانية لا حدود لها دفع بالمفارين من تجار البنساء الى طرح الآلاف من النماذج المصارية الخالية من الذوق والحدود الدنيا للعجبال

وليد اخلاصي

الواجب توفره فى المنشآت المدنية وبالتالى انعدام
فن النحت الذى كان علامة مميزة فى الثقافة
الحلبية .

ان فن النحت الذى عرف حديثا فى تماثيل
ذات حجم لم يكن مسموحا به لأسباب دينية ،
لذا فان ظهور هذا الفن متأخرا حتى الأربعينيات
من هذا القرن له ما يبرره ، الا ان ارتباطه
بالاتجاهات الغربية وتأثره بها هو التفسير الأقوى
لظهور هذا الفن ونموه على يدى اثنين من الفنانين
الحلبيين واللذين يشكلان مع سعيد مخلوف عماد
الحركة النحتية السورية ، والأول هو الفنان
المرحوم فتحي محمد (١٩١٧ - ١٩٥٨) والثانى
هو الفنان الشاب وحيد استانبولى الذى يعمل
حاليا نحاتا فى بلدية حلب .

لقد تطورت الحركة العمرانية المعمارية فى
المدينة على أيدي قلة من المهندسين استطاعوا أن
يهضمو الخطوط العريضة للمساحات والمكعبات
المعمارية الغربية ، ونقلوا بذلك جزءا من الحضارة
الغربية الحديثة فى بلدنا القديمة ، فى الوقت
الذى بدأ فيه معماريو الغرب باستلهام التراث
الحضارى الانسانى بأسره بعد أن وضعوه فى
أطار المعاصرة التجريبى .

قبل النهاية

كما أن الحركة النحتية الحديثة بدأت تطل
بتواضع عبر الحركات الفنية النامية فى سورية
فى الوقت الذى كان فيه نحاتو الغرب يقفزون الى
الوراء بخلفه وتحرر لاستلهام الفنون الافريقية
والآسيوية المتعددة الأصول والفروع .

لقد كان من المقدر لفنون النحت والعمارة أن
تستمر فى المدينة لاسلامية مستمدة بذلك جلورها
القديمة من تأثير الأكاديين والحيثيين وحتى أيام
نور الدين زنكى الذى أضفى على مرافقه العامة
تأثيرا مستناتا حيوية جمالية تشعير الى ذوق
رفيع هو بمثابة شواهد حضارية وسط صحراء
بسوية ، لقد كان من المقدر لتلك الفنون أن تتطور
وفقا لقوانين التطور والمادة الجبرية المتوفرة ،
الا أن ثمة طروفا سياسية واقتصادية واجتماعية
ودينية وقفت لا تتيح تلك الفنون بل لتعرقل
خط تطورها عبر الأيام ، وهذا يجعلنا نقربان
تطور النحت الحديث فى هذه المنطقة يعود فى
أغلبه الى تطورات الفن الغربى الحديث . ولكن
هل تنفى تلك الواقعة آثار الماضى فى تكوين ظاهرة
الفن الحديث المحلى ؟





الفنان وحيد استانبولي في مرصه

انتظار



ان النحات **وحيد استانبولي** نفسه يعترف بفضل النحت السوري القديم كما يقر بأثر الهندي على حياته ، وهذا النحت بأنواعه يعادل الاثر الذي خلفه في نهائنا استانبولي أستاذة في أكاديمية الفنون بفيينا النحات المعروف غتروبا (مواليد فيينا ١٩٠٧ FritzWetrouba حيث تتلمذ على يديه في الفترة الواقعة ما بين ١٩٦٣ و ١٩٦٧ . ولا تقتصر منافع الالهام على ما ذكرنا ، بل تتجاوزها كثيرا الى البيئة المحلية الشعبية ، حيث لعبت دورها الاسطورة والسحر وعلاقة الانسان بالمجتمع ، لعبت دورها كل تلك العوامل في تكوين حجوم النحات وحيد استانبولي .

ولد وحيد استانبولي في جب اسد الله وهو حي فقير يحرم أهله التعرف الى الفنون الكافرة ، وفي أوائل الخمسينات أي بعد مرور حوالي عشر سنوات على مولد الطفل الذي ولد لابوين فقيرين في عام ١٩٤٠ ، بدأ وحيد في التردد على الفسخورات التي تنتشر في المنطقة القديمة للمدينة ، والفاخورة ورشه صغيرة يعمل فيها عمال مهرة بتشكيل الطين الذي سيشوى فيما بعد ليكون آنية فخارية وثرديات وأوعية للزرع وغيرها ، ولم تكن الحالة التقليدية التي مر بها

الفتى الصغير لتفتصر على القيام بتكوينات مشابهة لأهل الفواخير ، بل تمدها إلى استخدام الطين في تكوين حجوم ضخمة كان من أوائلها تمثال بطول ثلاثة أمتار للكاتب الحلبي **عيد الرحمن الكواكبي** والذي تم اتلافه لعدم تمكن الفنان من إخراجه من منزله الذي لا تيسر أبوايه بذلك ، صنع الفنان **لاين الرومي** «أزال محتفظاً به في المركز الثقافي بحلب» .

وكان ممكناً للفنان أن يستمر في تكويناته الكلاسيكية لولا أن تهدته بلدية حلب وبهتت به إلى النمسا ليقضى في أكاديمية عاصمتها أكثر من ثلاث سنوات استطاع خلالها أن يقوم بمراجعة كاملة لطريقته في العمل والتفكير ، وإن يكتسب خبرة في تشكيل الحجوم الكلاسيكية والحديثة على حد سواء . وهذا الأمر ملاحظ تماماً من أعماله الذي قام بها منذ عمله نحاساً في بلدية حلب عام ١٩٦٧ حتى الآن .

ففي خلال هذه المدة القصيرة انجز النحات ستانبولي أعمالاً كثيرة تنسم بالطابع الكلاسيكي نستطيع أن نعدد بعضها وهي : تمثال النخشب بطول ٥٦ م الذي يشكل مع قاعدة رخامية وقطعتين من الرلييف مدخلا جنوبياً لمدينة حلب . تمثال المتنبي ٢ م وسيف الدولة ٣ م وتمثال البطريرك مكسيموس ضايغ الرابع ٢ م الذي



سيف الدولة الحمداني



وجه امرأة من الإمام والخلف

ومع أن انتاجه الفني قد بدأ يأخذ طريقاً محددة ، إلا أنه مازال واقفاً تحت تأثير الخوف من الجمهور الذي يتوقع أن يستنكر تلك الأشكال التي لا تتخضع لضابط فني معروف والذي يستمد حتى الآن وجوده من الزخرفة الشائعة ذات الأشكال الهندسية المحددة .

إن الانفلات قد يبدو لأول وهلة إلحاداً فنياً ، ولكنه يثبت بعد فترة أنه طريق صحيحة لأعمال فنية معبرة عن البيئة بعد نضجها في مطبخ الحضارة الذي أصبح عالمياً واقلبيماً وقد زالت الحواجز إلى حد لا حدود له .

إن الذي يفعله الآن الفنان وحيد استانبولي ، هو أشبه بالتقارب الصوفي بين الاتجاهات المعاصرة والتي تدلن لآله الفن الواحد .

لذا ، وبعد تردد ، قد لا يكون من المستبعد أن تنتشر في الساحات الصغيرة وفي حدائق حلب تماثيل حديثة يقول عنها الناس إنها فن حليبي دون أن يستعملوا كلمة تجريد على الإطلاق .

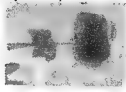
وليد اخلاصي

وضع في كتيبة حلبية قديمة والنصب الذي صنعه من أجل القطن السوري ووضع في مدخل مكتب القطن بحلب بارتفاع ستة أمتار .

ولكن هل استطاع النحات استانبولي من خلال تلك الأعمال التي توجه إليها أحياناً بسبب وظيفته أو بسبب الحاجة المادية ، هل استطاع أن يعطي كل ما عنده وهو الذي شرب دون ارتواء من ينابيع الحركة النحتية الأوروبية ؟

لقد لعبت نكسة الخامس من حزيران دورها الخفي في تكويناته الحديثة التي بدأ في انشائها بالمشترات دون أن يعلم أنه يفرق في التجريد عملاً بعد عمل . تجريد هو إلى الرمز أقرب منه إلى أي شيء آخر . الإنسان المضغوط ، الفكرة المصورة ، المرأة اللغز ، الكذب السائد ، التخاذل ، الحج وعادات منتشرة حاصرتها في كل مكان ، لقد أصبح الفنان عصبي المزاج يهرب إلى تكويناته المبسطة - المعقدة . إن وطأة النكسة - الأعباء المادية والحساسية الاجتماعية المرهقة فجرت أعمال استانبولي لتكون بداية نحتية معاصرة في مدينة قديمة يؤكد على أنها أقدم مدينة باقية في التاريخ .

لوحتا الغلاف :



للفنان الفرنسي العالمي جورج براك (١٨٨١ - ١٩٦٣) الذى يعد واحدا من كبار الفنانين التشكيليين المعاصرين الذين لعبوا دورا كبيرا فى اشغال ثورة الفن التجريدى الحديث على الفن الكلاسيكى القديم ، وقد مر براك باكثر من مرحلة من مراحل تطوره الفنى ، فقد انضم فى عام (١٩٠٥) الى جماعة الوحشيين ، ثم تركها لى ينضم فى عام (١٩٠٨) الى جماعة التكعيبين التى ما لبثت أن تبلورت على يدي براك هو وزميله العظيم بيكاسو . ومنذ ذلك الحين اتسمت أعمال براك بالطابع التجريدى، وبالاقتصاد فى اللون وضوابط التصميم ، وقد اشتهر بصور الطبيعة الصامتة ، أما لوحته عن العصفور المنشورة على غلاف هذا العدد ، فتعد ذروة أعماله على الاطلاق .

مهرجان القاهرة السينمائي الدولي

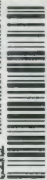
الجزء ١٠ قروش







Bibliotheca Alexandrina



0535605